

Fernanda Rodrigues de Miranda
Marcello Felisberto Morais de Assunção
(Orgs.)

Pensamento afrodiaspórico em perspectiva

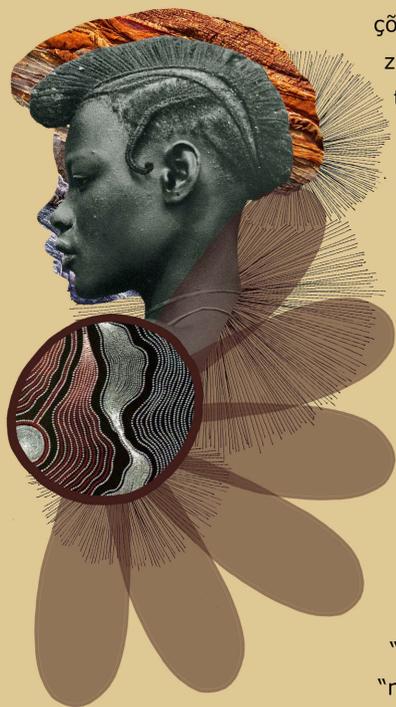
Abordagens
no campo da
História e
Literatura



Volume 2
Literatura



A colonialidade do saber estruturou a construção dos campos disciplinares nas sociedades marcadas, na primeira e segunda modernidade, pelo domínio econômico, político e cultural dos “centros” sobre as “periferias”. Este processo, como afirma uma vasta bibliografia, não pode ser entendido meramente sobre um olhar que se restrinja à dados econômicos, mas também está umbilicalmente ligado à forma específica como os sistemas simbólicos e instituições sociais foram moldadas sob a imagem do colonizador. Por isto, não é arbitrário que a História, literatura e as ciências humanas tenham marginalizado por tanto tempo negros e mulheres dos seus respectivos cânones. Os genocídios/epistemicídios do “longo século XVI” foram fundantes para a criação de um lugar epistêmico que instituiu uma falsa universalidade fundada na autoimagem do europeu, branco, masculino e heterossexual. Através de um engenhoso (e maquiavélico) jogo de “espelhos” a Europa formatou a invenção do “outro” para que através da sua suposta subalternidade fosse instituída uma “geopolítica do conhecimento”, ao qual o polo europeu fosse valorizado como legítimo e racional e os “outros” tidos como hierarquicamente “inferiores”. A noção de colonialidade do saber constituída por Aníbal Quijano, e a tradição “decolonial”, é fundamental para pensar como o “novo padrão de poder” instituído com a destruição de um “mundo histórico” nas Américas e do “estabelecimento de uma nova ordem”, fundou-se na racialização oriunda de classificações sociais como o “indígena”, “negro” e “mestiço”.



Pensamento afrodiaspórico em perspectiva



SÉRIE

revista de teoria da história

Diretor da série:

Prof. Dr. Marcello Felisberto Moraes de Assunção (UFRGS)

Comitê científico ou editorial da série:

Prof.^a Dr.^a Ana Lúcia Vilela (UFG)

Prof. Dr. Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite (UFES)

Prof. Dr. Breno Mendes (UFG)

Me. Elbio R. Quinta Jr. (UFG)

Profa. Dra. Fernanda R. Miranda (UNIFESSPA)

Prof.^a Dr.^a Géssica Góes Guimarães Gaio (UERJ)

Prof. Dr. Luiz Carlos Bento (UFMS)

Prof. Dr. Manoel Gustavo de Souza Neto (UEG)

Prof.^a Dr.^a Mariana de Moraes Silveira (UFMG)

Me. Murilo Gonçalves (UFG)

Me. Sabrina Costa Braga (UFG)

Prof. Dr. Thiago Lenine Tito Tolentino (UFU)

Prof. Dr. Ulisses do Valle (UFG)

Prof.^a Dr.^a Walkiria Oliveira Silva (UNB)

Pensamento afrodiaspórico em perspectiva

Abordagens no campo da História e Literatura

Volume 2
Literatura

Organizadores
Fernanda Rodrigues de Miranda
Marcello Felisberto Moraes de Assunção



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MIRANDA, Fernanda Rodrigues de; ASSUNÇÃO, Marcello Felisberto Morais de (Orgs.)

Pensamento afrodiaspórico em perspectiva: abordagens no campo da História e Literatura - Volume 2: Literatura [recurso eletrônico] / Fernanda Rodrigues de Miranda; Marcello Felisberto Morais de Assunção (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

324 p.

ISBN - 978-65-5917-281-8

DOI - 10.22350/9786559172818

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Afrodiaspora; 2. História; 3. Literatura; 4. Filosofia; 5. Brasil; I. Título.

CDD: 900

Índices para catálogo sistemático:

1. História 900

Sumário

Prefácio **9****Da diáspora e decolonialidade**

Petrônio Domingues

Apresentação **18****Indisciplinando o cânone: pensamento afrodiaspórico e a colonialidade no campo historiográfico e literário**

Fernanda Rodrigues de Miranda

Marcello Felisberto Moraes de Assunção

11 **40****O que cabe na palavra solidão?**

Bruna Louize Miranda Bezerra Cassiano

12 **77****Cidadã de segunda classe: a experiência diaspórica no romance de Buchi Emecheta**

Lívia Verena Cunha do Rosário

13 **100****Maternidades negras: aspectos de ruptura e estratégias de sobrevivência nas escrituras de Maya Angelou e Conceição Evaristo**

Josinéia Chaves Moreira

14 **128****Nas águas do rio: o devir de Ponciá Vicêncio**

Roberta de Araújo Lantyer Duarte

15 **158****O analfabetismo entre os censos e a literatura, entre o Império e a República**

Jucimar Cerqueira dos Santos

16

185

Intelectuais negras diaspóricas: vozes de assentamento da ancestralidade negro-africana

Cristian Souza de Sales

17

232

Intelectuais negras: *corpus*/corpo em movimento

Mirian Cristina dos Santos

18

249

Escritoras afro-brasileiras e a produção contista contemporânea

Adélia Mathias

19

274

Colonialidade e feminismo: a personagem feminina na colonialidade do poder e do saber

Maria Aparecida Cruz de Oliveira

20

296

Escravidão e abolicionismo na literatura de autoria feminina no século XIX brasileiro

Laila Correa e Silva

Prefácio: Da diáspora e decolonialidade

*Petrônio Domingues*¹

O livro que o leitor tem em mãos – *Pensamento afrodiaspórico em perspectiva: abordagens no campo da história e literatura* –, organizado por Fernanda Rodrigues de Miranda e Marcello Felisberto Moraes de Assunção, é uma dessas gratas novidades do mundo acadêmico, que atrai a nossa atenção pela plêiade de autores, pela importância dos temas elencados, pela sensibilidade investigativa, pela riqueza das fontes exploradas, pelo uso de ferramentas teóricas sólidas, pela originalidade das abordagens, pelas interpretações convincentes, enfim, pela capacidade narrativa, pelo espírito crítico e talento renovador. A obra consiste numa coletânea que reúne vinte capítulos que versam sobre o pensamento da diáspora africana, em suas diversas dimensões e incidências no campo historiográfico e literário, com destaque para as questões relacionadas à resistência-desconstrução decolonial.

Mas, afinal, o que é “diáspora”? O termo, etimologicamente, significa dispersão (disseminar ou dispersar). Tradicionalmente, diáspora referiu-se às raízes (terra de origem ou imaginada) e à comunidade local ou ao grupo globalmente espalhado, ou seja, diáspora também se remete à perda da terra natal e ao desejo do retorno. Se, a princípio, relacionava-se quase exclusivamente à experiência judaica, evocando o seu traumático exílio de uma pátria de origem e sua dispersão por vários países, atualmente, o termo é usado com frequência para registrar diversas comunidades que

¹ Doutor em História (USP). Professor da Universidade Federal de Sergipe (UFS).

passaram pela experiência de um deslocamento forçado (ou voluntário), o que muitas vezes implicou em vitimização, alienação e perda. Mas também o termo é empregado para retratar a experiência de comunidades transnacionais, cujas redes sociais, culturais, econômicas e políticas atravessam as fronteiras do Estado-nação.

Díaspóra, portanto, é um termo que sugere redes de relações reais ou imaginadas entre povos desarraigados cuja experiências são marcadas por diversos contatos e comunicações que incluem viagens, famílias, negócios, ideias, culturas, retóricas, sonhos, entre outros artefatos tangíveis e simbólicos. Ao conectar os grupos dispersos em e entre diferentes regiões e/ou nações, a diáspóra revela sua vocação às formas transnacionais. Isto significa que ela não subverte, necessariamente, o Estado-nação, mas o heterogeneiza. Nesse sentido, sua relação com as inscrições e normas do Estado-nação e as formações identitárias nativistas é caracterizada por tensões e ambiguidades. A condição diaspórica, portanto, nomeia um entre-lugar definido por desterritorialização e reterritorialização, bem como pela tácita tensão entre a vida aqui e a memória e o anseio pelo acolá. As pessoas que passam pela experiência diaspórica compartilham uma dupla se não múltipla consciência e perspectiva, plasmadas por um diálogo e negociação entre várias tradições e maneiras de ser, pensar e agir. Essas pessoas comungam de culturas, histórias e identidades que ressignificam constantemente. São tradutores culturais cujas conexões descentradas e multilocalizadas minam limites estáveis e fixos, que reescrevem o passado e costumes em comum num processo de reelaboração contínua; um recontar que implode autenticidades e problematiza discursos vernaculares sob o selo da tradição.

Essa encruzilhada diaspórica, de estar simultaneamente “em casa e longe de casa” ou “aqui e acolá”, pode chamar-se de um *translugar*, por ser urdido por diferentes elementos e repertórios culturais em travessia.

Uma travessia de múltiplos e distintos tipo de encontro: mescla, justaposição e sobreposição e vários tipos de apropriação, o que desencadeia a exposição das “raízes e rotas” históricas dos povos cuja prerrogativa básica é: “não importa de onde você é, mas onde você está”. Trata-se, assim, de um enfoque que privilegia a fluidez das perspectivas, identidades e narrativas tecidas por diversos lugares e povos heterogêneos. Viver nesta encruzilhada fronteiriça, diaspórica, transnacional e transcultural requer permutas nos marcos de um território fraturado e hifenizado por múltiplos processos de continuidade e ruptura em complementaridade ambivalente e contraditória.

Atualmente, o conceito de diáspora oferece uma crítica dos discursos de origens fixas, na medida em que leva em consideração os fluxos de pessoas, objetos, mensagens, povos e culturas e as diversas formas de mobilidades e deslocamentos entre regiões, nações e continentes que suscitam transformações na consciência e no imaginário das populações no tocante às suas tradições e experiências culturais, estéticas, corporais, políticas e identitárias forjadas em um lugar ou em entre-lugares. Esses trânsitos entre lugares, culturas e signos, escolhidos ou forçados, estão permeados de ambivalências epistêmicas, no sentido de que a passagem entre a origem e a chegada parece, na maior parte das vezes, não ter fim: entre a raiz da origem fragmentada e a da chegada desejada emerge a rota como devir – estado contínuo de “fazer-se” e “refazer-se”.

No que tange ao conceito de diáspora negra, este é baseado na dispersão global (de maneira voluntária ou não) dos africanos durante toda a história, o que passa pela experiência do tráfico transatlântico, da escravidão, do pós-emancipação, da migração, como também das consequências destes processos de desterritorializações, deslocamentos e mobilidades na vida dos africanos (e afrodescendentes) que engendraram uma identidade cultural no exterior baseada tanto na origem e condição

social, quanto na volta (física ou imaginária) para a terra natal. Desse ponto de vista, a diáspora negra assume a feição de um fenômeno dinâmico, fluido, movediço e complexo que abarca tempo, geografia, classe e gênero e corpo.

A ideia de diáspora – para compreender a história, a literatura e a cultura negras – oferece uma alternativa ao pensamento de origem única e do pertencimento cultural identitário estável. Conforme a primeira parte do livro sinaliza, os africanos escravizados e seus descendentes, partícipes da (des)ventura diaspórica, contribuíram para a edificação do mundo moderno e, aproveitando todas as oportunidades do contexto, inventaram diferentes estilos estéticos, gramáticas culturais, sociabilidades, signos de resistência e geopolíticas do conhecimento e do corpo. As culturas políticas afrodiaspóricas, longe de depósitos de atributos do passado, eram (e são) projetos de inovação, de participação criativa na modernidade e, por vezes, de subversão, sendo atualizadas e reatualizadas a partir de fluxos e trocas de ideias, valores e projetos que circulam pela rede do Atlântico Negro.

Uma vez que as comunidades negras transatlânticas desenvolveram diferentes projetos intelectuais e políticos e formas de (re)existência, faz-se necessário abordá-las à luz de suas clivagens internas por classe, origem, idade, gênero, experiência e consciência. Assim, a (des)ventura diaspórica é definida não por essencialismos ou purezas raciais, mas pelo reconhecimento de uma heterogeneidade e diversidade de concepções de história, identidade, narrativa e cultura negras que coexistem por *hibridismo* – com e através das diferenças. O fundamental na análise e compreensão da experiência afrodiaspórica é a pluriversalidade e interrelação entre os seus repertórios e as suas cores constituintes.

O que perpassa a literatura afrodiaspórica é, amiúde, uma alusão à memória do cativo e da liberdade, memória que se inicia na África com

a perda, atravessa a ruptura e fragmentação e continua no processo transatlântico de reconstrução; um movimento sem fim de estruturas de sentimento, produção e comunicação de formas culturais estereofônicas e bifocais, cuja origem é enraizada de maneira flutuante e sua natureza é rizomática. Uma narrativa viajante, eis o que bafeja esta passagem física ou imaginária pelos diversos aspectos da experiência negra durante a escravidão e o sistema de plantação como também pelos seus efeitos depois da abolição, a saber: a racialização e um contínuo processo de assimetrias étnico-raciais. Como a segunda parte do livro demonstra, as imagens evocadas na literatura afrodiáspórica – imagens que criam um contínuo tempo-espaço apropriado para a sedimentação da memória em consciência coletiva – têm como objetivo revelar nas e mediante as ruínas do passado as possibilidades de transformação e reparação do eu-enunciador afrodescendente no presente, em vista da (re)conquista da humanidade usurpada. A travessia da terra perdida-imposta, que muitas vezes desaguou num cenário de adversidades e até de violência racial, é redimida pela conscientização identitária, que se traduz numa literatura que combina resistência, verve imaginativa, autonomia e esperança. Um tipo de escrita no limiar da encruzilhada transcultural caracterizada por apropriações e reelaborações. Uma escrita que constitui e é constituída pela narrativa afrodiáspórica, uma narrativa que compõe a diversidade epistêmica no campo do pensamento decolonial, fomentadora de novos referenciais, valores, olhares, subjetividades e sociabilidades.

Aliás, o livro sinaliza como a colonialidade se estrutura a partir da ideia de raça e racialização, ou seja, a partir de uma classificação social que, mesmo em termos de discussão de gênero, hierarquiza as pessoas, estabelecendo uma clivagem entre superiores e inferiores. Mas o livro também aborda as formas de resistência (na história e na literatura), indicando como as ideias que giram em torno do projeto decolonial se assentam na

longa tradição do pensamento e ativismo afrodiaspórico. Desse ponto de vista, o uso do termo “decolonial” ou “decolonialidade” só faz sentido nos marcos de uma perspectiva disruptiva, comprometida inclusive com a transformação das desigualdades sociais, raciais e de gênero. Não se trata, portanto, de descerrar uma tradicional abordagem analítica. Se a descolonização é concebida como o momento histórico em que os sujeitos coloniais se insurgiram contra os ex-impérios, a decolonialidade é compreendida como uma luta para expurgar os legados (materiais, epistêmicos e simbólicos) gerados pela colonização e colonialidade. Este projeto de colocar em xeque as lógicas desumanizadoras e as heranças materiais (decolonialidade do poder), epistêmicas (decolonialidade do saber) e simbólicas (colonialidade do ser) da colonialidade constitui-se o cerne da questão, que demanda criatividade, pensamento crítico e compromisso com uma perspectiva emancipadora.

Os autores e as autoras do livro, em vários momentos, acionam a ideia de decolonialidade. Não aquela ideia restrita e limitada a arcações conceituais e instrumentais teóricos engessados, mas uma decolonialidade sensível, vinculada à práxis libertadora e enfronhada nas lides decoloniais de insurgência (analítica e política) contra as hierarquias e as assimetrias classistas, raciais, de gênero e outras relações de poder, de origem colonial, que impedem, quando não obstaculizam, a construção de um outro mundo, com o vicejar de novas práticas políticas, matrizes culturais, percepções estético-corporais, epistemes, éticas e imaginações.

Visto que as histórias e romances não existem de maneira isolada, mas sempre se cruzam e entrelaçam, urdindo, quer espaços intersticiais, quer zonas de contatos e fronteiras sem um centro, a abordagem diaspórica desafia a situar os textos históricos e literários nas suas localidades culturais específicas enquanto os relacionam aos seus contextos globais,

com suas comunidades imaginadas, suas relações conjuntivas e seus lugares de mensagens transcritas, de pulsante criatividade, cenografia, vozes, cores, corpos e imagens de pluriversalidade e utopia redentora. Trata-se de um processo complexo e potente, que vem trazendo novos elementos para a análise, pavimentando outros conceitos e categorias analíticas que agenciam raça como construto histórico, cultural e político ressignificado de maneira afirmativa à luz das lutas negras, no campo político e acadêmico.

Essa forma de dialogar com o passado e a narrativa ficcional tem motivado os autores e autoras desta coletânea, uma nova geração de intelectuais que, ao desafiar as explicações tradicionais e canônicas, tem mostrado o quanto devemos repensar as construções epistêmicas cristalizadas, de base eurocentrada. Esta coletânea faz parte, assim, deste movimento de renovação e articulação de uma perspectiva negra decolonial brasileira. É um movimento relativamente recente, protagonizado sobretudo por pesquisadores negros e negras com posicionamento político-epistemológico engajado, ávidos por evidenciar que há muito mais para se conhecer sobre a produção intelectual do mundo Atlântico. E que o conhecimento não se reduz ao paradigma hegemônico, devendo ser constantemente atualizado e problematizado pelas novas teorias, novas interpretações e por outros autores e autoras de diferentes pertencimentos étnico-raciais, de classe, sexualidade e regiões. Fato é que essa perspectiva negra decolonial tem contribuído com novas reflexões não somente sobre a questão racial brasileira e africana, mas também sobre vários temas de nossa sociedade.

Vale reforçar essa premissa norteadora: *Pensamento afrodiaspórico em perspectiva*, com seu enfoque na história e literatura, revela como pessoas de origem africana e seus descendentes no mundo Atlântico viveram experiências comuns – de dominação, resistência, emancipação, racismo,

luta antirracista e busca pela cidadania e direitos. Porém, sem perder de vista que nenhuma explicação unívoca pode abranger a variedade das experiências e dos desafios de pessoas negras, na África e na diáspora. O livro aborda, assim, a experiência negra compartilhada em sua diferença, destacando, ao longo da problematização de diversos aspectos da história e da literatura, um mosaico multifacetado de memória, protagonismo, identidade, cultura, discurso e episteme, que atravessam as fronteiras de espaço, tempo, lugar, língua, corporalidade e consciência para fazer (re)conexões e nomear ou responder aos apagamentos, silêncios e ausências do passado e do presente.

A luta pela liberdade, justiça e igualdade demonstra que africanos e afrodescendentes, desde o passado, têm sido uma parte propulsora da própria definição desses valores e direitos humanos no mundo Atlântico. A insurgência expressiva de diversos saberes, identidades, cosmovisões, vozes e sensibilidades constitui um caleidoscópio de diferenças em trânsito, que é ao mesmo tempo a raiz e as rotas que fazem comunicar experiências negras e enredá-las nos umbrais do mundo afrodiaspórico e decolonial, um mundo no qual a raiz e a rota se entrelaçam, *pari passo* que são plas-madas pela encruzilhada de encontro com os “outros” em meio aos múltiplos processos de apropriações, (re)invenções e resistências à perdas, expropriações, desterritorializações, desarraigamentos e assimetrias complexas de intersecções, atravessamentos e justaposições de fragmentos culturais, discursivos, identitários e ideológicos dentro do circuito dinâmico de múltiplas relações de poder na esfera transregional, transnacional e diaspórica.

Valendo-se da História e da Literatura e das interlocuções destes campos disciplinares, a coletânea estabelece, muitas vezes de forma engenhosa, as múltiplas conexões entre o pensamento afrodiaspórico e o processo de resistência-desconstrução decolonial. Eis um livro instigante,

oportuno e alvissareiro. Ao ser conduzido pelas hermenêuticas do passado e romance às encruzilhadas diaspóricas de trocas e conexões, o leitor poderá começar a entender, mapear e avaliar os dilemas, impasses e ambiguidades inerentes às experiências negras, discursos identitários, projetos raciais (e de racialização), tanto como maneiras, forças e práticas de dominação, quanto – e principalmente – como modalidades e práticas expressivas libertadoras. Nesse sentido, faz-se mister revalorizar uma perspectiva negra decolonial, o que significa reconhecer sujeitos afrodiaspóricos e seus movimentos disruptivos como produtores de conhecimentos e projetos de modernidade e cidadania válidos, que não somente podem tensionar o cânone de viés eurocentrado, mas também o interpelam e trazem à tona outras arenas de anunciação, geopolíticas do conhecimento, interpretações e perspectivas civilizatórias.

Pensamento afrodiaspórico em perspectiva é um convite para a necessidade de descolonizar as narrativas históricas e literárias, colocando em evidência tanto o protagonismo quanto a voz e o pensamento de pessoas negras, sobretudo mulheres. Essa descolonização tem de ser acompanhada por uma ruptura epistemológica, que empreenda uma resignificação das imagens, representações e experiências negras nos espaços de poder, nas estruturas acadêmicas, na cultura, na educação, nas artes, em suma, na sociedade. Oxalá que o livro alcance um público amplo, que poderá estabelecer contato com uma amostra do que a produção acadêmica brasileira atual, notadamente no campo das Humanidades e Ciências Sociais, tem se revelado fértil, arrojada e vicejante.

Apresentação

Indisciplinando o cânone: pensamento afrodiaspórico e a colonialidade no campo historiográfico e literário ¹

Fernanda Rodrigues de Miranda ²
Marcello Felisberto Morais de Assunção ³

1. Introdução

A *colonialidade do saber* estruturou a construção dos campos disciplinares nas sociedades marcadas, na primeira e segunda modernidade, pelo domínio econômico, político e cultural dos “centros” sobre as “periferias”. Este processo, como afirma uma vasta bibliografia, não pode ser entendido meramente sobre um olhar que se restrinja à dados econômicos, mas também está umbilicalmente ligado à forma específica como os sistemas simbólicos e instituições sociais foram moldadas sob a imagem do colonizador. Por isto, não é arbitrário que a História, literatura e as ciências humanas tenham marginalizado por tanto tempo negros e mulheres dos seus respectivos cânones.

Os genocídios/epistemicídios do “longo século XVI⁴” foram fundantes para a criação de um *lugar epistêmico*⁵ que instituiu uma falsa

¹ Inicialmente este projeto seria realizado em um único volume, mas por questões técnicas decidimos dividir em dois. Entretanto, sabemos dos limites desse tipo de divisão disciplinar que é mesmo avessa à própria proposta transdisciplinar que buscamos divulgar nesses livros. Concebemos, no entanto, que demos um primeiro passo para viabilizar outros diálogos comparados entre estes campos de um ponto de vista decolonial e afrodiaspórico.

² Professora adjunta de Estudos literários na Universidade Federal do Sul e Sudoeste do Pará (Unifesspa), Doutora, Mestra e Bacharela em Letras pela Universidade de São Paulo (USP). fernandaromira@gmail.com

³ Professor Adjunto de Educação e Relações Étnico-Raciais (UFRGS). Pós-doutor em Letras e Línguas Vernáculas (DLCV-USP). Graduação, mestrado e doutorado em História (UFG). Especialista em História Intelectual Atlântica, Teoria da História e Relações-Étnico-Raciais. marcellofma@gmail.com

⁴ Ramón Grosfoguel, fundamentado na leitura de Enrique Dussel, expõem que no decorrer do “longo século XVI” (1450-1650), se formataram pelo menos quatro genocídios/epistemicídios que foram fundantes para o novo padrão de poder na modernidade, a saber: “1. contra os muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus em nome da “pureza do sangue”; 2. contra os povos indígenas do continente americano, primeiro, e, depois, contra os aborígenes na Ásia; 3. contra africanos aprisionados em seu território e, posteriormente, escravizados no continente americano; e 4. contra as mulheres que praticavam e transmitiam o conhecimento o indo-europeu na Europa, que foram queimadas vivas sob a acusação de serem bruxas” (GROSFOGUEL, 2016, p. 31).

⁵ Sobre o conceito de *lugar epistêmico*, ver: BARBOSA (2018).

universalidade fundada na autoimagem do europeu, branco, masculino e heterossexual. Através de um engenhoso (e maquiavélico) jogo de “espelhos” (FONTANA, 1994) a Europa formatou a invenção do “outro” para que através da sua suposta subalternidade fosse instituída uma “geopolítica do conhecimento” (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL; MALDONADO-TORRES, 2019), ao qual o polo europeu fosse valorizado como legítimo e racional e os “outros” tidos como hierarquicamente “inferiores”. A noção de *colonialidade do saber* constituída por Aníbal Quijano, e a tradição “decolonial⁶”, é fundamental para pensar como o “novo padrão de poder” instituído com a destruição de um “mundo histórico” nas Américas e do “estabelecimento de uma nova ordem”, fundou-se na racialização oriunda de classificações sociais como o “indígena”, “negro” e “mestiço”:

A vasta e plural história de identidades e memórias (seus nomes mais famosos, maias, astecas, incas, são conhecidos por todos) do mundo conquistado foi de liberadamente destruída e sobre toda a população sobrevivente foi imposta uma única identidade, racial, colonial e derogatória, “índios”. Assim, além da destruição de seu mundo histórico-cultural prévio, foi imposta a esses povos a ideia de raça e uma identidade racial, como emblema de seu novo lugar no universo do poder. E pior, durante quinhentos anos lhes foi ensinado a olhar-se com os olhos do dominador. De modo muito diferente, mas não menos eficaz e perdurável, a destruição histórico-cultural e a produção de identidades racializadas teve também entre suas vítimas os habitantes seqüestrados e traídos, do que hoje chamamos África, como escravos e em seguida racializados

⁶ Importante mencionar os diversos paralelos entre as reflexões de QUIJANO (2005) com uma tradição afrodiáspórica e terceiro-mundista que detém como genealogia autores como o próprio Frantz Fanon à uma Sylvia Winter. Estamos, portanto, de acordo com os autores do livro “Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico” (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; RAMÓN, 2019) que afirmam que a teoria decolonial sistematiza uma série de reflexões já latentes na já referida tradição dos “condenados da terra” (terceiro-mundista e negra), sendo que autoras como a própria Wynter já propunham de forma bastante estruturada elementos análogos ao próprio Aníbal Quijano, ver: WYNTER (1995; 2003). Neste livro de BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; RAMÓN (2019) encontram-se também uma série de reflexões que detém uma forte sinergia com as reflexões que fazemos aqui sobre cânone, decolonialidade e pensamento afrodiáspórico, ver também: BERNARDINO-COSTA (2017; 2018).

como “negros”. Eles provinham também de complexas e sofisticadas experiências de poder e de civilização (ashantis, bacongos, congos, iorubas, zulus etc.). E embora a destruição daquelas mesmas sociedades tenha começado muito mais tarde, e não tenha alcançado a amplitude e profundidade que alcançou na América (“Latina”), para esses seqüestrados e arrastados para a América, o desenraizamento violento e traumático, a experiência e a violência da racialização e da escravidão implicaram obviamente em uma não menos maciça e radical destruição da subjetividade prévia, da experiência prévia de sociedade, de poder, de universo, da experiência prévia das redes de relações primárias e societárias (QUIJANO, 2005, p. 17).

Portanto, a ativa racialização das relações de poder é um fator estruturante para que o padrão de poder iniciado desde a primeira modernidade se perpetue de tal forma que ainda é complexo falar de “intelectuais” no interior da universidade sem imaginar este referido padrão “universal”. Entretanto, estes padrões de racialização não são só impostos pelo alto, pois, há historicamente resistências. O mapeamento do pensamento afrodiaspórico por meio de trajetórias intelectuais, produções culturais, literárias, associações e clubes negros, permite cartografar as diversas formas de resistências à estas imposições do “alto”. A teoria decolonial por vezes estabeleceu seu foco estritamente nas formas de *colonialidade do poder* e deixou à margem as formas de resistências à estas imposições por meio de “*analíticas da colonialidade*”⁷.

Por isso, concebemos que o estudo do pensamento afrodiaspórico, no campo literário e historiográfico, permite desestabilizar os cânones reconstruindo a história intelectual e a historiografia literária sob outras bases. Os textos deste livro buscam estabelecer, de diversas maneiras e perspectivas, a conexão entre o pensamento afrodiaspórico, em suas

⁷ No livro “Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico” Nelson-Maldonado Torres (2019), propõe o conceito de *analítica de colonialidade* para analisar as diferentes formas discursivas de resistência ao processo de desumanização oriundo da “colonialidade do saber/ser” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 31).

diversas nuances, e este processo complexo de desconstrução-resistências ao “colonial”. Essa “desconstrução” está fundada no confronto ativo às formas aos quais o campo intelectual instituiu uma “disciplinarização” fundada em uma autoimagem que expressa *um lugar epistêmico* associado à um restrito “hall” de autores que manifestam através de certos falsos universalismos uma *geopolítica do conhecimento* e um certo ordenamento da “razão” que é profundamente limitado no que tange a produção crítica e plural do conhecimento.

Não pretendemos abordar todas as inúmeras possibilidades de desconstrução disciplinar, por meio de formas “indisciplinadas” de produção de conhecimento no âmbito das ciências humanas, mas abordar através do olhar específico da história e da literatura (assim como as suas interlocuções) como foram construídos esses campos de produção e como o olhar e o pensamento afrodiaspórico (em particular de um ponto de vista “ame-africano⁸”) podem ser fundamentais para uma verdadeira indisciplina epistemológica.

2. Por uma descolonização do cânone historiográfico: Pensamento afrodiaspórico e ética da historicidade

A formação da História disciplinar no oitocentos tem como um dos seus fundamentos a constituição de uma noção de tempo linear e cronológico que constituiu um “código” (para usarmos a feliz expressão de Seth Sanjay), fundado no referente europeu, que é incapaz (não em razão da sua “competência técnica”, mas por um “olhar” colonizado) de desvendar “histórias não-ocidentais” (SANJAY, 2013; CHAKRABARTY, 2008), e, diríamos também à complementar: histórias negras, não-brancas, não-masculinas e não-heteronormativas.

⁸ Nós referimos aqui a categoria de “amefricanidade” cunhada por Lélia Gonzalez. Para uma análise deste conceito ver o texto de GONZALEZ (1988) e o capítulo oito deste mesmo livro ROZA; ROZA (2021).

Este provincianismo, disfarçado de universalidade, foi construído desde as filosofias da história, à exemplo da escola escocesa com a invenção do atraso do “outro” por meio da noção de “modos de subsistência” (FONTANA, 1994), até à franca disciplinarização da História em sua identidade disciplinar moderna por meio do modelo do historicismo alemão que se reproduziu como paradigma por excelência nas universidades de diversos países ao longo do século XIX e XX⁹. A própria divisão quadripartida (História Antiga, Medieval, Moderna, Contemporânea), herdada do pensamento renascentista, expressa como a história disciplinada foi constitutiva de um molde que reproduziu uma *geopolítica do conhecimento* centrada em uma perspectiva etnocêntrica/eurocêntrica¹⁰.

Em razão desse centramento do “ego europeu¹¹”, a História em sua forma moderna, em consonância com o pensamento filosófico moderno, excluiu a “espacialidade” e a “corporeidade” como elementos constitutivo de historicidade e da objetivação do sujeito objetivante (mesmo no interior de subcampos metateóricos como a história da historiografia e teoria da história), constituindo uma verdadeira “colonização do tempo”, como reitera Nelson-Maldonado Torres:

⁹ Entre tantas referências sobre o tema da institucionalização da história disciplinar, ver: IGGERS (1995); FALCON (2002), MARTINS (2002); VARELLA (2008); AVILA (2016; 2018; 2019), entre outros.

¹⁰ Arthur Lima Avila menciona alguns outros elementos constitutivos na sua institucionalização para além do “ímpeto imperialista” mencionado por Sanjay, a saber: “(...) fruto de um contexto histórico específico, o da formação dos estados-nação, consolidação do modo de produção capitalista e expansão colonialista, e resultado das vitórias políticas de um grupo social específico, a burguesia europeia, a disciplina estaria inevitavelmente sujeita aos impasses lhe colocados pela transformação dos processos que lhe deram origem, não obstante sua tendência a minimizar ou negligenciar essa situação” (AVILA, 2019, p. 16).

¹¹ Referimo-nos aqui a leitura de Enrique Dussel sobre a noção de um auto-centramento advinda da reprodução do mito da modernidade que é constituída a partir da conquista da América e que irá justificar o domínio simbólico e material dos centros sobre as periferias, ver: DUSSEL (1994).

Dir-se-ia que a modernidade implica a colonização do tempo pelo europeu, isto é, a criação de estádios históricos que conduziram ao advento da modernidade em solo europeu. Todavia, os próprios laços que ligam a modernidade à Europa nos discursos dominantes da modernidade não conseguem deixar de fazer referência à localização geopolítica. O que o conceito de modernidade faz é esconder, de forma engenhosa, a importância que a espacialidade tem para a produção deste discurso. É por isso que na maioria das vezes, aqueles que adotam o discurso da modernidade tendem a adotar uma perspectiva universalista que elimina a importância da localização geopolítica” (MALDONADO-TORRES, 2009, p. 351).

A noção de “desenvolvimento¹²” é uma das chaves ao qual a história disciplinada irá mobilizar para justificar, seja na forma das já referidas filosofias da história ou do historicismo, uma “colonização do tempo histórico” que irá reproduzir à sua maneira a leitura da modernidade e uma certa noção de historicidade limitada à está mesmo *geopolítica do conhecimento*.

A contínua reconfiguração das classificações sociais sob o signo da “raça” (para lembrarmos de Aníbal Quijano) contou com a História como um dos seus principais instrumentos para o enquadramento de populações colonizadas ou/e sob formas de colonialismo interno em sociedades pós-coloniais marcadas pelos efeitos das “plantations” na população negra e mestiça. A violência anti-negritude advinda de taxinomias societárias (“atraso” e “progresso”), biológicas (as diversas hierarquias internas e exclusões legitimadas pelo cientificismo do fim do século XIX e início das décadas de XX) e culturais (os enquadramentos reducionistas que uma certa antropologia, etnologia e sociologia constituiu sobre as vidas negras)

¹² As noções de “desenvolvimento”, “progresso”, “crise”, “revolução” são evidências para autores ligados à tradição kosseleckiana da experiência radical de aceleração dos tempos históricos nos séculos XVIII e XIX, sendo também índices da constituição do moderno conceito de História e, portanto, da história disciplinada, ver: KOSELECK (2014). Para o caso latino-americano, ver: PADILLA (2008).

foram legitimadas por uma historicidade que excluiu o negro enquanto agente da história e da escrita desta mesma História.

Portanto, a “política do tempo” do historicismo enquadrou as populações racializadas (assim como todos os “outros” construídos nessa grade temporal) na “antessala da história” (seguindo o esquema “primeiro na Europa, depois em outros lugares”), na feliz expressão de Dipesh Chakrabarty (2008, p. 35). Entretanto, esse suposto “privilegio epistêmico ocidental” (SANJAY, 2013, p. 187), constituído por seu ímpeto imperialista sobre povos coloniais ou/e racializados, foi confrontado desde as suas origens por estes mesmos “povos sem história” que negaram esse “código” da escrita da história por meio de “contra-histórias”. Estas contra-histórias assumiram diversas formas desde escritos anti-coloniais no contexto afro-asiático, discursos de valorização étnica dos povos afrodiaspóricos e africanos (como é o caso do pan-africanismo, negritude e o movimento “Harlem Renaissance”, pra ficarmos estritos nesses exemplos¹³) e, nomeadamente, na formatação de uma literatura que narra (em um âmbito ficcional) a historicidade desse “outro” por excelência do historicismo (o negro) por meio de um discurso à contrapelo.

Na América Latina/Caribe o pensamento afrodiaspórico ou/e terceiro-mundista (na forma do ensaio, romance, etc.) construiu toda uma noção de tempo que se opôs sistematicamente a esta cronologia esquemática da modernidade. Para Édouard Glissant a compreensão da temporalidade na Caribe/América Latina deve ter como eixo uma “dolorosa noção de tempo” ao qual a “cronologia esquemática” (da História com H maiúsculo) ou o “lamento nostálgico” (de certos essencialismos identitários) não dão conta de preencher (GLISSANT, 2010, p. 125). O

¹³ Para uma análise desses movimentos afrodiaspóricos e africanos de contestação do racismo do discurso moderno europeu, ver: DEVÉS, VALDÉS (2008); MURYATAN (2012; 2020); HERNANDEZ (2014). Sobre o pan-africanismo ver também o capítulo 4 deste livro MATTOS (2021).

desenraizamento brutal oriundo do tráfico de escravos e das contínuas violências e rupturas que se seguiram em nossa historicidade são um impedimento para que a consciência histórica se assente nos moldes de uma “filosofia da história totalitária” segundo o molde eurocêntrico, mas antes associada as “descontinuidades no continuum” (GLISSANT, 2010, p. 126). Glissant, em paralelo ao referido Seth Sanjay e Dipesh Chakrabarty, atribui a História com H maiúsculo uma “fantasia altamente funcional do ocidente”, sendo confrontada exatamente quando estes mesmos povos enquadrados começaram a não aceitar mais essa concepção linear e cronológica do tempo (GLISSANT, 2010, p. 126).

A experiência afrodiáspórica, caribenha/latino-americana e dos “condenados da terra”, que foram enquadrados pelas políticas do tempo do historicismo como “outros”, são exemplos de uma possibilidade transversal de implodir o continuum do tempo “linear” e “homogêneo” (que refere-se Walter Benjamin em suas teses), seguindo o caminho de uma relação transcultural, ou como prefere Glissant, de uma *filosofia da relação* (GLISSANT, 2005) como crítica à verdade absoluta do ser e do Homem (com H maiúsculo) que é a origem do autocentramento e do ego moderno.

Os debates mais contemporâneos sobre a formação de “histórias indisciplinadas” (AVILA, 2018; 2019) e do chamado “giro ético-político” (ARAUJO; RANGEL, 2015; RANGEL, 2019) têm levado os historiadores à pensarem gradativamente na importância da “diferença” enquanto elemento constitutivo para a reescrita da história que de fato rompa com o tempo “vazio e homogêneo” (BENJAMIN, 1987) da história disciplinada e a “indiscipline” por meio de uma radical pluralidade de tempos e abordagens. Entretanto, a produção de coletâneas, eventos e produtos culturais associadas à estas reflexões ainda estabelecem esta noção de “diferença” em um nível muito abstrato, não discutindo explicitamente o papel da racialidade nesta reescrita do cânone e nem mesmo incorporam ainda em

sua totalidade um debate mais profundo sobre a *geopolítica do conhecimento* oriunda de tradições latino-americanas ou/e afrodiaspóricas ou de campos do conhecimento como as teorias feministas¹⁴ e queer.

Superar o descompasso entre uma disciplina nascida no XIX firmemente atrelada a sua temporalidade e as mudanças do fim do século XX e início do XXI (AVILA, 2019, p. 18) têm sido objeto de uma grande miríade de debates no campo historiográfico, sendo o fetiche por um realismo á maneira positivista somente um dos elementos deste debate¹⁵. O campo historiográfico, e, nomeadamente, seus subcampos metateóricos (a teoria da história e a história da historiografia), ganharia muito ao incorporar o debate sobre a produção do conhecimento alicerçada aos “corpos geopolíticas” oriunda da tradição decolonial, da filosofia latino americana/caribenha ou/e pensamento afrodiaspórico (principalmente em Quijano, Dussel, Lugano, Wynter, Glissant e outros). Importante dizer também que a crescente importância dessas questões na escrita da história não se dá por um movimento unilinear da universidade para a sociedade, mas em grande medida acontece o contrário: são os movimentos sociais (principalmente o movimento negro) que têm trazido problemáticas que eram

¹⁴ Para não ser injusto é importante mencionar os esforços recentes de Maria da Glória de Oliveira nesse sentido, ver: OLIVEIRA (2018). Allan Kardec Pereira (2021), têm feito também um esforço importante de compreender a história indisciplinada em uma historicidade de mais longa duração e por meio de uma chave afrodiaspórica e afropessimista que passa por autoras como Hortense Spillers e Saidiya Hartman (2021). Ver também o capítulo I deste livro dedicado ao afropessimismo (2021).

¹⁵ AVILA (2019) menciona também alguns outros fatores fundamentais da crítica ao cânone e sua disciplinarização: “(...) é fundamental também colocarmos o cânone da disciplina sob escrutínio. Antes de pensar a história da historiografia como uma série de “escolas” ou “revoluções”, cristalizando determinados momentos em detrimento de outros, em que o conhecimento histórico foi se expandindo constante e teleologicamente em direção a estágios verdadeiramente científicos, deveríamos, como questão pedagógica fundamental, questionar os meios pelos quais tais cânones foram constituídos, seus efeitos políticos e as concepções de história que ensejam. Em outras palavras, o que está dentro e o que está fora do cânone? Quais são os autores e autoras privilegiadas e quais posições teóricas são normatizadas como “histórias de verdade”? Quais as críticas possibilitam e quais impedem? Quais exclusões são explícitas e quais são implícitas? Quais tradições reafirmam e quais ocultam? Quais lugares são naturalizados? E, por fim, quais práticas daí derivam? Ainda que pareçam óbvias, estas indagações podem desestabilizar as operações disciplinares de canonização, que tentam ocultar suas origens no chão mundano das disputas políticas inerentes à disciplina (sua historicidade) para se apresentarem como sendo o resultado “natural” do seu desenvolvimento interno” (AVILA, 2019, p. 27-28).

até então dificilmente consideradas como relevantes no interior dos espaços intelectuais, acadêmicos e institucionais como um todo.

Uma ética da historicidade – voltada para uma radical pluralidade do tempo e confrontadora das imagens hegemônicas produzidas pela história disciplinar – têm em conta que uma abordagem à fundo na “diferença” não é meramente produto e uma “concessão” benevolente de uma certa intelectualidade, predominantemente branca e da elite, que só muito recentemente se volta para estes temas, posto que historicamente quem têm feito uma “história à contrapelo” e confrontado o “cortejo triunfal” daqueles que “não tem cessado de vencer” são mesmo aqueles que foram e são sistematicamente derrotados e através de uma leitura crítica desta derrota são capazes de despertar a “centelha da esperança” que irrompe o tempo “vazio e homogêneo” da história disciplinar.

3. Cânones literários destituídos e a emergência de “sensibilidades descolonizadas”

O pensamento literário tem sido constituído pelas ideias de tradição e universalidade, ambas sustentando, historicamente, a constituição dos cânones. No caso das literaturas que pertencem às nações marcadas pela colonialidade, como é o caso da brasileira, tal constituição responde à dinâmicas que apontam para a uma política ostensiva de silenciamento – marca predominante de nossas letras. Há muito tempo tem-se falado que os elementos que formalizam os cânones são de fato externos ao literário (JARA e TALENS, 1987), apontando para aspectos de origem política e social e a conceitos que buscam preservar hierarquias de ordem questionável, como, para ficar inicialmente com apenas um exemplo, a ideia de centro se sobrepondo à ideia de margem.

Compondo os exercícios radicais de descolonização epistêmica, a contemporaneidade tem assumido a possibilidade de pensar por outras vias,

destituindo a inevitabilidade do cânone a partir de reflexões sobre a estatuto filosófico do autor; sobre a ideia de valor estético como algo previamente definido e estanque; sobre a noção de pluriversalidade (RAMOSE, 2011) em contraponto ao restritivo universal, que sempre mimetizou particularidades no campo do *poder falar*. A pergunta de Foucault, “o que é um autor?” hoje solicita outros caminhos, dos quais emergem novas perguntas – talvez até mais difíceis – as quais não se pode mais ignorar.

A crítica literária contemporânea não se pode mais furtar de espelhos transdisciplinares e transdiscursivos, bem como a ideia de autor começa a ser desnaturalizada como matriz enunciativa única de homens, brancos, heterossexuais, urbanos, socialmente bem posicionados. Disso decorre outras significações sobre o “pacto de referencialidade implícita”, rompendo o acordo tácito que tem tornado natural *imaginar* o autor sob os pressupostos coloniais que regem sua configuração.

O pensamento afrodiásporico emana “sensibilidades descolonizadas” (HALL, 2006, p. 318) forjadas para além dos cânones e com ele rompendo. Outros cânones são possíveis? Ou a lógica de canonizar é, em si, delimitadora? Perguntas como estas têm sido erigidas como resultado de um tempo que provoca os lugares comuns e as certezas tradicionais. Mas, para além das respostas, o cânone não é mais um lugar insuspeito e incontornável, posto que o silenciamento constitutivo que o define tem sido confrontado com presenças que modificam a cena basilar da homogeneidade.

Uma *literatura pluriversal*, na qual a ideia de valor estético não pressupõe, *a priori*, hierarquia entre negros e brancos, mulheres e homens, centro e periferia, entre outras declinações, opera descentramentos no cânone e nos seus pilares constitutivos, possibilitando novos arranjos críticos. Esses arranjos, contudo, ultrapassam aquilo que seria o campo

específico da literatura, pois não apenas apontam para outro exercício de imaginação histórica, dado que as temporalidades imbrincadas com o silenciamento sistêmico agora se abrem à emergência do *afropresentismo* e do *afrofuturismo*; como também provocam dissidências na representação de engrenagens em interação na sociedade, ofertando às ciências sociais materiais mais complexos de análise. Além disso, a inscrição da autoria negra na literatura altera primordialmente o estatuto filosófico do autor, pois, entre outras camadas de observação, complexifica as noções de primeira pessoa do singular e de terceira pessoa do plural, dado que a noção de “eu” é constantemente atravessada por um “nós”, que não o dilui, ao contrário, o perscruta criticamente, visto que solicita muitas vezes não apenas a matriz da ancestralidade, mas também a dimensão da experiência histórica coletiva. As concepções de indivíduo e de sujeito, portanto, passam a ser confrontadas sob novas bases filosóficas.

Cânones também imputam nas literaturas outra concepção deveras questionável, e que encontra no momento presente uma visível potência de dissolução: a ideia de valor estético como elemento imutável. Historicamente a perspectiva da existência de “altas literaturas” em detrimento de “literaturas menores” tem organizado as obras consideradas “universais” a partir de caracteres valorativos que parecem emergir da própria natureza, ocultando que todo valor estético é definido em um campo de poder que invariavelmente corresponde à interação entre a série literária e a série social. A ideia fechada de valor estético manteve por muito tempo a produção literária de autores negros, periféricos, mulheres e africanos à margem do próprio estatuto de literatura, exigindo de escritas muito diversas correspondências com o mesmo Narciso de sempre. Estes aspectos, contudo, estão desde muito tempo em franco debate, revelando de forma

mais contumaz os contornos políticos que se embrenham nas escolhas estéticas, pois mesmo a estética pode ser examinada à luz de contextos de disputa por sentidos.

O tempo presente é um tempo de revide, e possui suas próprias complexidades. Acima de tudo, é um tempo em que as vozes no mundo público de circulação de textos têm se tornado mais diversas e menos transparentes. A luta contra o apagamento sistêmico em torno da voz e pensamento negro, afrodiaspórico e contracolonial está produzindo, neste momento, um futuro mais aberto e menos europerspectivado. Neste livro buscamos nos juntar a este coro, desejando contribuir para a expansão do debate e para ampliar as clareiras no pensamento crítico.

Os textos aqui publicados correspondem, em diferentes abordagens e perspectivas, aos pressupostos acima esboçados. Na primeira parte do livro, com ênfase no debate historiográfico, existem dois eixos fundamentais. De um lado temos textos preocupados com a reflexão epistemológica oriunda de intelectuais, grupos e movimentos negros. O outro eixo tem como principal elaboração a reconstrução de trajetórias intelectuais e projetos institucionais de agentes negros.

No texto que abre a I parte do livro “A condição sem análogo da anti-negridade: uma introdução ao Afro-pessimismo”, de Allan K. Pereira, temos uma análise sistemática dos significados e temas da corrente intelectual afrodiaspórica afro-pessimista, trazendo um levantamento bibliográfico preliminar e introdutório bastante inédito em língua portuguesa. Em seguida no texto de Gabriel Gonzaga “Diáspora, imaginação histórica e temporalidade: reflexões sobre a obra de Paul Gilroy”, há um esforço por conectar os debates de Gilroy com temáticas próprias do

campo da teoria da história, esboçando as suas diversas contribuições para pensar não só a diáspora, mas uma noção de temporalidade. Luis Thiago Freire Dantas em “O avesso do mesmo lugar”: O colonialismo como platonismo para o outro” analisa o samba-enredo “História para ninar gente”, da Estação Primeiro da Mangueira de 2019, por meio de sua leitura crítica ao colonialismo de um ponto de vista afrodiaspórico, revivendo os argumentos quilombistas que estão subjacentes à esta narrativa. Em “Exu e a Diáspora Negra: Intelectualidade e a epistemologia das encruzilhadas” Pablo de Oliveira Mattos esboça a importância da noção de Diáspora Negra (tanto como perspectiva e experiência) enquanto instrumento analítico, dando ênfase particular a trajetória de George Padmore como exemplar dos trânsitos diaspóricos, marcados pela polifonia, diferença e ambivalência. Fernando de Sousa Baldraia encerra esse primeiro eixo da primeira parte, voltada para as epistemologias negras, com o texto “A longué durée de Braudel ou a “luz branca unitária da História”, elaborando uma análise crítica a leitura braudeliiana do tempo por meio da perspectiva afrodiaspórica dos estudos raciais.

Um segundo eixo da primeira parte deste livro constitui-se de análises sobre trajetórias e projetos intelectuais de indivíduos ou coletividades. Em “Raça História e projeto modernizador em São Paulo: a história negra como repertório de luta antirracista nas décadas de 1920 e 30” João Paulo Lopes explora como por meio de uma indiciosa operação, nos anos 20 e 30 do século XX, o negro foi excluído da identidade paulista, explorando como esse processo foi confrontado na imprensa, associativismo e ativismo negro, reivindicando o seu protagonismo por meio de uma verdadeira disputa pelo passado histórico. Elaine Ventura em “Édison Carneiro e as religiões de matrizes africanas no Brasil: uma história de mestiçagem (1930 a 1961)”, explora a trajetória intelectual de Édison Carneiro, dando ênfase as respostas deste intelectual baiano aos debates sobre

mestiçagem nos anos 1930-60. No texto a seguir “Lélia Gonzalez: contribuições para compreensão de representações racializadas na sociedade brasileira”, Luciano Magela Roza e Isis Silva Roza estudam as contribuições teóricas e epistemológicas da intelectual carioca Lélia Gonzalez para o estudo do “racial”, dando ênfase na sua contribuição para o estudo das mulheres negras. Camille Johann Scholl em “Léopold Senghor: Projetos Políticos, visões sobre a história” perscruta através da obra “Um caminho do socialismo” as diferentes articulações da narrativa da história com a construção da nação no contexto da África negra, por meio de uma chave humanista. O texto “O caminho dos ancestrais” de Nuno Gonçalves: reflexões decolonizantes para a história”, de Lucas Santos Café e Thiago Alberto Alves dos Santos, que encerra a primeira parte do livro e estabelece uma ponte entre literatura e história, há uma análise da produção do poeta cearense e historiador Nuno Gonçalves, analisando-a como uma leitura à contrapelo da história hegemônica.

Na segunda parte do livro a discussão se organiza em torno da literatura. Em um primeiro momento, os artigos estão centralizados na análise de literatas negras brasileiras, africanas e afroamericanas; em um segundo momento, os textos apontam para leituras mais amplas e sistêmicas acerca dos mecanismos e processos de escrita, referenciando um horizonte muito rico de questões. Seguindo essa ligeira divisão, o texto 11, “O que cabe na palavra solidão?”, de Bruna Louize Miranda Bezerra Cassiano, adentra o universo subjetivo e sensível de Carolina Maria de Jesus, abordando a solidão como experiência transversal em sua vida. Depois, em “Cidadã de segunda classe: a experiência diaspórica no romance de Buchi Emecheta”, Livia Verena Cunha do Rosário, discute a maneira pela qual o conceito de “cidadã de segunda classe” influencia a experiência diaspórica da personagem Adah, no romance da autora nigeriana. Na sequência, em “Maternidades negras: aspectos de ruptura e estratégias de sobrevivência

nas escrituras de Maya Angelou e Conceição Evaristo”, Josinéia Chaves Moreira adentra o tema das maternidades analisando as ressignificações da representação de maternidades negras a partir dos operadores teóricos de escrituração e interseccionalidade. Em “Nas águas do rio: o devir de Ponciá Vicêncio”, Roberta de Araújo Lantyer Duarte pensa a “diáspora íntima” (ONAWALE, 2011) da personagem Ponciá Vicêncio, desde a sensação de “vazio”, que é pura dor, quando a personagem se sente “nada”, passando pelo estado de “banzo” (NUNES, 2018), até o que ela chama de devir-rio.

Abrimos o segundo eixo literário com o texto de Jucimar Cerqueira dos Santos, “O analfabetismo entre os censos e a literatura, entre o império e a república”, cujo objetivo é discutir a relação entre as movimentações de combate o alto índice de analfabetismo brasileiro, apontado nos censos de 1872, 1890 e 1920, e a repercussão que teve em obras literárias que analisaram especificamente, ou abordaram em alguma medida, essa temática. Em “Intelectuais negras diaspóricas: vozes de assentamento e ancestralidade negro-africana”, Cristian Souza de Sales, mergulha numa discussão acerca da práxis de intelectuais negras diaspóricas assentada na ancestralidade negro-africana. A partir de aspectos da produção poética de Lívia Natália e Paula Melissa (Mel Adún), evidencia que os versos assentados na ancestralidade negro-africana in(corpo)ram elementos simbólicos, os quais reverenciam a deusa das águas doces, a orixá feminina Osun. Na sequência, Mirian Cristina dos Santos apresenta o texto “Intelectuais negras: corpus/corpo em movimento”, no qual considero um *corpus* em trânsito dentro de um processo de duplo movimento, ponderando tanto a necessidade de a teoria literária abranger novas produções, quanto a premente conquista de novos espaços pelas escritoras negras, a partir de um processo longo e contínuo de aquilombamentos. Já Adélia Mathias, no artigo “Escritoras afro-brasileiras e a produção contista contemporânea”,

apresenta um panorama das autoras negras brasileiras que escrevem contos, atualizando o debate a partir da forma. Em “Colonialidade e feminismo: a personagem feminina na colonialidade do poder e do saber”, Maria Aparecida Cruz de Oliveira aborda a obra das autoras Ana Maria Gonçalves e Conceição Evaristo analisando personagens femininas que, ao problematizar a colonialidade de gênero e pensar um feminismo negro coerente, refletem acerca das disputas de discursos e narrativas no contexto brasileiro. Por fim, Laila Correa e Silva fecha o livro com o artigo “Escravidão e abolicionismo na literatura de autoria feminina no século XIX brasileiro”, traçando um breve panorama no qual aborda as principais obras de autoria feminina no Brasil dedicadas ao tema da escravidão, salientando a aproximação da autoria feminina com o abolicionismo.

*

Agradecemos a contribuição de todos para a constituição deste livro, que certamente será de grande valia não só para os estudiosos no campo dos estudos afrodiaspóricos, raciais e decoloniais, mas também para o campo historiográfico e literários (e suas intersecções) aos quais problematizamos ao longo desta apresentação e seleta de textos. Desejamos uma boa leitura e esperamos que este seja o primeiro de muitos outros livros do selo *edições RTH* ao qual este livro inaugura.

Boa leitura!

Referências

ARAUJO, Valdeí Lopes; Rangel, Marcelo de Mello. **Apresentação** - Teoria e história da historiografia: do giro linguístico ao giro ético-político. **História da Historiografia**, Ouro Preto, n. 17, abril, 2015, p. 318-322.

ASSUNÇÃO, Marcello Felisberto Moraes; SOUSA, F. S. B.; OLIVEIRA, F. A.; PEREIRA, A. K.; GENEROSO, L. M. A. (Orgs.). **Dossiê: intelectualidades negras e a escrita da história. Revista de Teoria da História**, v. 22, 2019, p. 5-17.

ASSUNÇÃO, Marcello Felisberto Moraes. Uma analítica goesa da colonialidade no ensaio *The denationalisation of goans (1944)* de Tristão Bragança Cunha. In: BENTO, Luiz Carlos (Org.). **Desafio e possibilidades da Teoria da História no século XX**. Vitória: Milfontes, 2020, p. 303-330.

AVILA, Arthur Lima. **“Povoando o presente de fantasmas”**: Feridas históricas, passados presentes e as políticas do tempo de uma disciplina. **Expedições: Teoria & Historiografia**, v. 7, n. 2, agosto-dezembro, 2016, p. 189-209.

AVILA, Arthur Lima. **(In)disciplinando a historiografia**: do passado histórico ao passado prático, da crise à crítica. **Revista Maracanan**, Rio de Janeiro, n. 18, jan./jun. 2018, p. 35-49.

AVILA, Arthur Lima. O que significa indisciplinar a história?. In: AVILA, Arthur Lima; NICOLAZZI, Fernando; TURIN, Rodrigo (Orgs.). **A História (in)Disciplinada: Teoria, ensino e difusão de conhecimento histórico**. Vitória: Editora Milfontes, 2019, p. 16-41.

BARBOSA, Ana Carolina. **Precisamos falar sobre o lugar epistêmico na teoria da História**. **Revista Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 10, n. 24, abr/jun. 2018, p. 88-114.

BARBOSA, Muryatan S. **Pan-africanismo e teoria social**: uma herança crítica. *África*, São Paulo, v. 31-32, 2011/2012.

BARBOSA, Muryatan S. **A razão africana**: um apanhado consistente sobre a produção de intelectuais negros ao longo do século XX. São Paulo: Todavia, 2020.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História (1940). In: **Magia e técnica, arte e política**. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-232.

BERNARDINO-COSTA, Jorge; GROSGOUEL, Ramón; MALDONADO-TORRES, Nelson (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

BERNARDINO-COSTA, Jorge. **Caliban e o Atlântico Negro**: conexão entre intelectuais negros do Brasil e Caribe. **Contemporânea**, v. 7, n.2, 2017, p. 465-482.

BERNARDINO-COSTA, Jorge. **Decolonialidade, Atlântico negro e intelectuais brasileiros**: em busca de um diálogo horizontal. **Revista Sociedade e Estado**, v. 33, 2018, p. 119-137

BERNARDINO-COSTA, Jorge; GROSGOUEL, Ramón; MALDONADO-TORRES, Nelson (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

CALDAS, Pedro Spinola Pereira. **As dimensões do historicismo**: um estudo dos casos alemães. **OPSI**, v. 7, n. 9, jul-dez, 2007, p. 47-66.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Al margen de Europa**. Barcelona: Tusquets Editores, 2008.

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. **O Pensamento Africano Sul-Saariano. Conexões e paralelos com o pensamento Latino-Americano e o Asiático (um Esquema)**. Brasil, São Paulo, Clacso - EDUCAM, 2008.

FALCON, Francisco José Calazans. **Historicismo**: antigas e novas questões. **História Revista**, 7 (1/2): jan./dez., 2002, p. 23-54.

FONTANA, Josep. **Europa ante al espejo**. Barcelona: Crítica, 1994.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

- GLISSANT, Édouard. **El discurso antillano**. Habana: Casa de las Américas, 2010.
- GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, n. 92, 93 (jan./jun.), 1988, p. 69-82.
- GROSGOUEL, Ramón; BERNARDINO-COSTA, Jorge. **Decolonialidade e perspectiva negra**. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, janeiro/abril, 2016, p. 15-24.
- GROSGOUEL, Ramón. **A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI**. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n.1, 2016, p. 25-49.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Tradução de Adelaine La Guardia Resende [et al]. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. **A itinerância das ideias e o pensamento social africano**. Anos 90, Porto Alegre, v. 21, n. 40, 2014 (somente pgs. 195-206).
- IGGERS, Georg G. **Historicism: The History and meaning of the term**. *Journal of The History of Ideas*, v. 56, n. 1 (Jan.), 1995, p. 129-152.
- JARA, René, TALENS, Jenaro. “Comparatismo y semiótica de la cultura: función de la críticas y recanonización”. *Eutopias: teorías/historia/discurso*. 2- 3 (3), 1987: 05-17
- KOSELLECK, Reinhard. **Estratos do tempo: Estudos sobre História**. Rio de Janeiro: Editora PUC-RJ, 2014.
- MACEDO, José Rivair. **O pensamento africano no século XX**. São Paulo: Outras expressões, 2016.
- MARTINS, Estevão de Rezende. **Historicismo: Tese, Legado, Fragilidade**. *História Revista*, 7 (1/2): jan./dez., 2002, 1-22.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009, p. 337-382.

MIRANDA, Fernanda Rodrigues de. “Corpo de romances de autoras negras brasileiras (1859-2006): posse da história e colonialidade nacional confrontada”. Tese de doutorado, **Universidade de São Paulo**, 2019.

NICODEMO, Thiago Lima; PEREIRA, Mateus Henrique de Faria; SANTOS, Pedro Afonso Cristovão. **Historiografias periféricas em perspectiva global ou transnacional: eurocentrismo em questão**. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 60, 2017, p. 161-186.

QUIJANO, Aníbal. **Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina**. **Estudos Avançados** 19 (55), 2005, p. 9-31

OLIVEIRA, Maria da Glória. **Os sons do silêncio: interpelações feministas decoloniais à história da historiografia**. **História da Historiografia**, v.11, n. 28, 2018, p. 104-140.

PADILLA, Guillermo Zermeño. **História, experiência e modernidade na América ibérica, 1750-1850**. **Almanack Braziliense**, n. 7, 2008, p. 5-25.

PEREIRA, Allan Kardec. **Escritas insubmissas: indisciplinando a História com Hortense Spillers e Saidiya Hartman**, 2021. Artigo no prelo.

RAMOSE, Mogobe. **Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana**. Tradução Dirce Eleonora Nigro Solis, Rafael Medina Lopes, Roberta Ribeiro Cassiano. **Ensaio Filosóficos**, v.4, pp. 06-25, 2011.

RANGEL, Marcelo. **A urgência do ético: O Giro ético-político na teoria da história e na história da historiografia**. **Ponta de Lança**, São Cristovão, v. 13, n. 25, jul.-dez., 2019, p. 26-46.

TRAPP, Rafael Petry. **História, raça e sociedade**: Notas sobre descolonização e historiografia brasileira. **Revista de Teoria da História**, Goiânia, v. 22, n. 2, 2019, p. 52-78.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado**: o poder e a produção da história. Curitiba: Huya, 2016.

SETH, Sanjay. **Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva?**. **História da Historiografia**, Ouro Preto. Número 11. abr. 2013. 173-189.

VARELLA, Flávia et al. (orgs.). **A dinâmica do historicismo: revisitando a historiografia moderna**. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008

WYNTER, Silvia. **Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom**: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument. **CR: The New Centennial Review**, v. 3, n. 3, 2003, p. 257-337.

O que cabe na palavra solidão?

*Bruna Louize Miranda Bezerra Cassiano*¹

1. Acolher a palavra, reter seus mistérios

*Quando eu morder
a palavra
por favor,
não me apressem,
quero mascar,
rasgar entre os dentes,
a pele, os ossos, o tutano
do verbo,
para assim versejar
o âmago das coisas.
Conceição Evaristo*

A noite surge e as estrelas ocultam-se sobre o olhar noturno de Carolina Maria de Jesus na favela do Canindé, na década de 1950. Nesse instante, as luzes celestes permanecem escondidas e do seio dessa escuridão irrompe o lamento de uma mulher negra disposta no interior do seu barraco. “A favela é o quarto das surpresas” (JESUS, 2014, p. 51), a sobrevivência é incerta. Mas, no silêncio de uma fortaleza erguida cotidianamente, envolta em solidão, Carolina resiste, escreve e gera vidas.

Os filhos dormem embalados em sonhos famintos, velados por uma mãe que rememora as dores de um dia de fome e desespero. Enquanto é

¹ Mestre em Literatura e Cultura pela Universidade Federal da Bahia. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6884909692055144>. Identificador do ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9230-3241>. bruna.lmbcassiano@gmail.com.

assombrada ora pelo medo da morte, ora pela vontade de convidar suas crianças para suicidarem-se junto a ela, Carolina curva-se sobre um diário feito de folhas encontradas nos lixos da capital de São Paulo e nele imagina passagens para outras dimensões, recria-se, faz grafias de fugas e, aos poucos, afasta a possibilidade do fim da existência.

No “quarto de despejo”, abriga-se uma mulher sensível, que só revela sua fragilidade quando enreda às páginas do seu diário os acontecimentos do dia transcorrido: “Eu hoje estou triste. Estou nervosa. Não sei se choro ou saio correndo sem parar até cair inconsciente. É que hoje amanheceu chovendo. E eu não saí para arranjar dinheiro. Passei o dia escrevendo.” (JESUS, 2014, p. 41). O diário é o único espaço de escuta. Nele, Carolina reiteradamente despeja a escrita da experiência, revelando a força de um corpo inserido em uma situação-limite, exausto, mas que dificilmente cede. O diário, às vezes, é lugar de cura.

Neste mesmo quarto, faz escuro, mas palavras me guiam. As palavras de Carolina Maria de Jesus carregam o poder das luminescências e nos ajudam a caminhar no breu da vida, que se alastra dentro e fora de nós. Por ora, há uma palavra que se esconde entre tantas outras a denotarem a sua condição enquanto mulher negra. Essa palavra não é mencionada em *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, a primeira de suas obras a ser publicada na década de 1960. No entanto, parece estar à minha espreita, ora desvirtuando-me, ora me convidando a retê-la entre as mãos. Solidão. Compomos um jogo de captura fugidia e talvez não seja possível compreendê-la agora, porque quando chego perto, ela se faz poeira, partícula minúscula, e se aparta do meu entendimento. O que cabe na palavra solidão?

Instigada pela vontade de reter-lhe e de conhecer seus significados, decompomo suas partes. Quero mastigar a palavra e sentir o seu gosto, criar um atrito entre a matéria de sua composição e a minha pele para

conhecer sua magnitude, sua textura, seus impactos, como diz Conceição Evaristo (2017) no poema “Da calma e do silêncio”. É preciso ressaltar que esta escrita é movida por uma “urgência de corpo” (EVARISTO, 2007). É mobilizada pela urgência de um corpo negro cuja existência vincula-se também à solidão. Por isso o desejo, a ânsia de saber, confundem-se com objetivo de pesquisa; o corpo funde-se ao *corpus* analítico, pois compreender a solidão escrita de Carolina Maria de Jesus significa aproximar-me do entendimento das solidões das mulheres negras que me circundam; implica chegar perto da compreensão das nossas travessias e da forma como nós nos conectamos e nos organizamos, mesmo dispersadas pelas violências da diáspora africana.

Em boa parte dos trabalhos que li sobre a escrita dos diários de Carolina Maria de Jesus, a palavra solidão é mencionada. Apresenta-se, nesses textos, como um fenômeno que não se descola da fome, do abandono, da revolta, características inerentes à condição de existência enfrentada pela autora de *Quarto de despejo* (1960) e *Casa de Alvenaria* (1961). No entanto, poucos são os estudos a se debruçarem especificamente sobre a força da solidão na vida e na escrita dessa mulher e, quando o fazem, não se detêm efetivamente sobre as significações e os diferentes atravessamentos do Eu solitário assumido por Carolina em seu primeiro diário publicado.

A princípio, tendo como base a materialidade (CANDIDO, 1980) do texto literário de Carolina Maria de Jesus, busco apreender neste trabalho a solidão como uma categoria de análise fecunda, abandonando a cosmovisão “universal” de solidão que diz ser esse fenômeno um aspecto próprio da existência humana. Mulheres negras não se encaixam nessa pretensa universalidade, pois a supremacia branca permanece relutante frente ao reconhecimento de nossa humanidade. Com base nisso, exploro diferentes fatores que moldam as subjetividades de pessoas negras em sociedade,

tendo como foco as “memórias do despejo”, histórias da vida de Carolina na companhia de sujeitos pobres e migrantes, grande parte da classe trabalhadora, que se aglomeravam em instalações precárias onde atualmente é localizada a Marginal Tietê, em São Paulo.

Por meio da escrita, Carolina Maria de Jesus diluía as paredes do recinto onde um amontoado de existências desprezadas se recolhia; tornava visível um problema criado por uma sociedade racialmente dividida, estratificada em classes, algo geralmente disposto fora do campo de visão das classes dominantes, largado aos porões. O primeiro despejo do povo negro foi nos porões dos navios negreiros; a primeira pegada deixada por nossos ancestrais em uma terra até então inóspita marcou o início de um ciclo onde africanos e afrodescendentes eram lidos como existências inferiores, fadadas a habitar as margens.

A obra *Quarto de despejo* atualiza a solidão fundante vivida por pessoas negras vítimas do tráfico transatlântico e do consequente processo de escravização. Na escrita de Carolina, essa solidão ganha novos contornos à medida que relata as memórias de centenas de vidas desassistidas a pulsar uma mínima distância uma da outra, sobrevivendo em um espaço onde não havia privacidade nem segredos, dado à proximidade dos barracos e dos corpos amontoados na favela. Essa era a matéria da escrita de Carolina Maria de Jesus, cuja subjetividade somava-se às subjetividades dos moradores da favela do Canindé, lugar onde morava durante a produção do diário:

Abri a janela e vi as mulheres que passam rápidas com seus agasalhos descolorados e gastos pelo tempo. Daqui a uns tempos estes palitol que elas ganharam de outras e que de há muito devia estar num museu, vão ser substituídos por outros. É os políticos que há de nos dar. Devo incluir-me, porque eu também sou favelada. Sou rebotalho. Estou no quarto de despejo, e o que está no quarto de despejo ou queima-se ou joga-se no lixo. (JESUS, 2014, p. 48).

Nesse sentido, um aspecto da solidão se sobressai. Podemos pensar em uma forma de solidão compartilhada por todas as vidas à margem, existências descartáveis, segundo uma ordem política soberana. A exclusão social estreitava os laços entre Carolina e os seus vizinhos, sendo isso um dos efeitos da *necropolítica* (MBEMBE, 2016), uma forma contemporânea que subjuga a vida ao poder da morte. De acordo com um necropoder, a favela podia ser vista como um “mundo sem espaço; os homens vivem uns sobre os outros. [...] é uma cidade com fome, fome de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz.” (FANON, 1991, p. 39 *apud* MBEMBE, 2016, p. 146).

Logo, essa solidão vai além da expressão do Eu solitário de Carolina Maria de Jesus devido à forte presença de um coletivo de vidas solitárias, desamparadas, presente nas páginas do diário entre as suas memórias. O fenômeno da solidão aparentava fundar a existência da narradora e de todos aqueles que a cercavam, articulando as violências do racismo, do capitalismo, do cisheteropatriarcado e do etarismo, elementos que Carla Akotirene (2018) elenca ao discutir o que é interseccionalidade. Por essa razão, é necessário investigar o que constitui essa forma específica de ser só compartilhada entre corpos negros e manifestada nas “escrevivências” (EVARISTO, 2007) de Carolina.

Antes de tudo, é preciso atentar para uma possível base do fenômeno. Não basta explorar a superfície do solo dessas memórias, memórias do despejo. Nesta conjuntura, é oportuno mergulhar na palavra solidão, revisitando os seus significados, atritando diferentes perspectivas para compreender a razão de essa palavra, quando pensada segundo uma perspectiva geral, não contemplar devidamente as existências de mulheres negras e de homens negros cujas trajetórias de vida assemelham-se à trajetória de Carolina Maria de Jesus. Afinal, cabemos nessa palavra?

2. Tatear a palavra, atritar suas lacunas

Vivemos sob a força dos afetos, de transformações externas que nos fazem objetos de determinadas estruturas sociais, políticas, culturais e econômicas. Todavia, sobre essas estruturas também agimos. No tecido da vida, nossos corpos dispõem-se em jogo de construção mútua: circunstâncias específicas nos moldam à medida que também somos sujeitos, agentes, capazes de criar e de modificar tais circunstâncias. Mas, até que ponto? Quando um corpo negro resistente a um conjunto de práticas que historicamente visaram aniquilar sua humanidade se completa? Como er-guer-se sobre a égide da violência colonial que não cessa, apenas atualiza-se com o passar dos tempos?

Fomos moldados sob uma lógica que visava nos estancar no próprio corpo. Mas a resistência do povo negro, que sobrevive utilizando o resgate da memória e a ressignificação das próprias dores como ferramentas de re-vide, nos mostra que somos *devir*. Acessando as memórias da escritora negra Carolina Maria de Jesus em *Quarto de despejo*, essa manobra aparece com nitidez. Em seu diário, observamos as mutações de um corpo que nunca estanca, sendo possível reconhecer transformações constantes na forma como a também narradora percebia o próprio corpo e expressava a força dos afetos sobre ele. Por meio da escrita, essa mulher negra deixava de ser unicamente objeto de um destino imposto por uma sociedade racista e estratificada em classes na década de 1950, na capital de São Paulo, tornando-se sujeito da própria enunciação, de sua própria existência.

Entre a fome, o medo, a angústia e a insurgência, dentre outros afetos que orbitam a narrativa, a solidão comunicou-se comigo desde o instante em que encontrei Carolina. Há alguns, anos, dedico-me ao estudo dessa solidão e, logo nas minhas primeiras leituras, há cada dia retratado no diário, eu suspeitava de reincidência desse afeto retratado por Carolina,

tendo em vista que ele se mostrava sobre diferentes aspectos e marcava a sua carne e a sua escrita sempre. Tragar a vida no corpo, verter as memórias da pele em palavras. Era esse o movimento diário que dava força e forma à escrita da solidão de Carolina. No gesto da escrita, a vida envolvia-se.

Logo entendi a urgência de saber do sumo dessa escrita, do que escorria nas páginas de *Quarto de despejo*, narrativa atenta à recomposição da vida. Mas no gesto de refazer o vivido, uma palavra não era dita, embora estivesse embotada na retratação dos olhares e dos afetos lançados sobre a pele de Carolina Maria de Jesus. A solidão dela camuflava-se na negrura dos traços que compunham seu corpo e a sua escrita. O corpo e o diário de Carolina eram redutos de solidão, um fenômeno capaz de suplantar a matéria que nos constitui fisicamente e se alojar em nossas subjetividades e, por conseguinte, em nas nossas produções escritas. Da carne, se faz o verbo. Nossos corpos afetados sempre foram importantes instrumentos de conhecimento, de afloramento de ideias e de conceitos e, por essa mesma razão, seguimos lutando contra o silenciamento colonial, que almeja nos restringir, limitando a nossa humanidade.

Um dos grandes incômodos que senti pesquisando a solidão foi a constatação de que as discussões hegemônicas que esboçam uma possível origem, uma condição de emergência para o recrudescimento desse fenômeno na vida humana, não contemplam a brutal desumanização de mulheres negras e de homens negros desde a colonização e o consequente processo de escravização, cujos efeitos perduram. De acordo com Mbembe (2016, p. 12), o tráfico atlântico, entre século XV e o século XIX, transformou pessoas originárias da África em objetos, mercadorias, moeda, aprisionando-as no “calabouço das aparências”. Tamanha violência tornou visível um limite, uma distância entre as compreensões do ser que não abarcavam existências negras.

Em busca da captação do ser solitário de Carolina Maria de Jesus em sua escrita, vi-me situada em uma fenda, entre dois polos de compreensão: o “universal” e o desconhecido. Como encurtar as distâncias, escapar do cerceamento causado pelo racismo e pelo epistemicídio sem me perder dentro dessa fenda epistemológica? Questionava-me. Tempos depois, pensei que talvez não fosse viável ligar esses dois continentes, estabelecer pontos de contato, mas sim tornar evidente o abismo que os separam, detendo-me sobre as feridas causadas em corpos desumanizados em detrimento da lógica colonial empenhada pelo pensamento europeu. Descobrir novas rotas de análise é preciso.

Dentro de uma perspectiva fenomenológica-sociológica, a solidão, termo que etimologicamente origina-se do latim *solitudinem*, *solus*, e se refere à qualidade de alguém desacompanhado, solitário, único (CUNHA, 2001), é vista como um “fenômeno intersubjetivo” (SCHUTZ, 1979), pois é por intermédio do contato com outras pessoas, interpretando as suas especificidades, que podemos experimentar a solidão ou a “não-solidão”, tendo em vista o fato de as relações interpessoais poderem ser tanto falhas quanto bem-sucedidas, segundo o filósofo alemão Martin Heidegger (2012). A solidão é aparente no tecido social segundo essa concepção, reconhecida e experimentada entre todos nós. Mas por que razão a solidão de corpos negros, subalternizados pelo racismo, parecia não se enquadrar? Como pensar na aparência da solidão de corpos invisibilizados na sociedade?

Acontece que as compreensões ontológicas de “ser para-o-outro”, de Hegel (1988), de “Ser-si-mesmo” e “ser-com”, de Heidegger (2012), existem, mas dentro de um paradigma de mundo branco. Uma ontologia nesses moldes “torna-se irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada”, uma vez que esse ramo da filosofia, tal como é estruturado, “não nos permite compreender o ser do negro. Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco.” (FANON, 2008, p. 104). A

alteridade, o outro, segundo o pensamento europeu, se estabelece de acordo com uma presença mútua: o homem branco reportando-se a ele mesmo. Ser negro é diferir.

Nesses termos, parece haver um desvio existencial na maneira como pessoas negras são concebidas. Quando pensamos na construção de nossas identidades e no estabelecimento da vida em sociedade, sobressai-se a ideia de que precisamos nos confirmar não só para os nossos “semelhantes”, isto é, para pessoas negras em condições análogas às nossas, que, de alguma maneira, sofreram os efeitos do racismo e das de violências que o atravessam. Antes disso, precisamos nos reportar a uma alteridade que é branca, cujo olhar lançado às nossas existências, em muitos casos, ainda nos confina no “calabouço das aparências” a que Achille Mbembe (2016) se refere ao discutir sobre o “devir-negro” no mundo.

Tal compreensão reforça a compreensão de que “o racismo cotidiano aprisiona o *sujeito negro* em uma ordem colonial que o força a existir apenas através da presença alienante do *sujeito branco*” (KILOMBA, 2019, p. 227, grifos da autora). Estar preso a uma singularidade alienante, trajar na pele o exotismo, percebendo-se só em um mundo tomado por um sistema de referências em que jamais se está contemplado, é o que sustenta a ideia de uma solidão capaz de fundar a existência de pessoas negras, aspecto atestado na escrita da solidão de Carolina Maria de Jesus, que na própria metáfora que dá título à sua primeira obra explicita a experiência do não-lugar, de ser o avesso da civilização. A narradora, assim como as demais personagens negras da obra, estava presa em quadro sólido de privação de direitos, pois trajava em si as características que a tornavam um objeto destoante perante o olhar colonizador. Consciente das violências que a atravessavam, Carolina afirmava: “Eu classifico São Paulo assim: O Palácio, é a sala de visita. A Prefeitura é a sala de jantar e a cidade é o jardim. E a favela é o quintal onde jogam os lixos.” (JESUS, 2014, p. 32)

Eis um dos traços da solidão fundante que acomete corpos negros sobreviventes a essa ordem colonial: o sentimento de não pertencer por inteiro a lugar algum, como se ocupássemos um corpo estranho e transi-tássemos em zonas desconhecidas a todo tempo. Fomos condicionados ao apagamento, que se inicia com o estranhamento de si diante do próprio reflexo no espelho e expande-se para a sensação de desajuste na maioria dos espaços. A meu ver, o sentimento de não pertencer a tudo que está aparentemente posto, em um universo contaminado por um paradigma branco, ocupa um lugar central dentro da palavra solidão de modo que, ao seu redor, orbitam outras significações do que pode vir a ser a solidão da mulher negra. Em muitos casos, nós, mulheres negras, somos estrangeiras na própria pele sem conhecer o nosso lugar de pertença.

Por isso o pensamento da psiquiatra e psicanalista negra Neusa Souza (1983) mostra-se pertinente para a compreensão das construções identi-tárias de negros e negras. Não nascemos negros, nos tornamos, conforme discute a autora em *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro em ascensão social*. Neusa Souza defende que, com a abolição da escravatura, pessoas negras no Brasil passaram a encarnar no corpo um ideal de Ego branco por não possuírem uma identidade positiva a que pudessem afirmar ou negar. A ascensão social era uma das poucas formas de supostamente restituir uma humanidade roubada, mas, para tanto, era preciso assimilar uma estética branca, assim como uma série de comportamentos e valores eurocentrados. A autora acrescenta:

É que, no Brasil, nascer com a pele preta e/ou outros caracteres do tipo negroide e compartilhar de uma mesma história de desenraizamento, escravidão e discriminação racial, não organiza, por si só, uma identidade negra.

Ser negro é, além de tudo, tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de

desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme a dignidade alheia a qualquer nível de exploração.

Assim, ser negro não é uma condição dada à priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro. (SOUZA, 1983, p. 77)

Há tempos, temos de lutar por um discurso sobre nós mesmos, afinal, essa é “uma das formas de exercer autonomia” (SOUZA, 1983, p. 17) e resistir ao olhar colonizador. Experimentamos uma redefinição corpórea. Nossos corpos negros foram constituídos e redefinidos na “experiência da diáspora e na transmigração (por exemplo, da senzala para o quilombo, do campo para a cidade, do Nordeste para o Sudeste).” (RATTS, 2006, p. 65). Ainda assim, permanecemos reivindicando o direito à terra, assim como o direito ao próprio corpo, tendo nossa humanidade contestada a todo momento. De acordo com Mbembe (2016, p. 11), a pessoa negra é aquela “que vemos quando nada se vê, quando nada queremos compreender”, de modo que o sentimento de não-pertencimento em zonas de apagamento, típico das nossas solidões, é intensificado pelas experiências do racismo absorvidas pelo corpo negro em suas constantes travessias.

Determinadas passagens em *Quarto de despejo* ilustram essa ideia. Carolina Maria de Jesus era apontada, percebida, mas não como um ser humano. As idas ao centro da cidade provocavam-lhe uma breve imersão em um ambiente destoante da favela, expondo-lhe ao progresso, à prosperidade e à limpidez que não alcançavam aqueles que moravam nas periferias de São Paulo. Nessas circunstâncias, a narradora descrevia-se como alguém alheio àquele lugar dito civilizado, constatação reforçada pelos olhares que alguns moradores do centro paulista lançavam ao seu corpo, para os quais a sua humanidade estava longe de ser reconhecida:

... Fui até o Deposito, ganhei 15 cruzeiros. Passei no sapateiro, para mandar ele concertar os sapatos da Vera. Fiquei percorrendo as ruas. Estava nervosa, porque estava com pouco dinheiro, e amanhã é feriado. Uma senhora que regressava da feira disse-me para eu ir buscar papeis na rua Porto Seguro, no prédio da esquina, 4 andar, 44. Subi no elevador, eu e a Vera. Mas eu estava com tanto medo, que os minutos que permaneci dentro do elevador pareceram séculos. Quando cheguei no quarto andar respirei aliviada. Tinha a impressão que estava saindo de um tumulto. Toquei a campainha. Surgiu a dona da casa e a criada. Ela deu-me um saco de papeis. Os dois filhos dela conduziu-me no elevador. O elevador em vez de descer, subiu mais dois andares. Mas eu estava acompanhada, não tive receio. Fiquei pensando: a gente fala que não tem medo de nada, as vezes tem medo de algo inofensivo. No sexto andar o senhor que penetrou no elevador olhou-me com repugnância. Já estou familiarizada com estes olhares. Não entristeço. Quiz saber o que eu estava fazendo no elevador. Expliquei-lhe que a mãe dos meninos havia dado-me uns jornaes. Era este o motivo da minha presença no elevador. Perguntei-lhe se era medico ou deputado. Disse-me que era senador.

O homem estava bem vestido. Eu estava descalça. Não estava em condições de andar no elevador.

Pedi ao jornaleiro para ajudar-me a por o saco nas costas, que o dia que eu estivesse limpa eu lhe dava um abraço. Ele sorriu e disse-me: — Então já sei que vou morrer sem receber o teu abraço, porque você nunca está limpa.

Ele ajudou-me por os papeis na cabeça. Fui na fábrica, depois fui no senhor Rodolfo. Ganhei mais 20 cruzeiros! Depois fiquei cançada. Voltei para casa. Estava tão cançada que não podia ficar de pé. Tinha a impressão que ia morrer. Eu pensava: se eu não morrer, nunca mais hei de trabalhar assim. Eu estava com falta de ar. Ganhei 100 cruzeiros.

Fui deitar-me. As pulgas não me deixou em paz. Eu já estou cançada desta vida que levo. (JESUS, 2014, p. 110-111)

Ao impor sua presença, seu corpo despertava aversão. Estando naquele lugar, com suas vestes gastas, exalando o cheiro de um corpo exausto de tanto vagar em busca de trabalho, Carolina era vista como representação direta do avesso do ideal civilizatório de modernização que agia na

época segundo uma lógica de segregação socioespacial nas metrópoles brasileiras. Nesse período histórico em que o Brasil viveu, segundo Santos (2009, p. 10), “a grande cidade, mais do que antes, é um polo da pobreza (a periferia no polo...), o lugar com mais força e capacidade de manter e atrair gente pobre, ainda que muitas vezes sob condições sub-humanas”, fator que age diretamente sobre a criação de um modelo específico de centro-periferia.

Quando se descreve ultrapassando os limites da favela e adentrando espaços privilegiados, Carolina endossa os contornos de uma solidão vivida por pessoas negras em coletivos brancos. A delimitação espacial realizada na cidade de São Paulo assegurava uma supremacia branca, mantendo todos os corpos divergentes concentrados em zonas distantes, isolados. Nesses termos, segundo Grada Kilomba (2019, p. 170), “o isolamento anuncia o racismo” por revelar que o acesso a espaços com condições melhores de existência é historicamente negado à população negra e pobre. Com base na organização desses espaços, a autora considera que:

[...] raça pode ser usada como uma orientação geográfica ou até mesmo como um marco territorial. Aqui cada grupo tem ‘seu próprio lugar’. A necessidade de regular a distância física de pessoas *negras* e de definir as áreas que elas mesmas podem usar, revela uma dimensão muito importante do racismo cotidiano relacionada a fantasias de contágio racial.” (KILOMBA, 2019, p. 167, *grifos da autora*)

Esse isolamento racial é recuperável ao longo de toda a narrativa de Carolina Maria de Jesus. O racismo se expressava no olhar de quem percebia a sua presença com repugnância, imbuído na crença de que, ao dividir o mesmo elevador social, e não o elevador de serviço, Carolina sujava o espaço, corrompendo a ordem natural da vida naquele lugar. Para

a população negra marginalizada, os pés descalços são indicativos de indigência na maioria dos casos, pois apontam a privação de direitos em um grau extremo: envolvem a dissolução da integridade humana. Todo o desajuste e o desconforto compartilhado por Carolina e o senador eram intensificados pela precariedade estampada nos pés despídos, nas roupas gastas, aspectos que lhe asseguravam a condição solitária em um espaço branco, civilizado.

Portanto, para a pessoa negra em um contexto afro-diaspórico, não será uma essência, “algo cujo ser conserva” (HEIDDEGER, 2012, p. 333), que irá ditar a própria condição de ser e estar só no mundo, estabelecendo trocas intersubjetivas exitosas ou malogradas, mas, sobretudo, a forma como essa pessoa é percebida exteriormente. A solidão se funda na pele negra e nos seus traços, nas marcas que o corpo carrega. O filósofo martinicano Frantz Fanon discute na importante obra *Pele Negra Máscaras Brancas* (2008) o fato de mulheres negras e homens negros serem sobre-determinados pelo exterior, escravos não da ideia que os outros fazem de suas vidas, mas de suas próprias aparições. O autor acrescenta:

[...] aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica. De um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta. (FANON, 2008, p. 103-104)

O sentimento de não pertencer, estando em solo brasileiro, fez com que muitos de nossos antepassados negros empenhassem-se em fundar um novo lugar. Era uma forma de sobreviver a outro aspecto da solidão de pessoas negras: o desamparo. Para fugir à coisificação imposta pelo regime de escravidão, “africanos e afrodescendentes costuraram e teceram identidades e, a partir da memória, reorganizaram suas vidas” (SOUZA,

2007, p. 31). As constantes travessias a que foram submetidos são atualizadas em narrativas como *Diário de Bitita* (2017), obra onde Carolina Maria de Jesus descreve as frequentes migrações que precisou realizar entre algumas cidades do interior de Minas Gerais, onde nasceu, até chegar a São Paulo, capital que ela considerava ser “o eixo do Brasil, a espinha dorsal do nosso país” (JESUS, 2016, p. 205).

Em um dos prólogos que compõem *Meu sonho é escrever...* (2018), coletânea de textos inéditos de Carolina, a escritora relata que desde o instante em que pôs os pés na capital paulista, sentiu em seu ser uma notável mudança:

Pouco a pouco fui entristecendo-me. Percebi que o meu pensamento se modificava. Não era o mesmo lá do interior. Sentia ideias que eu desconhecia. As ideias surgiam ininterruptamente. No meu cérebro, parecia que havia alguém me ditando algo. Eu pensava, mas não sabia definir. Senti-me tão só nesta grande metrópole. Um dia, apoderou-se de mim um desejo de escrever. [...] Desde esse dia, eu comecei a fazer verso... (JESUS, 2018, p. 23-24)

Os contornos de uma existência solitária eram acentuados nessa capital. A cidade informava quem Carolina Maria de Jesus era: uma mulher negra, sozinha, desempregada e sem ter onde morar, de modo que o seu olhar criativo, conforme se adaptava ao novo ambiente, passava a incidir com mais força sob o universo caótico que se agigantava diante dela. Logo, era preciso dar sentido ao sofrimento e, “das artes, a Literatura é das mais baratas na forma de concepção. Um pedaço de papel qualquer, uma ponta de lápis, um pedaço de pedra ou o resto de uma carga de caneta [...]” (SILVA, 2011, p.11). Para Carolina Maria de Jesus, restos do que foram cadernos, canetas e tocos de lápis encontrados nos lixos de São Paulo transformaram-se em importantes ferramentas para dar vazão ao fluxo criativo de ideias que lhe assaltavam. Escrever era um ofício não

remunerado, exercido sob a égide da precariedade (SOUZA, 2019), mas de grande valia para a autora.

O que trazia na bagagem? Quando me conecto às suas memórias, questiono-me sobre a vida andarilha de Carolina Maria de Jesus e de uma grande quantidade de mulheres negras e de homens negros que viveram sem ter um lar, que precisaram sair às pressas de sua terra de origem para embarcar no desconhecido. As travessias históricas a que o povo negro era submetido não permitiam malas, como Lubi Prates (2017, p. 27) nos descreve no poema “Para este país”:

para este país
eu traria
os documentos que me tornam gente
os documentos que comprovam: eu existo
parece bobagem, mas aqui
eu ainda não tenho esta certeza: existo.
para este país
eu traria

meu diploma, os livros que eu li
minha caixa de fotografias
meus aparelhos eletrônicos
minhas melhores calcinhas

para este país
eu traria
meu corpo

para este país
eu traria todas essas coisas
& mais, mas

não me permitiram malas:

o espaço era pequeno demais

aquele navio poderia afundar
aquele avião poderia partir-se

com o peso que tem uma vida.

para este país
eu trouxe

a cor da minha pele
meu cabelo crespo
meu idioma materno
minhas comidas preferidas
na memória da minha língua

para este país
eu trouxe

meus orixás
sobre a minha cabeça
toda minha árvore genealógica
antepassados, as raízes

para este país
eu trouxe todas essas coisas
& mais

: ninguém notou,
mas minha mala pesa tanto. (PRATES, 2017, p. 27)

O corpo negro que resiste é, muitas vezes, a única comprovação oficial de existência. É documento. A escrita de Carolina Maria de Jesus evidencia que, para São Paulo, ela trouxe o seu corpo negro, suas raízes,

as memórias da infância em Sacramento, lembranças da juventude vagante e muitos sonhos. Trouxe consigo o desejo construir um lar e de ter uma vida próspera. Já na diáspora a que os seus antepassados foram submetidos, embora não possuíssem espaço para malas, esses sujeitos trouxeram para esta terra, até então desconhecida, as suas raízes, forçando a criação de uma cartografia “desejando a terra pois sobraram as sementes” (PRATES, 2017, p. 25).

Todavia, ao longo da busca pela criação de um lugar nesse novo mundo, o peso do desamparo era constante. Nos mesmos navios negreiros, uniram povos africanos de diferentes lugares e etnias. Em muitos casos, grupos rivais eram reunidos no mesmo recinto em razão de uma manobra colonial utilizada para impedir o estabelecimento de laços afetivos entre negros e negras na diáspora africana, sendo essa uma estratégia inerente à política de desumanização desses corpos.

Já em *Quarto de despejo*, era na favela do Canindé que centenas de corpos resistiam a uma série de infortúnios. Nesse lugar, os laços afetivos apresentavam-se sob o aspecto fugidio, oscilante. Nada era estável, como se o caráter liquefeito das águas que margeavam a favela também se encontrasse na disposição dos afetos nesse lugar: águas costurando relações. Nas palavras de Carolina Maria de Jesus, “Quem vive na favela deve procurar isolar-se, viver só.” (JESUS, 2014, p. 48). A solidão parecia era compartilhada, sentida em todos os pulmões comprometidos pela miséria às margens do rio Tietê:

Chegaram novas pessoas para a favela. Estão esfarrapadas, andar curvado e os olhos fitos no solo como se pensasse na sua desdita por residir num lugar sem atração. Um lugar que não se pode plantar uma flor para aspirar o seu perfume, para ouvir o zumbido das abelhas ou o colibri acariciando-a com seu frágil biquinho. O unico perfume que exala na favela é a lama podre, os excrementos e a pinga. (JESUS, 2014, p. 47)

Pessoas de diversas partes do mundo amontoavam-se em habitações precárias. Portugueses, espanhóis e nordestinos transformavam-se em personagens de uma história narrada na cidade de São Paulo. Era sobre essas existências que Carolina se debruçava, lançando um olhar atento às vidas substituíveis, desvalorizadas, e a isso se devia a condição fungível e solúvel com que se mostravam à sociedade paulista da época. Conforme a narradora demonstra, era como se todos aqueles que habitassem as margens ganhassem um rosto único, refletindo o estigma da miséria: “... Chegou a Radio Patrulha, que veio trazer dois negrinhos que estavam vagando na Estação da Luz. 4 e 6 anos. É fácil perceber que eles são da favela. São os mais maltrapilhos da cidade.” (JESUS, 2014, p. 45).

Apesar da pouca idade, os meninos da favela já trajavam o devir-negro, estampando em seus corpos minúsculos o símbolo de uma violência anunciada, expressada na vida vagante, na ausência de um lar, na miséria que desde cedo os perseguiu, conforme Carolina descreve-os: “O que vão encontrando pelas ruas vão comendo. Cascas de banana, casca de melancia e até casca de abacaxi, que é tão rústica, eles trituram.” (JESUS, 2014, p. 45). Segundo o olhar da narradora, viver na favela era ter de vagar, sem nada possuir e nisso a ideia de ser um corpo negro só no mundo – mesmo cercado de pessoas em condições semelhantes –, desprovido de abrigo, sobrevivendo com muito pouco e sem perspectiva de uma vida longa, é acentuada.

Tal efemeridade da vida vinculava-se à ausência de perspectiva generalizada entre os moradores da Canindé: “quem reside na favela não tem quadra de vida. Não tem infância, juventude e maturidade.” (JESUS, 2014, p. 92). Relaciona-se também a essa compreensão a dificuldade de estabelecer raízes e prosperar em um espaço que parecia diluir a humanidade de quem o ocupasse e nele se demorasse minimamente:

Percebi que chegaram novas pessoas para a favela. Estão maltrapilhas e as faces desnutridas. Improvisaram um barracão. Condoí-me de ver tantas agruras reservadas aos proletários. Fitei a nova companheira de infortúnio. Ela olhava a favela, suas lamas e suas crianças paupérrimas. Foi o olhar mais triste que eu já presenciei. Talvez ela não mais tem ilusão. Entregou sua vida aos cuidados da vida.

... Há de existir alguém que lendo o que eu escrevo dirá... isto é mentira! Mas, as miserias são reais. (JESUS, 2014, p. 46)

O retrato da solidão de Carolina Maria de Jesus ao se ver inserida na favela, em condições adversas e tendo de sobreviver sozinha mesmo cercada de pessoas em condições análogas às suas, nos faz refletir sobre a solidão de corpos negros recém-chegados nos primórdios do Brasil. O sentimento de desamparo social e a ideia de estarem completamente à mercê do desconhecido podem ter sido fatores que endossaram essa condição solitária vivida por africanos e africanas ao desembarcarem no país. A lógica escravista da época causava a impressão de que pessoas negras deveriam sobreviver por conta própria, sendo impossibilitadas, em um primeiro momento, de tecerem uma rede de amparo mútua para sobreviverem à violência colonial nas Américas. A solidão lhes era imposta em um exílio forçado, como aborda Lubi Prates (2017, p. 31) no poema “Tudo aqui é um exílio”:

apesar do sol
das palmeiras
dos sabiás,

tudo aqui é
um exílio.

tudo aqui é

um exílio,

apesar dos rostos
quase todos negros
dos corpos
quase todos negros
semelhantes ao meu.

tudo aqui é
um exílio,

embora eu confunda
a partida e a chegada,

embora chegar
apague
as ondas que o navio
forçou no mar

embora chegar
não impeça
que meus olhos
sejam África,

tudo aqui é
um exílio. (PRATES, 2017, p. 31)

Na palavra solidão, cabe o paradoxo de um desterro povoado, de um isolamento compartilhado, que apresenta estágios, fases de compreensão. Por um instante, à pessoa solitária pode ocorrer a sensação de que tudo se resume ao seu corpo ilhado, desprovido de companhia em um lugar inóspito, completamente sozinha com as suas angústias. Trata-se de uma face da solidão geralmente associada a uma força negativa, incapacitante, que

condiciona a pessoa a um recolhimento ínfimo, corpo prostrado onde a vitalidade não habita. Entretanto, alimento a suspeita de que, nesse estágio, a solidão seja pura potência: podemos transformá-la em autoamor, mecanismo de autoconhecimento e cuidado de si, porque voltamos toda a nossa atenção ao próprio Eu.

Mas não é preciso ir muito longe para constatar que fomos historicamente impedidos de nos demorar nesse aspecto da solidão. Se o fizemos, foi em segredo, no silêncio de uma resistência aflorada pelas opressões cotidianas. A política de desumanização que recaía sobre a vida de africanos e afrodescendentes não abria precedentes para que o autoamor fosse plantado e colhido entre corpos escravizados. O sistema colonial disseminava a aversão ao corpo negro e às suas raízes, tratando de exaurir todas as condições dignas de existência dos seres que, vitimados pelo racismo hegemônico, apresentavam o estatuto de peça ao invés do estatuto de sujeito (NOGUEIRA, 1999). Negavam-lhes vestes, negavam-lhes um lar. Pessoas negras não tinham direito à vaidade nem à posse, pois, como objetos, elas já pertenciam a alguém que cotidianamente as diminuía. Como possuir e manter as vontades do Eu nessas condições?

3. Debulhar a palavra, sentir seus grãos

Em detrimento desse passado histórico manchado pela desumanização, lidamos atualmente com uma série de obstáculos quanto à “construção de individualidades sociais” (NOGUEIRA, 1999, p. 42). Dito de outra maneira, a forma como nos concebemos como indivíduos hoje, como assumimos um Eu, ainda é comprometida pela herança da escravização. Por essa razão, traçar uma autodefinição, como aborda a intelectual negra norte-americana Patricia Hill Collins (2013), mostrou-se uma importante ferramenta para sobreviver ao corriqueiro rebaixamento da subjetividade negra. A autodefinição ocupa, dessa maneira, o lugar do

“narcisismo primário” a que Freud (2010) se refere ao explorar a construção de uma individualidade, detendo-se sobre o instinto de autoconservação “do qual justificadamente atribuímos uma porção a cada ser vivo.” (FREUD, 2010, p. 10).

Mediante aos obstáculos encontrados para forjar um Eu, alimentá-lo de afetos positivos e protegê-lo das constantes violências disferidas contra suas vidas, mulheres negras e homens negros sob o regime de escravidão traçaram autodefinições a partir de experiências construídas coletivamente. Era uma das formas de exercer a autonomia a que Neusa Souza se refere. Questionar-se sobre “Quem sou eu?” implicava indagar-se: “Quem somos nós?”. O Eu não seria definido em oposição aos outros, mas sim através da construção de uma coletividade negra em que os sujeitos pudessem mirar-se uns nos outros, criando lugares seguros para exercitarem as próprias subjetividades. Nesse contexto, africanos e afrodescendentes empenhavam-se para serem medidos por si próprios, compondo um grupo que “derivava sua identidade de si mesmo.” (GIONANNI, 1971, p. 144 *apud* COLLINS, 2019, p. 23). Caminhava-se, assim, para a criação de autodefinições que independessem do olhar branco colonizador e alienante sobre corpos negros.

Entretanto, ainda era preciso lutar contra conflitos internos, agindo sobre as supostas dissidências entre mulheres negras e homens negros sujeitos à assimilação de imagens negativas e controladoras produzidas por uma lógica racista e patriarcal. Segundo Hill Collins (2019, p. 26), “embora ambos os grupos fossem objetificados de diferentes maneiras, as imagens funcionavam para desumanizar e controlar ambos os grupos.”. Travamos hoje uma série de embates contra a introjeção de estereótipos (FANON, 2008) e contra a permanência de imagens que nos degradam e buscam desarticular a luta pela liberdade orquestrada por homens negros e mulheres negras em espaços onde impera uma necropolítica (MBEMBE, 2016).

No jogo de imagens e estereótipos construídos em torno de masculinidades e feminilidades negras, mulheres negras foram as que mais sentiram o peso do desamparo em seus corpos. Conforme discute Bell Hooks na poderosa obra *Não sou eu uma mulher?* (2014), o povo branco durante a escravatura baseava-se na raça e no sexo para estabelecer uma hierarquia social “que classificava os homens brancos em primeiro, as mulheres brancas em segundo, algumas vezes iguais aos homens negros, que eram classificados em terceiro e as mulheres negras em último.” (HOOKS, 2014, p. 40).

Apesar de Bell Hooks se deter sobre a realidade estadunidense, conseguimos perceber pontos de contato com a realidade brasileira, tendo em vista o fato de a nossa sociedade ter reconhecido e a assimilado tal hierarquia, naturalizando, em muitos casos, os frequentes abusos sofridos por mulheres negras. Diferentemente dos homens negros que conseguiram ganhar o mínimo reconhecimento e acolhimento ao ascenderem socioeconomicamente, mulheres negras tiveram sua feminilidade desvalorizada de maneira continuada em todos os espaços, o que, segundo Hooks (2014, p. 40), “não foi alterado no decurso de centenas de anos.”. Fomos historicamente reduzidas, lidas como corpos de uso.

A narrativa *Quarto de despejo*, por exemplo, nos leva a questionar a categoria universal de mulher. Mulheres negras foram recorrentemente desumanizadas por um corpo social vasto que lhes nega o mínimo amparo desde a colonização. A sociedade espera delas uma força inesgotável, fundando-se em pressupostos de que seus corpos a tudo suportam. Consciente das violências que atravessavam sua existência, Carolina rememora nas páginas do diário os efeitos de opressões de diversas ordens atuando de maneira conjunta sobre o recrudescimento da sua condição solitária, diretamente vinculada ao desamparo histórico a que milhares de

mulheres africanas e afrodescendentes foram expostas entre a diáspora e o processo de escravização.

Observamos a solidão corporificar-se em Carolina Maria de Jesus, materializando-se em seu próprio corpo em determinadas passagens. Como um signo, o corpo da mulher negra cumpre uma função ideológica (NOGUEIRA, 1999), de modo que será a sua aparência, somada aos demais atributos físicos, um fator determinante para que a sua integridade seja mantida. Dentro e fora da favela, o corpo de Carolina passava por um processo de apagamento que a relegava ao plano da reprovação social e do preterimento afetivo.

Nos instantes de escrita, ao refletir sobre a maneira como era socialmente lida, reconhecia o impacto da sua presença sobre todos aqueles indivíduos que a cercavam. Logo, ter discernimento sobre si mesma era ter consciência da própria solidão endossada nos lugares por onde andava. A solidão assumia a cor do seu corpo sobrevivente, conforme ilustra o trecho seguinte no qual, em outra ida ao centro da capital paulista, são narradas as agruras de ser uma mulher negra em momentos de forte desamparo:

... Eu fui buscar o guarda-roupa velho. Quando cheguei para pegar o guarda-roupa, uma jovem que reside lá auxiliou-me a descer o guardaroupa e deu-me um colchão.

Eu não conseguia travar o guarda-roupa no carrinho. O João já estava começando a ficar nervoso. Disse:

– Maldita hora que eu vim buscar este guarda-roupa!

O dono da loja de sapatos auxiliou-me a pôr o guarda-roupa no carrinho. Caiu porque o carrinho deslizou-se. Tinha uns homens da Light trabalhando. Surgiu um e deu-me uma corda. Comecei a amarrar. Mas não conseguia. Começou afluir pessoas para ver-me. O João ficou nervoso com os olhares. Eu olhava os empregados da Light e pensava: no Brasil não tem homens! Se tivesse ageitava isto aqui para mim. Eu devia ter nascido no Inferno!

Eu pisei o colchão dentro do guarda-roupa. Piorou. Os homens da Light olhavam a minha luta. E eu pensava: para olhar eles prestam. Pensei: eu não vim ao mundo para esperar auxílios de quem quer que seja. Eu tenho vencido tantas coisas sozinha, hei de vencer isto aqui! Hei de ageitar este guarda-roupa. Não estava pensando nos homens da Light. Eu estava suando e sentia o odor do suor. Assustei quando ouvi uma voz no meu ouvido:

– Deixa, que eu ageito para a senhora.

Pensei: agora vai. Olhei o homem e achei ele bonito. Ele retirou o colchão de dentro do guarda-roupa e pôs no carrinho. Depois pôs o guarda-roupa por cima para não escorregar. Pegou a corda e amarrou.

O João ficou contente e disse:

– Graças ao homem! (JESUS, 2014, p.135)

Nessas circunstâncias, Carolina parecia não ser digna de empatia para todos aqueles que a assistiam pois, como uma mulher negra forte, era esperado que ela soubesse lidar sozinha com qualquer obstáculo disposto em seu caminho. Trata-se de uma passagem pertinente para pensarmos em como a escritora tinha não só a sua humanidade negada, mas também a sua feminilidade contestada. A aparência e o cheiro forte que exalava devido ao trabalho pesado, além da impossibilidade de manter todos os filhos sob os seus cuidados durante o tempo de que se dispunha, eram fatores que a afastavam de um ideal de feminilidade que prega a fragilidade, submissão e dedicação exclusiva à família. Em um poderoso discurso proferido pela ativista negra Sojourner Truth em uma intervenção na Women's Rights Convention, em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 1851, a feminilidade negra é trazida à tona:

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 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? (TRUTH, 2014, n.p.)

A fala de Sojourner Truth relaciona-se diretamente aos dilemas vividos por Carolina por tocar em um importante ponto que envolve a existência de muitas mulheres negras: a incapacidade de serem socialmente lidas como corpos frágeis. Desde cedo, o desamparo é intencionado em nossas vidas devido à compreensão de que somos autossuficientes, de modo que em diversos casos somos levadas a assimilar a sentença de que tudo suportamos sem jamais padecer, convertendo-a em uma verdade absoluta, como um mecanismo de defesa contra o abandono sistemático a que somos lançadas. Trata-se de uma forma de viver apesar da solidão, precisando, em muitos casos, exercer papéis socialmente estabelecidos como masculinos para conseguir sobreviver. Apesar de ter sofrido humilhações diferentes daquelas sentidas por homens negros, principalmente por ser vítima de abusos sexuais frequentes (DAVIS, 2016), durante a colonização e a exploração de africanos e afrodescendentes, um grande precedente de mulheres negras foi constantemente masculinizado em determinados setores do sistema escravista:

A maioria das meninas e das mulheres, assim como a maioria dos meninos e dos homens, trabalhava pesado na lavoura do amanhecer ao pôr do sol. No que dizia respeito ao trabalho, a força e a produtividade sob a ameaça do açoite eram mais relevantes do que questões relativas ao sexo. Nesse sentido, a opressão das mulheres eram iguais às dos homens. (DAVIS, 2016, p. 19)

Angela Davis (2016, p. 41) acrescenta que nos foi transmitido um “legado de trabalho duro, perseverança e autossuficiência, um legado de

tenacidade, resistência [...]”. Diferentes gerações de mulheres negras são afetadas por essa compreensão, que influencia diretamente na forma como agem, se relacionam afetivamente e se guiam no mundo. Ser uma mulher negra à margem era ter de se ver, cotidianamente, anulada, preterida, invisibilizada em sua humanidade e feminilidade, e nisso a solidão da mulher negra, para além do envolvimento afetivo-sexual, mostra-se muito mais complexa.

Nesse cenário, mulheres negras tiveram de se refazer sozinhas. Seus corpos se firmavam na tensão entre “adaptar-se, revoltar-se ou superar o pensamento racista que [os tomava] por erótico, exótico e violento”, conforme aponta a pedagoga negra Nilma Lino Gomes (2017, p. 94) ao discutir a relação entre o corpo da mulher negra e os processos de emancipação e regulação que orbitam a sua construção na sociedade brasileira. Desse modo, é possível explorarmos os sentidos recônditos da palavra solidão à medida que trazemos para a foco da análise a disposição de vidas historicamente subalternizadas. A solidão resplandece, alarga-se, diante das mãos que debulham essa palavra, descascando suas noções prévias, para acessar os grãos de suas significações mais fundas, significações essas forjadas a partir das violências do racismo absorvidas por corpos negros.

Grande dessas mulheres negras só conheceu o desamparo como manifestação da solidão. Estivemos presas a um aspecto, a uma nuance nociva de um fenômeno que pode ser um importante instrumento de luta em certos momentos. Por essa razão, há séculos, a solidão é temida por muitas de nós. À primeira vista, tê-la em nossas trajetórias significa ter de carregar por conta própria todo o peso do mundo; significa ser rejeitada e apagada em todas as instâncias da vida, estranhando o próprio reflexo diante do espelho e tendo sua imagem rejeitada fora dele, carregada de estereótipos desqualificadores por onde quer que passemos. Segundo Audre Lorde (1984, p. 42 *apud* COLLINS, 2019, p. 5), “as mulheres Negras

sempre foram, por um lado, altamente visíveis e, pelo outro lado, foram tornadas invisíveis por meio da despersonalização do racismo.”. Estamos na base da pirâmide sustentando e nutrindo todos aqueles que se depositam sobre nós sem sermos reconhecidas. Quem, na sociedade, nos ampara?

Fomos levadas a caminhar pela zona do desprezo aos nossos corpos negros, atenuando, em muitos casos, a negrura dos traços que nos compõem para caber em uma sociedade regida por um paradigma branco de existência, sentindo-nos desamparadas mesmo em relacionamentos afetivo-sexuais construídos entre pessoas negras. Compreendo que um dos caminhos apontados para driblar a rejeição cotidiana, vinculada ao desamparo e ao sentimento não pertencer à determinada ordem social, seja a construção de uma autodefinição firmada em uma coletividade, por meio da qual poderíamos traçar um discurso valoroso sobre nós mesmas. Trata-se de um primeiro passo em direção ao exercício do autoamor e ao reconhecimento das nossas potencialidades. No entanto, é preciso ter nítida a ideia de que o autoamor vai além dos cuidados estéticos, dos afetos positivos concedidos à superfície do corpo maltratado pelo racismo e pelo machismo diários. A poeta e professora negra Livia Maria Natália de Souza Santos (2016, np) em *Eu mereço ser amada* nos diz que:

Nos amamos da maneira errada porque os espelhos não nos abrigam, eles nos machucam. Amamos da maneira errada porque superficializamos nosso autoamor, centrando-o na beleza física e desprezamos a mulher negra que vive detrás daquela imagem. [...] compramos potes de cremes e banhamos cabelo, pele, nos enfeitamos e maquiamos um sujeito estilhaçado por dentro. (SANTOS, 2016, n.

p.)

Ao longo de séculos de escravização e disseminação de ideais racistas e sexistas, esforçaram-se para revestir nossos corpos negros com certezas adoecedoras sobre nós mesmas, escamoteando a bravura e a sensibilidade tecidas por detrás da pele à cada toque de violência e subjugação. Nos educaram para suportar todas dores sem transbordá-las, afinal, lágrimas eram indicativos de que aquele corpo negro exposto, violentado, ferido, exausto, era o corpo de uma mulher, de um ser com sentimentos humanos. Para muitas mulheres negras, chorar e tornar visível a extensão de suas dores corresponde a um gesto revolucionário.

Crescemos ouvindo que precisávamos ser fortes, como se fosse possível sobrevivermos intactas às agressões e aos assaltos sexuais frequentes. Em alguns casos, o cuidado constante que hoje lançamos ao nosso corpo, no ímpeto de nos amar e de sermos lidas como mulheres dignas de afetos amorosos, faz parte de um trauma colonial incutido em nossas mentes. O corpo absorveu e alojou memórias de dor cujo esquecimento é inatingível, “pois cotidiana e abruptamente, como um choque alarmante, ficamos presas/os a cenas que evocam o passado, mas que, na verdade, são parte de um presente irracional.” (KILOMBA, 2019, p. 213).

O exercício da autodefinição, do estabelecimento de um Eu sustentado no reconhecimento das potencialidades de um coletivo de existências, nos ajuda a sobreviver à solidão fundante sobre a qual disserto neste trabalho, solidão que se expressa no desamparo e no desajuste sentidos pelo corpo negro em espaços regidos por uma ordem social eurocêntrica. Mas devemos ir além dos reflexos dispostos nesses espelhos confeccionados para que jamais nos sintamos abrigadas nas “verdades” que eles carregam. O “calabouço das aparências” (MBEMBE, 2016) não foi feito para nos acolher, logo, não faz sentido nos limitarmos apenas no que está à tona do corpo.

Traçar uma autodefinição não significa prescindir do olhar alheio, mas suplantá-lo em certas circunstâncias, criando um discurso coeso sobre si mesma a partir da identificação da mulher que se abriga por detrás desses espelhos. Significa refletir sucessivamente sobre as urgências e transformações internas e externas do corpo, subvertendo a concessão do afeto à superfície da pele para acariciar também a própria interioridade. É tempo de quebrar os espelhos, devorar e engolir os seus estilhaços para se compreender por dentro e, apenas assim, saber da sua imensidão.

Saber da magnitude de si mesma é ter discernimento acerca da solidão que se incide sobre o corpo negro. Sendo uma mulher negra fruto da diáspora, é possível imaginar o quanto pode ser doloroso reconhecer-se, possuir uma consciência sobre si. Afirmar um Eu, vendo mais do que diz a imagem refletida no espelho, significa confrontar frustrações e medos dispersados em memórias de dor. Mas encarar a dimensão do que se é, saber dos limites e das potências do próprio corpo também é um gesto de autoamor: “parte do que compreendo como autoamor passa por lambe nossas feridas e seguir.” (NATÁLIA, 2016, np).

Confrontando o próprio Eu solitário nas páginas de *Quarto de despejo*, Carolina nos mostra um caráter da solidão que acomete o corpo de mulheres negras até então pouco apreendido entre nós. Escrita e solidão são elementos indissociáveis na trajetória dessa autora, que transformou um cotidiano amargo, solitário, na favela do Canindé em uma obra literária de importância inestimável para nós. Mediante à inexistência de uma rede de amparo mútuo que tornasse menos pungente a sobrevivência às margens da sociedade paulista da época, Carolina buscava sozinha a própria cura através da escrita, pois só ela sabia onde a sua dor recaía com mais intensidade. Na escrita da memória, no processo de composição das escrituras, percebo um gesto semelhante ao ato solitário de lambe as

próprias feridas e esperar que o corpo, imerso nessa solidão quase primitiva, cicatrize naturalmente as suas chagas.

4. Livrar a palavra, romper os grilhões

Escrever, para Carolina Maria de Jesus, era deparar-se com si mesma, reviver os traumas cotidianos e redescobrir-se também, conferindo novos significados à vida na favela, pois, com a escrita do diário, toda a sua existência era tateada, revisitada. Narrativas que abarcam as experiências de sujeitos negros, escritas de mulheres negras e de homens negros assinadas na primeira pessoa, mostram-se revolucionárias dentro de um panorama de esvaziamento sistemático a que nossas subjetividades foram dispostas. Desse modo, podemos rasurar um imaginário social tecido para que nós, pessoas negras, jamais pudéssemos ser desvinculadas do estatuto de corpo-objeto. Portanto, a inscrição de um Eu, nesses casos, soa como um grito há tempos abafado por uma política de desumanização e exclusão de nossas existências. A escrita pode ser lugar de encontro para autores e autoras negras que há tempos lutam contra a despersonalização do racismo.

No entanto, ao escrever, Carolina também se desconstrava com todas as vidas que iam além dela. Ser uma intelectual negra e lutar contra olhares colonizadores, que aprisionam corpos negros femininos no lugar de corpos de uso, é ter de chegar à constatação de que, de agora em diante, seu corpo poderá ser lido como um corpo fora de lugar. Carolina Maria de Jesus tinha noção desta condição ao afirmar para si mesma e para o mundo: “Eu *sou* sozinha” (JESUS, 2014, p. 74 grifo meu). Assim, ela desfazia a famosa ambivalência ontológica da solidão: ser ou estar sozinho? Sendo uma mulher negra, ela não *estava* sozinha. A solidão estava em toda parte, influenciando diretamente na maneira como se concebia e agia na sociedade. A autoconsciência, consequência de um gesto

de autoamor mediado pela inscrição de um Eu através da escrita, esbarrava na constatação de que seu corpo desamparado vivia só.

A publicação do seu diário era temida entre os vizinhos que a cercavam devido ao caráter denunciativo de suas palavras: “Eu percebo que se este Diário for publicado vai maguar muita gente. Tem pessoas que quando me vê passar saem da janela ou fecham as portas.” (JESUS, 2014, p. 78). De acordo com Cornel West (2002, n.p.) em *O dilema do intelectual negro*, “a escolha por se tornar um intelectual negro é um ato de marginalidade auto-imposta, assim como garante-lhe um *status* periférico dentro e para a comunidade negra.”. Dentro ou fora da favela, Carolina Maria de Jesus sentia no corpo os efeitos da própria insurgência, absorvendo e traduzindo no diário a vida própria solitária que intensificada, em parte, pelo compromisso com a escrita literária, com o fazer intelectual.

Em sua obra, ela nos mostra que a solidão pode ocupar uma parte do que somos. Em muitos contextos, corresponde a um fenômeno capaz de nos fundar, pois, ao revestir nossa pele com imagens negativas, adentra o corpo, alcançando a própria organização psíquica. Mas desse corpo negro feminino a solidão jamais irá se apossar por inteiro. Ela se situa na base do entendimento do que nos torna mulheres negras em sociedades cruéis, regidas por paradigmas de afeto brancos e patriarcais, caracterizados pelo aperfeiçoamento de técnicas e métodos coloniais que visam nos manter prisioneiras na própria pele.

Para mulheres negras, a solidão é uma condição do corpo negro feminino nascido e afetado na cena afrodiaspórica. Seria possível se evadir de um dado condicionante, de uma solidão capaz de nos estancar? Talvez, nem toda condição seja perene. Se a urgência de uma transformação desponta no horizonte, o corpo desamparado pode reagir e sonhar com o novo. Quando consegue caminhar, recolhe todas as suas forças e se evade pois a sede de mudança agiganta-se e encolhe o medo. Mas toda revolução

sustenta-se em uma tomada de consciência: é preciso saber de si, conhecer a matéria do chão em que se pisa, para reverter uma ordem condicionante e incapacitante. Dito de outra maneira, é fundamental saber-se sozinha, reconhecer a própria solidão, para ir além dela.

Embora a solidão incida sobre nossos corpos e, por vezes, passe a orientar a forma como nos organizamos e nos percebemos no mundo, somos extensas demais para nos encaixarmos nela. Não cabemos na palavra solidão. Dentro da palavra solidão cabe, no máximo, aspectos da construção de nossas subjetividades; cabe o esboço do traço de uma identidade. Cheguei tardiamente à compreensão de que somos vastas, complexas, para habitar a solidão. Eu precisaria enegrecer e alargar a palavra para fazer caber a vida de Carolina Maria de Jesus, para fazer caberem as vidas de mulheres negras que vieram antes e que virão depois de mim.

Afeiçoei-me à solidão de tanto buscar compreendê-la. Temi a sua magnitude na vida de mulheres negras por pensar que jamais pudéssemos sobreviver à solidez dos seus efeitos, à dureza dos seus impactos. Mas é possível resistir à força com que recai sobre nossos corpos. A vida escrita de Carolina Maria de Jesus evidencia que a impossibilidade de se esquivar de uma condição pode nos levar a ressignificá-la. É possível negociar com a solidão, tornando-a pedra de toque para a concretização de um ideal, como o fez a narradora de *Quarto de despejo*. É preciso dar jeito ao corpo para viver a solidão, em todos os lugares, sem ser engolida por ela.

Referências

AKOTIRENE, C. **O que é interseccionalidade?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2018.

ALMEIDA, J. Dossiê “Favela” ou como viver junto, por Carolina Maria de Jesus. **Ipotesi – Revista de Estudos Literários**, [s.l.], v. 21, n. 1, p.91-100, 7 jun. 2017. Universidade Federal de Juiz de Fora. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/ipotesi/article/view/19435>. Acesso: 10 fev. 2020.

COLLINS, P. H. **Aprendendo com a outsider within**: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016.

COLLINS, P. H. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

CUNHA, A. **Dicionário Etimológico da língua portuguesa**. São Paulo: Nova Fronteira, 2001.

DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. Local: São Paulo. Boitempo Editorial, 2016.

EVARISTO, C. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, M. A. **Representações performáticas brasileiras**: teorias, práticas e suas interfaces. Belo Horizonte: Mazza, 2007. p. 16-21.

EVARISTO, C. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FREUD, S. **Introdução ao Narcisismo**: ensaios de metapsicologia e outros temas - Obras Completas. Vol. 12. Trad. SOUZA, P. C. de. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GOMES, N. L. Corporeidade negra e tensão na regulação-emancipação social: corpo negro regulado e corpo negro emancipado. In: GOMES, N. L. **O movimento negro educador**: saberes constituídos nas lutas por emancipação. Petrópolis: RJ, Vozes, 2017. p. 93-100.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Campinas SP Petrópolis RJ: Editora da Unicamp Vozes, 2012. (Multilíngues de filosofia UNICAMP).

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. vol. I e II. Trad. MENESES, P. Petrópolis: Vozes, 1988.

HOOKS, Bell. Não sou eu uma mulher: Mulheres negras e feminismo. **Plataforma Gueto**. Trad. livre da Plataforma Gueto. 1 ed. Rio de Janeiro: Plataforma Gueto, 2014. Disponível em: https://plataformagueto.files.wordpress.com/2014/12/nc3a30-sou-eu-uma-mulher_traduzido.pdf. Acesso em: 24 mai. 2020.

JESUS, C. M. de. **Diário de Bitita**. São Paulo: Editora SESI-Serviço Social da Indústria, 2017.

JESUS, C. M. de. **Meu sonho é escrever**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial 2018.

JESUS, C. M. de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014.

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

LORDE, A. **Irmã outsider**. Trad. Stephanie Borges. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

LORDE, A. **Os Usos do Erótico**: o erótico como Poder. Trad. Tatiana Nascimento dos Santos. Texto escolhidos de Audre Lorde. Heretica Difusão Lesbofeminista, 2009.

MBEMBE, A. **A Crítica da Razão Negra**. Portugal: Antígona, 2014.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. Arte & Ensaios. *Revista do ppgav/eba/ufrrj*, n. 32, 2016.

NATÁLIA, L. **Eu mereço ser amada**. Disponível em: https://www.geledes.org.br/eu-mereco-ser-amada/?gclid=CjoKCQjw09HzBRDrARIsAG60GP-TlwIUMi2BlzVUHhwDV1h4HaPSTzVPO75fBnmgtMAIZ4WvMTIeHIAaAiM9EALw_wcB. Acesso em: 20 mar. 2020.

NOGUEIRA, I. B. O corpo da mulher negra. **Pulsional Revista de Psicanálise**, v. 13, n. 135, 1999. p. 40-45. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/>

2016/04/0-corpo-da-mulher-negra-isildinha-b-nogueira.pdf. Acesso em: 25 mai. 2020.

PRATES, L. **Um corpo negro**. 1. ed. São Paulo: nosotros, 2018.

SANTOS, M. **A urbanização brasileira**. 5 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

SCHUTZ, A. *O mundo das relações sociais*. In: WAGNER, H.R. [org]. **Fenomenologia e Relações Sociais** [Textos Escolhidos de Alfred Schutz]. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1979.

SOUZA, F. Memória e performance nas culturas afro-brasileiras. In: ALEXANDRE, M. A. (Org.). **Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

SOUZA, N. S. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

TRUTH, Sojourner. E não sou uma mulher?. Tradução: Osmundo Pinho. **Geledés**. 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acesso em: 24 mai. 2020.

WEST, Cornel. Genealogia do racismo moderno. Texto original: WEST, Cornel. Genealogy of modern racism. In: **Prophesy deliverance! Na afro-american revolutionary Christianity**. Westminster John Knox Press: Louisville, KY; London, 2002. p. 47-65. Tradução de Luiz Felipe M; Candido. Disponível em: <https://luizcandido.files.wordpress.com/2015/09/genealogia-do-racismo-modernocornel-west.pdf>. Acesso em: 06 jan. 2019.

Cidadã de segunda classe: a experiência diaspórica no romance de Buchi Emecheta

*Livia Verena Cunha do Rosário*¹

1 Introdução

A partir das últimas décadas do século XX, os movimentos de independência das ex-colônias no continente africano, e o fluxo significativo de africanos para os centros metropolitanos do Reino Unido, do Canadá e dos Estados Unidos marcam o surgimento das diásporas contemporâneas. Este expressivo fluxo migratório no sentido Sul-Norte é impulsionado pelas profundas diferenças econômicas internacionais e as agudas insuficiências estruturais dos países em desenvolvimento, motivos que favorecem a opção de procurar novos horizontes em outros países, regiões e continentes.

Durante a década de 1960, o esfacelamento da estrutura colonial originou os estudos teóricos pós-coloniais, os quais refletem a perspectiva não hegemônica, não ocidental de povos dominados e de culturas historicamente excluídas pelas principais potências.

Com a presença dos sujeitos pós-coloniais, efeito da expansão global do capital, fruto do processo de colonização e das lutas de independências nacionais, bem como das guerras étnico-civis em países do chamado Terceiro Mundo, os estudos sobre os fluxos migratórios transnacionais recebem um novo impulso, particularmente as novas diásporas. A partir

¹ Doutoranda em Estudos de Literatura na Universidade Federal Fluminense (UFF).
<http://lattes.cnpq.br/2295816953868457>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4238-9283>.
liviaverenac@gmail.com.

de Dufoix (2011), Cohen (1997) e Safran (1997), a diáspora apresenta-se como uma forma de migração, em que se enfatiza a dispersão de comunidades que se unem em torno de uma memória e história em comuns. O conceito de diáspora e suas consequências foram amplamente estudadas por Hall (2013), que trata o fenômeno da dispersão dos povos associados à construção da identidade cultural na pós-modernidade.

As novas configurações dos processos diaspóricos também foram abordadas nos textos literários, os quais auxiliam na compreensão da heterogeneidade da condição diaspórica. Narrativas privilegiando a mobilidade humana e temas afins passaram a caracterizar uma expressiva produção literária diaspórica, já que a relação entre escrita e deslocamento propicia uma abordagem crítica de questões pertinentes à terra natal e à (re) construção de identidades no local de chegada.

Spivak (2004) destaca o papel da mulher como elemento diferenciador entre as antigas e novas diásporas, já que as intersecções entre gênero, etnia e classe não ocorrem de maneira uniforme, estão suscetíveis às especificidades dos contextos, das representações literárias. Ao refletir sobre a literatura escrita por mulheres migrantes, Friedman (2006) aborda as dificuldades enfrentadas por mulheres na negociação entre diversas culturas e tradições patriarcais no país de origem e nos destinos diaspóricos.

Em 1974, a escritora nigeriana Buchi Emecheta (1944-2017) publicou o romance *Cidadã de segunda classe*; no qual utilizou suas memórias para misturar ficção e biografia, além de destacar a experiência da vida na diáspora. Através da trajetória da personagem principal, Adah, a autora evidenciou como o deslocamento para a Inglaterra agravou questões de gênero enfrentadas pela personagem já na Nigéria. Embora tenha conhecido o termo cidadã de segunda classe ao chegar em Londres, foi somente na comunidade diaspórica que Adah passou a refletir que também já era uma cidadã de segunda classe em Lagos, sua terra natal.

Na Nigéria, as filhas mulheres valiam menos que os filhos homens, e a personagem cresceu ouvindo que era “só” uma mulher, contudo, foi na Inglaterra, que ocorreu “o deslizamento das questões de gênero no espaço da diáspora” (ALMEIDA, 2015, p. 85) e Adah enfrentou a articulação de opressões por ser mulher, negra e migrante, reconhecendo o racismo como fator estruturante das sociedades ocidentais.

Analisar e discutir a experiência diaspórica a partir da personagem Adah, permite identificar os variados deslocamentos que afetam a vida de um sujeito diaspórico – geográfico, social, emocional –, e como o conceito de cidadã de segunda classe, imposto a ela, também possibilitou a transgressão de padrões comportamentais prescritos pela tradição em que fora criada.

Assim como outros romances de Emecheta, *Cidadã de segunda classe* possui traços autobiográficos, característica comum na literatura diaspórica. A escritora conterrânea e admiradora de Buchi Emecheta, Chimamanda Ngozi Adichie (2019), escreveu sobre o perigo da história única, onde alerta para urgência da superação do olhar eurocêntrico sobre as narrativas, isto é, a fuga do paradigma da história única sobre qualquer pessoa, lugar ou aspecto. Então, ao narrar a história de Adah, baseada na sua própria, Buchi Emecheta utiliza a literatura para desnaturalizar o silêncio em relação aos deslocamentos, histórias e transgressões de mulheres negras migrantes, historicamente relegadas unicamente à condição de cidadãs de segunda classe.

2 A literatura diaspórica no romance de Buchi Emecheta

A diáspora se tornou uma das teorias mais proeminentes na pesquisa acadêmica em ciências humanas e sociais, e os estudos literários não constituem uma exceção. Para refletir sobre a diáspora como teoria e sua relação com os estudos literários, é preciso considerar que a representação

ficcional da diáspora na produção literária contemporânea se dá pela sobreposição de dois eixos analíticos: o coletivo e o individual. O primeiro, suscita questões inerentes aos laços e interesses coletivos que constituem comunidades diaspóricas e suas representações no texto literário. No segundo, tem-se a individualidade do sujeito diaspórico, partindo das relações das personagens consigo mesmas, com as outras e com o contexto.

A discussão sobre a diáspora se liga intimamente a do hibridismo, já que a sensação do deslocamento remete à consciência de “não estar em casa”, sobretudo pelo estranhamento que o novo ambiente proporciona, ou pelo ímpeto/necessidade de fixar-se neste outro lugar ou, ainda, pelo desejo do retorno redentor.

Embora o estilo narrativo não-linear seja aplicável a vários tipos de textos, o estilo narrativo fragmentado é uma forte tendência na literatura diaspórica, combinando a imprevisibilidade de fatores externos, ocorridos na terra estrangeira, com os fatores psicológicos, internos aos personagens. O lugar onde a história se passa costuma estar situado geograficamente fora da terra natal, mas apresentando referências a ela.

Dessa maneira, a literatura diaspórica reelabora por meio da ficção situações e realidades históricas vivenciadas por sujeitos reais. Nesse sentido, cabe destacar o caráter autoficcional dessas narrativas – o recurso literário da autoficção remete à reconstrução de uma realidade concebida de acordo com a perspectiva do autor –, como é o caso do romance *Cidadã de segunda classe* (1974), da escritora nigeriana Buchi Emecheta. No romance mencionado, a protagonista da obra, Adah, atua como alter ego de Buchi Emecheta; na trajetória de Adah, o leitor pode acompanhar sua vida na Nigéria pós-independência, seguida de sua conflituosa chegada e adaptação na Inglaterra.

Autoras como Mishra (2007), Ponsanezi (2008) e Singh (2008), relacionaram as teorias da diáspora aos estudos literários e, produziram pesquisas acerca do texto literário diaspórico. Essa literatura diaspórica é caracterizada então através de três principais aspectos, pela existência de uma situação diaspórica do escritor, pela evocação de um trauma lá ocorrido e o sentimento pela terra natal.

Ao eleger a vivência em trânsito como uma marca textual, autores da literatura diaspórica privilegiam o espaço como categoria relevante para narrar os deslocamentos culturais e contextos geopolíticos contemporâneos. Muitos desses autores experimentaram as possibilidades ou enfrentaram os percalços da movência transcultural e a carregam como herança familiar, expressando em suas obras uma mescla de afiliações nacionais e subjetivas das mais variadas.

Buchi Emecheta ficcionaliza sua trajetória através de Adah, protagonista de *Cidadã de segunda classe*, visto que grande parte da narrativa é baseada na vida da escritora. Florence Onyebuchi “Buchi” Emecheta nasceu em 1944 em Yaba, uma aldeia igbo. Aos 9 anos, o pai de Buchi faleceu, a mãe de Emecheta não pôde mais sustentá-la e a família foi separada. Segundo o costume nigeriano para meninas órfãs, Buchi foi enviada para morar com o irmão mais velho de seu pai em Lagos, capital da Nigéria, e passou a trabalhar como empregada doméstica para ele. Dessa forma, o primeiro deslocamento na vida de Buchi Emecheta ocorreu ainda na Nigéria, quando foi enviada para Lagos, para viver com familiares que até então não conhecia.

Aos 11 anos, Buchi foi prometida em casamento, a cerimônia foi realizada quando ela tinha 16 anos. Aos 18 anos, ficou sozinha com três filhos em Lagos, quando o marido se mudou para Londres para seguir os estudos. Aos 21 anos, Buchi partiu com os filhos para Londres, realizando o

sonho de infância de enfim conhecer o Reino Unido. A chegada em Londres marcou uma série de sofrimentos na vida de Buchi e culminou no divórcio do esposo abusivo, que abandonou Buchi com então cinco filhos. A vida como sujeito diaspórico em Londres serviu de mote para seus primeiros romances, *No fundo do poço* e *Cidadã de segunda classe*, bem como para sua autobiografia *Head above water*:

Quanto à minha sobrevivência nos últimos vinte anos na Inglaterra, quando eu tinha pouco mais de vinte anos, arrastei quatro bebês frios e pingando comigo e grávida do quinto - isso é um milagre. E se por algum motivo você não acredita em milagres, por favor, comece a acreditar, porque manter minha cabeça acima da água nesta sociedade indiferente [...] é um milagre (EMECHETA, 1981, p. 80).

O divórcio era proibido na Nigéria e Buchi não seria bem-vinda no país caso retornasse, além de precisar da autorização do marido, assim, o regresso estava fora de cogitação. Dessa forma, ela precisou seguir em Londres com os filhos, em um contexto extremamente hostil aos imigrantes africanos, sobretudo mulheres. Buchi conseguiu publicar seu primeiro livro em 1972, e seguiram-se dezenas de romances, diversos prêmios e o reconhecimento como um dos maiores nomes da literatura nigeriana.

A história de Buchi e Adah se entrelaçam. A aldeia igbo onde nasceu Buchi era Yaba; Adah nasceu em Ibuza. Os nomes dos familiares de Adah não são os mesmos também, embora o percurso Lagos, depois Londres apareça tanto na ficção como na realidade. A autobiografia de Emecheta (1981), o forte caráter autobiográfico do romance *Cidadã de segunda classe*, abarcando os primeiros anos da autora em Londres.

Buchi Emecheta não escreveu somente romances baseados em sua vida pessoal, no entanto, é fato que em sua obra a experiência do desenraizamento e seus desdobramentos são uma presença marcante.

Emecheta produziu então escrevivências, o “corpo mulher-negra deixa de ser o corpo do outro como objeto a ser descrito, para se impor como sujeito-mulher-negra que se descreve” (EVARISTO, 2005, p. 54). O conceito elaborado pela escritora brasileira Conceição Evaristo, aponta que nesse tipo de escrita o destaque está nas experiências coletivas dos corpos negros, especialmente das mulheres negras, como foco da dupla discriminação de raça e gênero:

Se há uma literatura que nos inviabiliza ou nos ficciona a partir de estereótipos vários, há um outro discurso literário que pretende rasurar modos consagrados de representação da mulher negra na literatura. Assenhorando-se “da pena”, objeto representativo do poder falocêntrico branco, as escritoras negras buscam inscrever no corpus literário imagens de auto-representação (EVARISTO, 2005, p. 55)

Autoras como Mckittrick (2006), reforçam ainda como as populações da diáspora negra contaram e estão contando de que maneira seus entornos forjaram as próprias vidas. Assim, a situação diaspórica do escritor como característica da literatura diaspórica, revela como o processo migratório interfere na elaboração do próprio universo literário, atualizando as questões da diáspora à luz das perspectivas globais contemporâneas, além de subverter a condição de subalternidade imposta às construções literárias femininas.

3 “Pessoas de cor não serão aceitas”

O sexto capítulo de *Cidadã de segunda classe* é intitulado “Pessoas de cor não serão aceitas”, tal frase estava presente em todos os anúncios de aluguel de casas em Londres. Ainda na Nigéria, Adah recebia cartas e telefonemas de Francis, mas o marido omitia a real situação em que vivia: um apartamento no quarto andar de um prédio muito antigo e mal localizado,

com uma única cama, sem cozinha e com o banheiro no pátio. Quando Adah e os dois filhos chegam à capital inglesa, Francis mostra o apartamento de um único cômodo onde morariam e adverte:

Em Londres, a escassez de moradia é imensa, especialmente para negros com filhos. Todo mundo está vindo para Londres: gente das Antilhas, das Bahamas, os paquistaneses a até os indianos, de modo que os estudantes africanos costumam ser instalados junto com esses outros. Somos todos negros, todos de cor, e as únicas acomodações que a gente consegue arrumar são horrores como esse. (EMECHETA, 2018, p. 57).

Porém, os dias da família neste apartamento estavam contados, não somente por se tratar de um espaço insuficiente para quatro pessoas, mas também porque o aluguel pago por Francis aumentaria de preço. O aviso prévio do senhorio para que se mudassem foi o primeiro passo da via crucis de Adah e seus filhos em Londres. O prazo para o despejo encurtava e o casal não conseguia encontrar um local para morar, essa busca gerou o que Adah chamou de tortura emocional:

“Não vejo a hora de ver esse pessoal pegar os pirralhos e sair da nossa casa”, dizia a senhora e voz clara e sonora ao passar pelo corredor, para ninguém em espacial, feito uma doida que perambula pelo pátio de um manicômio (...) Tudo isso dava nos nervos de Adah, quase a deixando louca. (EMECHETA, 2018, p. 107).

Quando Adah encontrou no quadro de avisos de uma agência do correio a oferta de um quarto disponível, sentiu que finalmente encontraria uma hospedagem para sua família, principalmente porque no aviso não constava nada sobre “pessoas de cor não serem aceitas”. Adah telefonou para o número do anúncio e agendou um encontro com a proprietária. Embora a proprietária tenha parecido muito amistosa ao indicar que a

propriedade na verdade tinha dois quartos, que crianças eram aceitas e que o aluguel tinha o mesmo preço do quarto em que moravam, Adah passou a ter uma nova preocupação: o que aconteceria quando a proprietária descobrisse que tratava-se de uma família de pessoas negras?

A máscara branca metafórica de Fanon (2008) ganha materialidade na experiência do casal Obi. Ao telefonar para a proprietária do quarto, Adah marcou a visita para as nove horas da noite, a ideia era de que a escuridão pudesse “disfarçar” sua negritude. Diante da angústia pelo encontro e antevendo o racismo que sofreria, Adah inclusive pensou em pintar o rosto de branco, explicitando a “reificação” do sujeito negro. “No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação” (FANON, 2008, p. 104).

Francis acompanhou Adah até a propriedade, a casa estava localizada em um bairro que “parecia um cemitério”, com edificações em ruínas, o que encheu o casal de esperança, pois acreditavam que quanto mais insalubre o lugar, mais provável o senhorio aceitaria inquilinos negros. Quando a proprietária abriu a porta e viu o casal, Adah achou que a senhora “teria um ataque epilético”; com os olhos dilatados e trêmula diante de um casal de pessoas negras, a proprietária que havia marcado o encontro com eles para falar-lhes dos quartos que estava alugando, disse-lhes com a voz amedrontada que os quartos haviam acabado de ser alugados:

Francis e Adah ouviram calados àquela enxurrada de palavras. Adah nunca se defrontara com rejeição como aquela. Não assim, diretamente. Rejeição por uma criatura como aquela, encolhida, de corpo trêmulo, cabelo desgrenhado, desfeita, suja e malcuidada, tentando explicar-lhes que eles eram inadequados para uma casa semiabandonada e provavelmente condenada, cujas escadas rangiam. Só por que eram negros? (EMECHETA, 2018, p. 113).

Após esse acontecimento, Adah e Francis voltaram para casa em silêncio, perplexos. Adah nunca esqueceria o choque, e a solução para o dilema da moradia é mostrado no sétimo capítulo do romance, “O Gueto”, no qual é descrito o lugar que alojaria Adah e sua família. Após o racismo sofrido no encontro com a proprietária que os rejeitara, Adah conhece Pa Noble, um idoso também nigeriano que morava em um casarão decrepito na periferia de Londres, embora a casa fosse “maltratada demais para qualquer família branca”, Pa Noble passou a contar com seus conterrâneos da Nigéria para ocupar os aposentos vazios.

Dessa forma, a experiência diaspórica de Adah, além do deslocamento em si e a angústia do racismo, também é marcada pelo isolamento social na guetificação. A vida em Londres destaca a permanente tensão existente entre hospitalidade e alteridade, isto é, a cidade abre suas portas à inclusão do outro, mas também determina sob quais condições essa inclusão deve acontecer. Segundo Almeida (2015), há o paradoxo inevitável de associação da hospitalidade com hostilidade que deriva da dificuldade, e mesmo da impossibilidade de aceitação incondicional do outro, como percebe-se na guetificação dos migrantes negros em uma Londres cosmopolita.

4 Papel social da mulher nigeriana: a experiência de Adah

Na primeira parte de *Cidadã de segunda classe*, Adah rememora sua infância em Ybuza, na Nigéria, e demonstra porque todas as suas lembranças são marcadas pelo incômodo de ser mulher, pois seu nascimento foi visto com grande desapontamento por seus pais, “havia chegado quando todos esperavam e previam um menino. Na África, e especialmente entre os igbos, uma menina era um pouco mais que um bem material” (EMECHETA, 2018, p. 01), mas é somente durante sua vida em Londres, já adulta, e vivendo em uma sociedade cuja configuração

social era tão distinta, inclusive nas relações de gênero, que Adah pôde perceber que, mesmo em sua terra natal, sempre fora um ser humano de segunda classe.

Adah tinha um irmão mais novo, Boy. Quando seu irmão foi mandado para escola, os pais de Adah hesitaram em mandá-la também, até que decidiram: “um ou dois anos, e o assunto está resolvido, ela só precisa aprender a escrever o nome e a contar. Depois, vai aprender a fazer costura” (EMECHETA, 2018, p. 13). Após a morte do pai, quando é enviada para morar com os tios, Adah deseja continuar estudando para um dia ingressar na universidade e, embora consiga permanecer na escola, é criticada pelos familiares por almejar uma educação formal, considerada desnecessária para o papel social de uma mulher nigeriana.

Anos mais tarde, já em Londres, quando está na maternidade recuperando-se do nascimento de sua filha, Adah comenta com outra parturiente sobre suas angústias quanto à criação dos filhos, particularmente sobre a menina a qual havia dado à luz, pois “era só uma menina”; a outra jovem mãe repudia a fala de Adah, que reflete:

Mas como dizer àquela bonita criatura que na sua sociedade ela só podia ter certeza do amor de seu marido e da lealdade de seus sogros se tivesse e mantivesse vivas tantas crianças quanto possível, e que, embora uma menina pudesse ser contada como uma filha, para seu povo, um menino tinha valor de quatro crianças? E se a família pudesse dar uma boa educação universitária ao menino, a mãe do menino receberia o status de homem na tribo. Como ia explicar tudo isso? (EMECHETA, 2018, p. 13).

Embora não mais estivesse geograficamente na Nigéria, Adah carregava o papel social imposto a mulheres nigerianas, cujo valor era medido pela sua capacidade de gerar filhos homens. Assim, Adah encontra-se no “entre-lugar” recorrente nas análises de Bhabha (2003) e Hall (2013), mas

neste caso o choque cultural ocorre ao dar à luz em um hospital de Lonres, quando a protagonista revela o pensamento tradicional nigeriano sobre o nascimento de filhas e não é compreendida pela outra mãe inglesa. Esse conflito entre as identidades culturais – neste caso os papéis sociais atribuídos às mulheres – do lugar de origem e de chegada, é uma característica da experiência diaspórica.

A teórica nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2011), adverte que “a fim de entender as estruturas de gênero e relações de gênero na África, nós devemos começar com a África”, ou seja, significados e interpretações devem derivar da organização social e das relações sociais, prestando muita atenção aos contextos culturais e locais específicos:

devemos reconhecer que se gênero está construído socialmente, houve um tempo específico (em diferentes locais arquitetônicos culturais) no qual “foi criado” e, em um tempo prévio em que essa criação não havia ocorrido. Sendo assim, gênero é uma construção social e também um fenômeno histórico e cultural. Então resulta lógico supor que em algumas sociedades a construção de gênero jamais chegou a suceder. (OYEWÙMÍ, 2011, p. 23).

Portanto, através de uma literatura que trata da diáspora africana, sobretudo da experiência de mulheres, é necessário considerar que gênero, enquanto categoria pensada no ocidente, não é suficiente para compreender todas as formas de opressões sofridas por mulheres, sendo indispensável também considerar outras categorias, como as de raça e classe.

5 Corpos controlados: a maternidade na diáspora

O quarto capítulo de *Cidadã de segunda classe* é intitulado de “Os cuidadores”. Os cuidadores em questão são os pais adotivos para crianças nigerianas. Outro choque cultural de Adah em Londres foi constatar que

na comunidade diaspórica nigeriana era comum que os pais relegassem os filhos a esses cuidadores:

A maioria dos nigerianos com filhos entregava as crianças a pais adotivos. Nenhum casal em seu juízo perfeito sonharia em manter os filhos consigo. A noção de pais adotivos era tão generalizada que as donas de casa africanas que viviam na Inglaterra acabavam considerando a mãe adotiva a verdadeira mãe de seus filhos (EMECHETA, 2018, p. 68).

A prática acima descrita era a saída encontrada para que pelo menos os filhos dos nigerianos residentes em Londres tivessem condições dignas de vida, diante das moradias insalubres e aos empregos mal remunerados destinados aos migrantes africanos. Contudo, Adah rechaça com veemência separar-se dos filhos, mesmo diante do posicionamento de Francis: “Nenhuma criança vive com os pais. As acomodações não permitem. Além disso, ficando em casa elas não aprendem inglês direito. É muito melhor serem cuidadas por uma inglesa (EMECHETA, 2018, p. 70).

O único quesito para escolha dos cuidadores era que fossem brancos, se os nigerianos se viam coagidos a desmembrar sua família, cuidadores brancos eram a garantia que seus filhos teriam uma vida melhor na Inglaterra. “Ninguém se preocupava em saber se a mãe era ou não adequada, (...) a única preocupação de todos era que a mãe adotiva fosse branca. O conceito de ‘brancura’ acobertava um sem-número de pecados” (EMECHETA, 2018, p. 78).

A decisão de Adah de criar os filhos provocou a antipatia de sua comunidade diaspórica, já que manter os filhos consigo era visto como sinal de arrogância de sua parte. Se ela permaneceria com eles, diferente da maioria, ninguém então tomaria conta deles enquanto ela trabalhasse, tampouco seu esposo, que entendia que cabia somente a ela o cuidado da

prole, embora fosse dela a única fonte de renda da família, e Francis passasse a maior parte de seu tempo dentro de casa preparando-se para seus exames: “Quem vai tomar conta dos seus filhos para você? Não posso continuar me encarregando, você vai ter que encontrar alguém. Não posso continuar tomando conta dos seus filhos para você” (EMECHETA, 2018, p. 67).

Até que Adah conseguiu uma babá para os filhos, porém, com o passar do tempo, percebendo determinadas mudanças de comportamento nas crianças, decidiu ir até a casa da babá, Trudy, para averiguar a situação e constatou como os filhos, Vicky e Titi eram maltratados: “Vicky estava retirando lixo da lata e Titi lavava as mãos e o rosto com a água que escorria do vaso sanitário. Quando viram a mãe, os dois correram para ela, e Adah percebeu que Vicky estava sem fraldas (...) de joelhos trêmulos, Adah caiu no choro (EMECHETA, 2018, p.76).

Após a cena acima, Adah levou os filhos até o serviço Social Infantil de Londres para denunciar Trudy. A babá desmentiu o relato de Adah e inventou uma série de desculpas para justificar porque deixara duas crianças pequenas em um quintal imundo, quando era paga para tomar conta delas. Adah ouviu atônita a encenação de Trudy, porém, o momento foi uma espécie de epifania para Adah, um mito se desfez, a infabilidade dos brancos:

Ouvia Trudy destruir para sempre um dos mitos em que acreditava porque era o que haviam lhe ensinado: que os brancos não mentem. Crescera entre missionários brancos dedicados à sua igreja, depois trabalhara com diplomatas americanos em posto na Nigéria para trabalhar por seu país (...). Nunca, até aquele dia, encontrara uma pessoa como Trudy. Na verdade, não conseguia acreditar em seus ouvidos, simplesmente presenciava aquilo estarrecida (...) Adah não conseguia parar de pensar no que havia descoberto: que os brancos eram tão falíveis quanto qualquer pessoa. Havia brancos maus e brancos bons,

assim como havia negros maus e negros bons! Por que então eles diziam que eram superiores? (EMECHETA, 2018, p. 77).

A situação com a babá seguida pela a dificuldade em encontrar creches que aceitassem seus dois filhos, agravada pela descoberta de uma terceira gravidez, resultaram na preocupação de Adah em buscar um método contraceptivo, algo impensável na Nigéria naquela época, visto que mulheres casadas deveriam ter quantos filhos pudessem. Contudo, Adah depara-se com uma série de entraves para ter acesso a esses métodos e o principal deles era a obrigatoriedade da autorização do marido para controlar sua própria capacidade reprodutiva. No Centro de Planejamento Familiar, ao solicitar a pílula anticoncepcional, Adah depara-se com o dilema: “E agora, de que maneira Adah ia dizer à mulher que segundo Francis o melhor método de controle da natalidade era derramar o filho no chão?” (EMECHETA, 2018, p. 206).

No final das contas, Adah falsificou a assinatura de Francis, decidiu que faria o que fosse para não engravidar mais, já tinham três filhos, e uma nova gravidez poderia significar a perda do emprego que Adah tanto custara a conseguir. Ela optou pelo diafragma, mas essa escolha assombrava seu subconsciente diante do medo que seu marido descobrisse e contasse para sua sogra e parentes:

Era a imagem de sua sogra ao ficar sabendo que ela, sem o conhecimento do marido, tratara de se equipar com uma coisa que lhe permitiria dormir com quem quisesse sem ter outros filhos. Conhecendo a psicologia de sua gente, estava segura de que era assim que o assunto seria interpretado. Morreria de vergonha. O nome de seus filhos também ficaria manchado (EMECHETA, 2018, p. 209).

A tragédia que Adah temia acabou acontecendo e Francis descobriu que a esposa estava usando o diafragma; ele vociferou para a vizinhança

inteira escutar que sua esposa tomara providências para receber outro homem e espancou Adah até que Pa Noble, o dono do prédio, interveio na briga. Mesmo tentada a denunciar para a polícia as constantes agressões físicas do marido, Adah suportou por muito tempo a situação, uma vez que não tinha amigos nem familiares em Londres para amparar a ela e seus filhos.

O resultado foi que Adah precisou tirar o diafragma e ficou grávida pela quarta vez. No entanto, foi somente enquanto mulher diaspórica que ela precisou recorrer a métodos contraceptivos, já que sequer teria acesso na Nigéria; apesar de tudo, a situação suscitou em Adah questionamentos sobre a falta de controle sobre o próprio corpo: “Por que era preciso misturar o marido numa questão como aquela? Será que a mulher não podia ter a oportunidade de exercer a sua própria vontade?” (EMECHETA, 2018, p. 206).

Autoras como Adichie (2014), Bulawayo (2014), Danticat e Lahiri (2019), abordam a maternidade na diáspora, e em geral, os dilemas maternos aparecem associados a solidão, demonstrando que obras como o romance apresentado neste trabalho, podem ser vistos tanto como textos feministas quanto como textos diaspóricos, pois algumas das personagens femininas nestes textos ficcionais, lidam com a maternidade enquanto assimilam e negociam com a cultura do país anfitrião.

6 Pode a subalterna escrever?

A perspectiva pós-colonial é marcada pela heterogeneidade, hibridismo e mobilidade diaspórica; além de avaliar as desigualdades da representação cultural, carregando em si a tentativa de diminuir essa desigualdade. A trajetória de Adah no tempo do romance *Cidadã de segunda classe*, culmina com a produção de um livro, ao escrever a própria história ela replica a invisibilidade de escritores africanos.

Adah demonstrou que desde a tenra idade possuía muito apreço pelos estudos, e toda sua vida é marcada pela consciência que de alguma forma a educação a libertaria da sina de “ser humano de segunda classe”. A morte do pai marcou o início das provações de Adah, já que ao mudar-se para casa dos tios só conseguiu frequentar a escola na Nigéria, porque ganhou uma bolsa de estudos em um prestigiado colégio de missionários ingleses. Mais tarde, adolescente, sua educação refinada garantiu-lhe um emprego na Embaixada Americana na Nigéria. Embora não tenha conseguido fugir do casamento, Adah subverteu o senso comum em seu país de que cabia majoritariamente ao marido o sustento econômico da família, visto que ela foi a provedora durante todo o casamento.

No entanto, após mudar-se para Londres, o casamento de Adah e Francis Obi começou a ruir; a violência física e psicológica sofrida por Adah ecoam na expressão que o marido aprendera em Londres: cidadã de segunda classe. Em um país que se apresentou extremamente hostil, Adah não encontrou apoio no companheiro para o difícil processo de adaptação, pelo contrário, Francis dificultou ainda mais a vida da esposa e dos filhos, sem fornecer nenhum suporte emocional ou financeiro e simbolizando a sociedade patriarcal nigeriana:

Para Francis, uma mulher era um ser humano de segunda classe; Adah servia para se deitar com ele quando ele quisesse, inclusive durante o dia, e, caso se recusasse, apanhar até criar juízo e ceder; para ser expulsa da cama depois dele se satisfazer; para lavar sua roupa e servir suas refeições na hora certa (EMECHETA, 2018, p. 239).

Em Londres, Adah conseguiu um emprego na Biblioteca Estadual, o contato com os livros e com outras pessoas letradas reacendeu seu fascínio pelo conhecimento e despertou o interesse pela escrita. Foi na biblioteca

que Adah familiarizou-se com escritores negros e pela primeira vez questionou-se o porquê de pouco saber até então sobre seu próprio povo negro. Conhecer escritores negros mudou a perspectiva de Adah sobre sua negritude: “tomou conhecimento de James Baldwin. Lendo Baldwin, passou a acreditar que *Black is beautiful*, negro é lindo” (EMECHETA, 2018, p. 221).

Foi na experiência diaspórica que Adah passou a sentir vergonha de ser quem era, uma mulher negra e nigeriana; somente em Londres, ela passou a refletir sobre as questões raciais, no entanto, decidiu que “seus filhos seriam diferentes. Todos seriam negros, gostariam de ser negros, sentiriam orgulho de ser negros. Era o que eles seriam” (EMECHETA, 2018, p. 222). Logo, Adah pretendia que a próxima geração diaspórica de sua família não sofresse o complexo de inferioridade que ela experimentara, como escreveu Fanon (EMECHETA, 2018, p. 29), “o negro não deve mais ser colocado diante deste dilema: branquear ou desaparecer, ele deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir”.

A desalienação de Adah é seguida pela determinação de contar sua história. Assim, ela escreve manualmente seu primeiro livro. Esse processo de escrita, simbolizava para Adah outra gestação. A possibilidade de ser uma escritora despertou nela a alegria que jamais sentira em Londres. O manuscrito intitulado *Dote de Esposa*, foi lido e elogiado pelos colegas de trabalho de Adah; ela resolve entregar o manuscrito para Francis ler, mas ele zombou da esposa e chamou seu texto de lixo:

Ele dizer que ela nunca seria escritora porque era mulher e negra era como matar seu espírito. Adah se sentia oca. E agora, o que mais poderia fazer? Para ela ficou óbvio que Francis seria incapaz de tolerar uma mulher inteligente. Culpou-se outra vez. Eles não deveriam ter vindo para a Inglaterra, porque assim agora ela não teria sentido aquela necessidade de escrever; seu casamento ficaria a salvo, pelo menos durante algum tempo, porque ela sabia que em algum momento no futuro haveria de escrever (EMECHETA, 2018, p. 245).

Um dia, ao retornar a sua casa, Adah percebe que o marido estava queimando alguns papéis no lixo, até que se deu conta que era seu manuscrito que ardia. Ao indagar Francis o motivo da atitude, ele retruca que sua família jamais aceitaria uma mulher escritora. A resposta do marido foi o cúmulo de uma série de desastres no matrimônio. Para Adah, tudo que havia suportado desde que fora obrigada a casar-se, o fazia em nome dos filhos. Morar em pocilgas, passar fome para que os filhos pudessem se alimentar, as constantes agressões físicas de Francis e tantas outras humilhações eram suportadas em nome do futuro que o Reino Unido negara a ela, mas reservava aos filhos. O livro em chamusca era seu filho também e Francis sabia. Ela podia suportar tudo o que ele fizera até ali, mas não aquilo.

Na sociedade nigeriana não havia divórcio, “uma vez esposa de um homem, você será esposa desse homem até morrer, está amarrada a ele” (EMECHETA, 2018, p. 248). *Cidadã de segunda classe* termina com Adah pedindo divórcio a Francis, ele aceita, mas antes espanca Adah até que ela desmaie, queima todos os documentos dela e dos filhos. E mesmo quando Adah vai até o tribunal, a ausência de documentos impede a garantia de pensão e Francis abandona completamente ela e os cinco filhos pequenos.

A história de Adah termina sem que o leitor saiba o que ocorreu depois. No entanto, o final da história é baseado na história de Buchi Emecheta. E o que aconteceu a seguir é que Emecheta, aos 21 anos de idade, foi até o fundo do poço para sobreviver com os cinco filhos. Contra todas as intempéries, a literatura de Emecheta representa indivíduos contemporâneos em processo de reposicionamento na pós-colonialidade, que conseguem subverter os efeitos opressivos de uma dominação originalmente colonial. Anos após o divórcio, Buchi Emecheta reescreveu *O Dote*

da *Esposa* e mais dezenas de romances, entre eles, *No fundo do poço*, *Cidadã de segunda classe* e *Alegrias da maternidade*.

A literatura diaspórica de Buchi Emecheta reconhece o pensamento de Brah (1996), segundo a qual a palavra diáspora frequentemente “evoca imagens de traumas de separação e deslocamento, mas diásporas também são potencialmente os locais de esperança e novos começos” (BRAH, 1996, p. 193). Somente enquanto sujeito diaspórico, Adah/ Buchi, pôde deslocar-se e deslocar a concepção de cidadã de segunda classe atribuída a ela, e principalmente encontrar o lar que sempre desejou.

Considerações finais

A dispersão de grupos de pessoas entre outras terras além de suas pátrias é um conceito que tem sido amplamente adotado nos discursos acadêmicos sobre dispersão forçada, imigração, deslocamento e o estabelecimento de organizações transnacionais reconfiguradas comunidades. Assim, a diáspora, passa a ser utilizada em outras dimensões, incluindo o domínio da literatura, como é o caso desta pesquisa.

No romance *Cidadã de segunda classe*, a autora nigeriana Buchi Emecheta, baseada em sua própria vida, narra a trajetória da personagem Adah e sua luta para estabelecer-se em Londres. Adah ocupava um entre-lugar típico das experiências diaspóricas e vivenciou experiências traumáticas irremediavelmente marcadas pelo machismo, xenofobia e racismo. O romance de Emecheta chama atenção para a feminização do espaço da diáspora e como a marginalização marca o corpo feminino negro no deslocamento.

Conclui-se que para Adah, o desenraizamento possibilitou transcender subjetividades fixas e também conquistar um agenciamento ao longo de sua vivência na diáspora. No entanto, a experiência dela nesse contexto não pode ser tomada como sendo homogênea ou predeterminada, mas

vislumbrada como multifacetada em um espaço também plural, como Londres, local de trânsito para distintas diásporas. Buchi Emecheta utilizou a ficção para expurgar seus traumas reais, e manifestar o absurdo de ainda parecer tão distante um mundo onde sejamos todos igualmente cidadãos.

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Americanah**. São Paulo: Companhia das letras, 2014.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. **Cartografias Contemporâneas: espaço, corpo, escrita**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2015.

BHABHA, Homi. **O local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

BRAH, Avtar. **Cartographies of Diaspora: Contesting identities**. London and New York: Routledge, 1996.

BULAWAYO, NoViolet. **Precisamos de novos nomes**. São Paulo: Biblioteca Azul, 2014.

COHEN, Robin. **Global diasporas: an introduction**. Seattle: Washington University Press, 1997.

DANTICAT, Edwidge. **Adeus, Haiti**. Rio de Janeiro: Agir, 2010.

DUFOIX, S. **La dispersion: une histoire des usages du mot diaspora**. Paris: Éditions Amsterdam, 2011.

EMECHETA, Buchi. **Cidadã de Segunda Classe**. Porto Alegre: Dublinense, 2018.

EMECHETA, Buchi. **Head above water. Kunapipi**, 3(1), 1981. Disponível em: <https://ro.uow.edu.au/kunapipi/vol3/iss1/11/>.

EVARISTO, Conceição. **Da representação a auto-representação da mulher negra da mulher negra na literatura brasileira. Revista Palmares: cultura afro-brasileira**, Brasília, ano 1, n. 1, ago. 2005.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FRIEDMAN, Susan. **Bodies on the Move: a Poetics of Home and Diaspora**. Tulsa Studies in Women's Literature. 2006, p. 189-212. Disponível em: <https://tswl.utulsa.edu/abstract/bodies-in-motion-a-poetics-of-home-and-diaspora/>.

HALL, Stuart. **Da Diáspora**. Identidades e Mediações culturais. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.

LAHIRI, Jumpa. **Intérprete dos males**. Rio de Janeiro: Biblioteca Azul, 2019.

MCKITTRICK, Katherine. **Demonic grounds: black women and the cartographies of struggle**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006. Disponível em: <https://www.upress.umn.edu/book-division/books/demonic-grounds>.

MISHRA, Vijay. **The Diasporic Imaginary and the Indian Diaspora**. New York: Routledge, 2007. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09502369608582254?journalCode=rtpr20.4>.

OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. **Gender epistemologies in Africa: gendering traditions, spaces, social institutions and identities**. New York: Palgrave Mcmillan, 2011. Disponível em: <https://www.palgrave.com/gp/book/9780230623453>.

PONZANESI, Sandra. **Diaspora in time: Michael Ondaatje's The English patient**. In: Shackleton, Mark (ed.) **Diasporic literature and theory: where now?** Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2008, p. 120-137. Disponível em: <https://www.cambridgescholars.com/download/sample/58528>.

SAFRAN, William. **Diasporas in modern societies**: myths of homeland and return.

Diaspora: A Journal of Transnational Studies 1(1), 1997, p. 83-99. Disponível em:

<https://muse.jhu.edu/article/443574>.

SINGH, Shalen. **Diaspora literature**: a testimony of realism, 2008. Disponível em:

<https://ezinearticles.com/?Diaspora-Literature---A-Testimony-of-Realism&id=1362004>

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG,

2014

Maternidades negras: aspectos de ruptura e estratégias de sobrevivência nas escrituras de Maya Angelou e Conceição Evaristo

*Josinéia Chaves Moreira*¹

1 Primeiro curso d'água em direção de úteros-cabeceiras

Mãe é um lugar que a gente nunca
devia sair de dentro
Da quentura e sombra necessária
para as ideias germinarem...
[...]
(OBACI, 2020, p. 28)

Esse tema faz parte do meu doutoramento (em construção), no qual busco evidenciar como as escrituras (EVARISTO, 2005a; 2007) presentes nos *corpora* escolhidos de Maya Angelou e Conceição Evaristo, herdam um legado que pretendem fecundar uma nova travessia de interpretação sobre maternidades negras na literatura das Américas (GONZÁLEZ, 1988). Sem a pretensão de exaustão ou enclausuramento, estou tratando como maternidades negras nas Américas, a partir do conceito de Amefricanidade de Lélia Gonzalez (1988), tecido nos anos 80, como outras possibilidades de apresentar e relacionar a diáspora africana, como uma vivência comum nas Américas. São memórias molhadas pelas águas atlânticas que resistem, acomodam, reinterpretam, criam novas derivações de uma identidade étnica (GONZALEZ, 2018, p. 336). É também

¹ Agência financiadora: CAPES; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/297118370348035>, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3347-809X>. Doutoranda, UFBA, josineliamoreira@hotmail.com.

uma escrita-gestada escreviente, por se tratar de uma mulher em (re) nascimento com e pelo ato de enunciar, anunciar e nomear, como uma tentativa de encontrar o meu lugar ao sol. Um desafio que (re)elaboro em torno do que significa dar à luz, como um chamado a viver a maternidade não apenas nos aportes teóricos e literários, mas também no e com meu corpo com todos os sentidos que essa expressão carrega. Dessa forma, ao longo do texto farei uso da primeira pessoa como gesto de enunciação e parte da pesquisa. Aqui me coloco nessa posição, por hoje saber sobre o que estou falando, com quem divido essas experiências, a fim de “mover, motivar e tocar” as minhas iguais (hooks, 2019, p. 168).

(Re)lembrar é também um projeto ético de vida, de (re)existência (SOUZA, 2011), um encontro com os medos, os traumas que atravessam a minha vida. É uma forma de entender porquê desde o conhecimento da gravidez, começou a minha luta para escrever, rasurar, limpar as cicatrizes e feridas que têm me impedido de escrever sobre a maternidade. Algumas perguntas ecoaram e ecoam: por que não consigo escrever sobre maternidade? Quais questões estão imbricadas nessa interdição? Essas indagações me levaram para dentro da narrativa do conto “Olhos d’água”, o primeiro e o que dá título ao livro de Conceição Evaristo (2016), o qual colaborou com esse meu processo de retorno para casa em busca do rosto de minha mãe, de outras mães, de todas as mulheres da família e de minhas ancestrais. Por isso, as palavras-uterinas da voz poética do poema “Mãe” de Priscila Obaci (2020), foram convocadas para fertilizar os caminhos nesse texto quando nos propõe um mergulho na dimensão criativa da palavra “Mãe”, como esse lugar radial do encontro que gesta, nutre, potencializa, organiza e delinea a vida.

Diante das diversas travessias que vilipendiaram a maternidade de mulheres negras, uso a epistemologia da escrevivência como um sinal materno, fecundação ou fertilização de múltiplos gestos ritualísticos de uma

enunciação coletiva (EVARISTO, 2007). A escrevivência é esse lugar radial do encontro, da vivência, a ginga, um jeito de perna, movimentos que dão sentido e estruturam a vida de mulheres negras. Ao grafar no chão, o desenho de “um grande sol, cheio de infinitas pernas” (EVARISTO, 2007, p. 16), Dona Joana Josefina Evaristo Vitorino, torna-se essa referência primeira, quem inaugura o gesto de escrita de Conceição Evaristo como possibilidades de romper os grilhões do silêncio, transformando-o em linguagem e ação (LORDE, 2019).

Nessa escrevivência diáspórica materna é preciso ligar as tubas uterinas através da interseccionalidade de “[...] mulheres de cor, lésbicas, terceiro mundistas, interceptada pelos trânsitos das diferenciações, sempre dispostas a excluir identidades e subjetividades complexificadas [...]” (AKOTIRENE, 2018, p. 25-26). Transportando assim os óvulos até o útero, mas com uma “orientação geopolítica”, uma fecundação que extrapola os limites biológicos, já que há um crescimento identitário, ancestral, comunitário de um poder banhado pelo líquido amniótico atlântico sulear, nas lutas por libertação de todo um sistema de opressões. Esse movimento embrionário provocado pela interseccionalidade como ferramenta teórica e metodológica “produz deslocamentos epistêmicos de África para a diáspora” (AKOTIRENE, 2018, p. 80), guiará a passagem das células reprodutoras buscando novos caminhos (re)interpretativos de maternidades negras até o útero, destrancando assim, as armadilhas impostas por “[...] avenidas identitárias onde mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais” (AKOTIRENE, 2018, p. 14).

Dessa maneira, partindo da ideia de uma maternidade coletiva como lugar de afeto, amor, lealdade, que alimenta a sobrevivência de uma comunidade, escolhi como *corpora* para essa análise, o capítulo 35 da autobiografia, *Eu sei por que o pássaro canta na gaiola* (2018a) e a segunda

parte do livro, *Mamãe & Eu & Mamãe* (2018b), de Maya Angelou; o conto “Quantos filhos Natalina teve?”, do livro *Olhos d’água* (2016) de Conceição Evaristo. Colho e olho para essas escritas matripotentes (OYĚWÙMÍ, 2016) como rotas desconstrutoras de práticas hegemônicas e coloniais que apagaram, degradaram e sequestraram a maternidade das mulheres negras, diante do permanente holocausto negro nas Américas.

2 Úteros-cabeceiras: exsurgências de águas maternais

Longe dos aniquilamentos que evocam os seguintes signos para os ventres negros: i) maternidade e escravidão; ii) maternidade e sequestro; iii) violências corpóreas; iv) prática da obrigação/doação da amamentação, “a ama de leite”, tanto durante o período da escravização quanto pós; v) negação de nossas subjetividades; vi) coisificação do corpo negro feminino; vii) útero-depósito; viii) cuidado do outro e trabalho doméstico. O caminho aqui é não (re)trabalhar essas violências, mas mostrar de que forma essas narrativas escreviventes e interseccionais ressignificam isso tudo. Dessa maneira, essa minha agência parte de uma necessidade de pensar outras leituras para esse útero como cabeceira, nascente, uma fonte de vida para a comunidade, mesmo vilipendiado, controlado, mutilado, não cessou e nem cessa suas águas deslizantes, como nos ensina os versos do poema “No meio do caminho: deslizantes águas”, de Conceição Evaristo (2017, p. 104). São minas como esse lugar de brotamentos, sulcos, canais que se abrem para ressignificar, juntando as memórias uterinas dispersas e alargando os sentidos em torno de maternidades negras diaspóricas. O útero se expande, dilata, possibilitando-nos um encontro com águas maternais, outros sentidos de se fazer e estar no mundo. Na construção da tese, invisto em trazer o útero como alinhavo de cada discussão teórica. Para tanto, criei a noção de útero-cabeceira para discutir sobre as possibilidades de engravidar, gestar e aborto, como um movimento de passagem

que desentranha o emaranhado de ligamentos, os quais fixam paredes espessas nesse útero. Cada narrativa aponta exurgência, minas, um lugar de brotamento de nascentes teóricas, sulcos que se abrem para ressignificar novos índices e signos sobre maternidades negras diaspóricas, fora de um contexto colonizador e ocidental.

Marguerite Annie Johnson, Maya Angelou, uma mulher insistente, resistente, mesmo diante de tanto sofrimento, tanta violência, consegue construir uma trajetória de luta de afirmação e segurança de si. Mulher fenomenal, reafirmando o seu lugar no mundo enquanto mulher negra, afro-americana, nascida em St. Louis, Missouri, em 04 de abril de 1928; filha de Vivian Baxter, neta de Annie Henderson, irmã de Bailey Johnson e mãe de Guy Johnson, amiga de Martin Luther King Jr. e Malcolm X, os quais encorajaram-na a lembrar da sua potência de criar, de gerar, de nutrir, de cuidar de si e de uma coletividade; colocando em movimento, através dos seus escritos, romances, poemas, ensaios, dança, teatro, discursos políticos, junto com outros atores, a cadeia ancestral de luta pelos direitos civis e pela liberdade dos afro-americanos. Movimento que tem sido recuperado por muitos/as pesquisadores/as, a exemplo do que estou fazendo aqui, acionando outros caminhos de leituras, nas produções de Maya Angelou, que não abaixou a cabeça, diante das inúmeras adversidades: abandono, estupro aos sete anos de idade, racismo, um conjunto de opressões que se inter cruzam nas avenidas identitárias dessa mulher negra fenomenal. Ainda assim ela se levantou e produziu sete autobiografias, que retratam períodos de sua vida de forma cronológica e por temática, como em *Eu sei por que o pássaro canta na gaiola* (2018a), que retrata a sua infância e de seu irmão, Bailey Johnson, em Arkansas, com todos os enfrentamentos e descobertas, até o final da adolescência, quando engravida aos 16 anos e inicia uma nova fase da vida. Essa primeira

autobiografia, publicada em 1969, lança Maya Angelou para o mundo, indicada ao *National Book Award* de 1970, com traduções para diversas línguas.

A primeira exurgência desse útero-cabeceira, parte de uma cena do último livro autobiográfico de Maya Angelou, dentre os sete publicados, *Mamãe & Eu & Mamãe*, lançado em 2013, mas só foi traduzido para o português em 2018, pela editora Rosa dos Tempos. É o último livro a operar com a escrevivência dessas duas mulheres fenomenais: Vivian Baxter e Maya Angelou, mas a partir de dois cursos de águas que desembocam na imensidão de um mar-amor, de uma filha que encontra colo, amparo e afeto na margem de sua mãe Vivian Baxter, mesmo em meio a tantos fluxos; de uma mãe, Lady, que penetra perpendicularmente no solo da filha, passando por áreas íngremes, por meio dos espaços vazios entre as pedras, até conseguir um “limo-caminho”, o brotamento de águas de afeto, amor, lealdade e de comunidade. Uma cena dessa mina de amor, me chama atenção para falar desse útero-cabeceira, quando Maya Angelou relata a luta pela sua sobrevivência e a do seu filho.

Certa manhã, no consultório do alergista, folhiei uma revista feminina sofisticada e comecei a ler um artigo intitulado ‘Seu filho é mesmo alérgico ou não está recebendo atenção suficiente’.

Guy terminou a consulta antes de eu terminar a leitura. Perguntei à recepcionista se eu poderia levar a revista emprestada e prometi devolvê-la na consulta seguinte. Quando ela concordou, guardei a revista na bolsa e não a olhei mais até terminar o turno da noite. Voltei para casa, sentei à mesa da cozinha e retomei o artigo de onde tinha parado.

O texto me enfureceu. Eu estava prestes a atirar a revista no lixo quando minha mãe ligou. Atendi abruptamente.

2 Interessante problematizar por que a tradução do livro, *Eu sei por que o pássaro canta na gaiola*, só acontece no Brasil, em 1996, pela editora José Olympio, ou seja, passados 27 anos da publicação nos EUA, mesmo com toda a notoriedade de Maya Angelou,

Ela perguntou: ‘Qual o problema?’

Respondi: ‘Não aguento mais as mulheres brancas!’

Minha mãe quis saber: ‘O que elas aprontaram com você dessa vez?’

‘Não é só comigo. Elas acham que sabem de tudo, só isso.’

(ANGELOU, 2018, p. 87).

O relato de Maya Angelou, já na segunda parte do livro intitulada *Eu & Mamãe*, na qual a sua mãe, Vivian Baxter, assume a cena narrativa para mostrar a sua busca pela reconquista do amor de seus filhos, assim como as lutas travadas em prol da sobrevivência dessa família, em um contexto de racismo e sexismo estadunidense. O texto apresenta uma situação um tanto atual, ao relatar os dilemas de uma mãe negra solo que se esgota nas múltiplas funções que ocupa, uma árdua batalha entre dois empregos e os cuidados com o filho. Tal batalha simplesmente rouba, sequestra, a capacidade de viver e de cuidar de si e do seu filho, o qual convive diariamente com alergias. Há simplesmente uma morte cotidiana dessa água de pé, a mãe, que caminha procurando desaguar em outras águas, mas não consegue formar um caudal porque existem muitos percursos subterrâneos que a impedem de “dar à luz”, segundo os moldes das mulheres brancas feministas. Esse caudal não é possível porque as lutas são outras, assim como os cursos dos rios, os quais suscitam novas práticas que apontem, conforme Bairros (1995, p. 461), ao tratar sobre o papel da mulher trabalhadora, “[...] o ponto de vista diferente sobre o que é ser mulher numa sociedade desigual, racista e sexista”, já que essas categorias de raça e gênero estão atravessadas por outras: classe social, geração, interesses pessoais, projetos políticos e sociais distintos do feminismo branco (PACHECO, 2013).

O manancial da interseccionalidade, nos ajuda a entender a importância de entender o perigo e o peso da terminologia mulher ou mesmo mulheres quando tratadas como universais. Dessa maneira, Maya Angelou

ao conversar com sua mãe, Vivian Baxter, sobre o incômodo produzido, após a leitura do artigo feito por mulheres brancas, mostra e ratifica a razão da nossa insistência na ferramenta da interseccionalidade, já que “as brancas, que foram brancas a vida inteira e são mais ou menos ricas, que têm alguém que pague todas as suas contas, acham que todo mundo é como elas. Eu preciso trabalhar em dois empregos e mal consigo fechar as contas e estou fazendo o melhor que posso.” (ANGELOU, 2018b, p. 88).

Maya Angelou, nessa passagem, aponta mais uma dimensão para se pensar a categoria gênero longe do seu valor nominal, uma vez que “[...] os conceitos feministas estão enraizados sobre a família nuclear” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 3), considerada pela autora como uma “configuração institucional e espacial”. A divisão sexual do trabalho se materializa na família, nos moldes ocidentais, o local primeiro de imposição dessa dominação masculina. Logo, os lugares serão determinados e fixados, nessa via da família nuclear, a qual não representa a situação de Maya Angelou, que engravida aos 16 anos, em um processo de reconhecimento do seu corpo, encontro com a sexualidade e continuidade do que significa ser uma mulher, tendo em vista os padrões corporais e a bio-lógica (OYĚWÙMÍ, 1997) de uma cosmovisão ocidental. Na verdade, uma lógica cultural fincada na ideologia do determinismo biológico. Rocha (2019), analisa a relação entre essa noção de bio-lógica e biopoder, tendo em vista como a temática do corpo se constrói no pensamento de Oyèrónké Oyèwùmí e Michel Foucault. As reflexões mostram que essas noções funcionam como mecanismos “que espelham e reforçam tais hierarquias por meio da utilização do gênero, da raça e da classe, signos que incidem sobre os corpos no intuito de circunscrever lugares e gerir a vida e a morte.” (ROCHA, 2019, p. 29). Dessa maneira, Maya Angelou, nessa cena e em outras, “representa” um papel marcado e determinado pelas “[...] hierarquias sociais a partir de (dis)posições corporais ontologizadas [...]”

(ROCHA, 2019, p. 32), especialmente, em torno da categoria mulher marcada no ocidente pelo sexo, características bio-lógicas e formato corporal. Importante destacar que essas problematizações desencadearão em outra exsurgência desse útero-cabeceira, o engravidar e o gestar para mulheres negras.

2.1 O engravidar e o gestar para as mulheres negras

No capítulo 35 do livro *Eu sei por que o pássaro canta na gaiola* (2018a), em que Maya Angelou inicia uma discussão sobre lesbianidade assentada no corpo físico, ao trazer os impactos da leitura do livro *O poço da solidão*³, o qual aparece como a antítese entre o prazer e a ameaça, ou ainda “introdução ao lesbianismo e ao que achava que era pornografia.”⁴ (ANGELOU, 2018a, p. 311). O cenário é de uma menina em processo de descoberta de si mesma, por meio dessa, de outras leituras e das mudanças que estavam ocorrendo em seu corpo como: voz grave; pés e mãos longe da feminilidade e graciosidade; seios pouco desenvolvidos; um corpo sem curvas; ausência de pelos nas axilas; magreza e uma estatura de um metro e oitenta centímetros (1,80cm), características percebidas pela autora como “traição” do seu corpo.

Todas essas inquietações ontologizadas e hierarquizadas desse corpo leva esse filete d’água em direção a um rio maior, em busca de amparo, baía, a mãe Vivian Baxter, quem tenta ampliar esse corpo-água falando abertamente sobre sexualidade, corpo, feminilidade, doenças sexualmente transmissíveis, assim por diante. Uma conversa permeada de afeto, cuidado e amor, longe dos pudores, uma mãe que sente e sabe da necessidade

3 O livro *Poço da solidão* de Radclyffe Hall (1928), considerado um romance *queer*, foi proibido e banido de circulação por conta da temática lésbica, o que era inaceitável para a época, sobretudo, na Inglaterra. O que não impediu que o livro circulasse, mesmo com a proibição.

4 Destaco aqui que alguns dos comentários de Maya Angelou sobre a homossexualidade feminina soam pejorativos, preconceituosos e do senso comum, muito arraigados da formação religiosa que teve e de sua família, bem como pelo contexto em que foi escrito.

de preparar essa jovem para a vida. Surpreendentemente, você tem uma mãe negra empoderando, transmitindo conhecimento sobre educação sexual para sua filha negra, em São Francisco, Califórnia, 1944, cenário da Segunda Guerra Mundial.

Em meio a essa disputa de poder e de material bélico, Collins (2019), aponta a importância dessa relação entre mãe/filha, a exemplo de Vivian e Maya, como fundamentais para a sobrevivência de mulheres afro-americanas, bem como a “autossuficiência e independência” (COLLINS, 2019, p. 209), um processo de encorajamento mútuo. O que se percebe nessa parte da descoberta que culmina na gravidez, mas também em todo projeto literário de Maya Angelou, como essa celebração à maternidade, a mãe, a avó, ao filho, como uma escrevivência que movimenta, faz a roda girar, mesmo que a água seque, encontre rochas, é possível romper e infiltrar para jorrar essa continuidade de autovalorização da autossuficiência apontada por Collins (2019).

Maya Angelou continua seu processo de descoberta que tanto a inquieta, sobretudo, ao ver diante de si uma outra mulher nua, sua amiga, mais uma vez o filete d’água se questiona por que a amiga era uma mulher e ela não. “Um universo separava o que ela possuía do que eu tinha. Ela era uma mulher”, Maya insistiu nas problematizações, já que ela “[...] queria ser mulher, mas isso me parecia estar em mundo no qual minha entrada seria eternamente recusada.” (ANGELOU, 2018a, p. 317-318). Maya Angelou estrategicamente, mesmo em outro contexto, recupera o discurso *E não sou uma mulher?* de Sojourner Truth, quando a mesma “[...] ficou perante uma assembleia de mulheres brancas e de homens numa reunião anti-escravatura no Indiana e expôs os seus seios para provar que era de facto uma mulher. [...]” (hooks, 2020, p. 251).

O discurso de Sojourner Truth e o questionamento de Maya Angelou, são gestos de escrevivências e interseccionais de mulheres negras, nos seus

contextos de origem e a partir de suas histórias de vida, fecundando e incitando novas implicações/possibilidades para o termo mulher. Rejeitam, dessa forma, a universalidade para pensar de forma indissociada como essas opressões cortam os nossos corpos, como o corpo de Maya Angelou, a partir de uma série de cicatrizes subordinadas à padrões e binarismos que excluem o Outro. Assim, Maya tensiona e recupera questões que assolam muitas jovens negras que tentam se enquadrar nesse padrão da branquitude, ao trazer os comportamentos aceitos para mulheres consideradas bonitas. Adiante, a vazão do filete d'água continua ameaçada por duas forças, “a desconfiança inquietante de que eu podia não ser uma mulher normal e meu recém-despertado apetite sexual.” (ANGELOU, 2018a, p. 318), o que resulta na elaboração de um plano de sedução que culminará em uma relação sexual, sem sedução, desprovida de carinho, longe das sensações e sinestias criativas construídas nos livros dessa árdua leitora.

O sexo acontece, “não houve beijos, nem preliminares. Nada de afaços ou sussurros; nada disso. Só ‘abaixe as calças’ e depois sexo” (ANGELOU, 2018b, p. 65), narração apresentada no livro *Mamãe & Eu & Mamãe*, quarenta e quatro anos depois do primeiro livro. Coloquei essa fala por considerá-la mais reflexiva da frustração e dos sentimentos que foi essa experiência sexual para Maya Angelou, mesmo que tenha partido dela a iniciativa, o que parece demonstrar uma gerência de corpo e da sexualidade de uma menina com 16 anos que sai de casa decidida a não voltar mais virgem. No ato propriamente dito, há resquícios, estilhaços de uma objetificação do corpo negro feminino, que nos reconectam com os estu-
pros no período escravagista.

O resultado desse processo de descoberta, “dessa noite estranha e vazia e estranhamente vazia” (ANGELOU, 2018a, p. 321), é a gravidez, narrada como uma dissolução, sensação de mundo desmoronando, “junto com a pressão gigantesca do medo, da culpa e da repulsa” (ANGELOU,

2018a, p. 323) de si mesma. Sentimentos comuns para nós mulheres negras, a partir de cada contexto, quando descobrimos a gravidez, como também aparece em algumas das personagens desenhadas, colhidas e escutadas por Conceição Evaristo (2016), a exemplo de Natalina do conto “Quantos filhos Natalina teve?”.

Ainda sobre o peso dos sentimentos que beiram a gravidez, como acontece com Maya Angelou e, indiretamente, com a sua mãe Vivian Baxter, quem sofre as consequências por ter enviado os filhos, Maya Angelou e Bailey, para morarem com a avó, Momma, em Arkansas, cria nesses filhotes d’águas responsabilidade de gerar, gestar e nutrir suas crianças sozinhas, sem a figura paterna. Maya também assume essa responsabilidade sozinha, sem a figura paterna, por conta desses sentimentos, sobretudo, da culpa, já que ela se considera a responsável pela sedução do jovem Babe, o qual dois meses depois da gravidez, foi convidado para ir na casa de Maya e o seu comportamento não é de um homem, mas sim de uma criança de quatro meses, choramingando que não era o pai, tratando a gravidez como uma mentira de Maya⁵.

No entanto, mesmo com esse peso da gravidez em seus ombros, Maya Angelou encontra amparo, primeiro no irmão Bailey, quem a orienta a não contar para mãe, o que poderia resultar no abandono da escola e na não conclusão do ensino médio, narrado como o Dia da Vitória da turma *San Francisco Summer School* na *Mission High School* (ANGELOU, 2018a, p. 326). Bailey sabiamente aconselha a irmã a tomar uma decisão para o bem dos dois, dela e a do filho, mas nem todas as jovens negras que engravidam, ainda na fase colegial, encontram esse porto seguro e políticas

5 O abandono do pai, antes mesmo da criança nascer, se comparece com muitos outros temas que discuto na tese em construção, para pensar em masculinidades e o quanto isso impacta a vida das mulheres, especialmente, essa infantilização e tutela aos homens, sobretudo, os negros. Não farei tal análise aqui pelo espaço e os objetivos que esse texto propõe.

públicas para continuar, muitas se afastam diante da carga e da responsabilidade da maternidade e não voltam mais para a escola. O segundo amparo veio do papai Clidell, quem primeiro soube da gravidez, dois dias depois da formatura, através de um bilhete “*Queridos pais, lamento trazer essa desgraça para a família, mas eu estou grávida. Marguerite.*” (ANGELOU, 2018a, p. 326 grifos da autora), ele foi escolhido para partilhar com a esposa sobre a gestação. E, por fim, da mãe, Vivian Baxter, a qual indaga sobre o pai, percebe nas respostas de Maya que não há amor e, finaliza a conversa magistralmente, “Bom, então está resolvido. Não adianta nada estragar três vidas.’ Não houve condenação aberta nem sutil. Ela era Vivian Baxter Jackson. Torcendo pelo melhor, preparada para o pior, sem ser surpreendida por qualquer opção no meio disso.” (ANGELOU, 2018a, p. 327). Quero recuperar essa mesma fala, agora no livro *Mamãe & Eu & Mamãe*, pela beleza e importância dessa postura, “Bom, então está tudo resolvido. Não vamos destruir três vidas. Nós duas – eu e você – e esta família vamos ter um bebê maravilhoso. E isso encerra a questão. Obrigada, meu amor. Pode ir.” (ANGELOU, 2018b, p. 69). Aqui a prova que a mina dessa nossa memória uterina ancestral está aqui, guardada, às vezes, é preciso limpar as pedras e perceber no limo-caminho a passagem do cuidado, da esperança, do amor, da (auto)valorização e de uma comunidade negra sempre a gestar conosco essa cabaça da vida, como faz Vivian Baxter com a filha, Maya Angelou.

Por isso, decidi trazer na primeira exurgência a imagem de Maya Angelou já mãe de Guy Johnson, questionando um feminismo que não dá conta das diversas necessidades que assolam as vidas das mulheres negras, o que justifica a análise dessas e de outras questões dentro dos feminismos negro e africano. Dessa mina brotamos um outro ponto d’água para pensar também na categoria mulher que exclui e anula as mulheres negras, como mostra Maya Angelou no seu processo de construção do seu corpo,

de sua identidade enquanto mulher negra, com formação negra sulista. As águas de Maya que pareciam minguadas, poças dessa mina-feminina, se juntam com as águas subterrâneas circulando águas-vida de uma gestação não planejada, mas que fará uma reviravolta nessa nascente, o filho a fez criar “coragem suficiente para inventar” (ANGELOU, 2010, p. 20) sua vida, ou mais ainda: “aprendi a amar meu filho sem querer tomar posse dele e aprendi a ensiná-lo a aprender sozinho.” (ANGELOU, 2010, p. 20-21).

O ato de engravidar, assim como a gravidez em si, e o processo de gestar Guy Johnson, possibilitou a Maya Angelou, assim como para algumas mulheres negras, um poder simbólico de inventar razões cotidianas para continuar sobrevivendo, escrevivências de como “a maternidade a politizou”, (COLLINS, 2019, p. 322). Portanto, ao engravidar esse útero-cabeceira, Maya Angelou inicia um curso de água, assim como outras escritoras negras nas Américas, para pensar a maternidade e a maternagem como potência da criatividade, símbolo de esperança, “autodefinição, autovvalorização e empoderamento individual” (COLLINS, 2019, p. 327), desenvolvendo outros pontos de vistas “sobre o trabalho materno no contexto mais amplo do feminismo negro como projeto de justiça social.” (COLLINS, 2019, p. 363-364). E esse resultado também se deve a maternidade exercida pela avó Momma, depois, pela mãe, Vivian Baxter. Elas alimentaram essas exurgências desse útero-cabeceira de Maya Angelou.

2.1.1. Narrar como uma necessidade de gerenciar o corpo e não sucumbir/expurgar

A vida de Maria da Conceição Evaristo de Brito, também é marcada por essa ênfase em se levantar, nascida no dia 29 de novembro de 1946, em Belo Horizonte, dezoito anos depois do nascimento de Maya Angelou,

em um cenário de construção de uma democracia em letargia⁶, depois de um regime ditatorial do Estado Novo, comandado por Getúlio Vargas, por mais de 15 anos. O “ainda assim” marca essa mulher fenomenal com seus setenta e três anos de vozes-mulheres que habitam o seu corpo e ficam raízes “contaminadas” pela condição de existir e afirmar o negrume do seu corpo-letra. Uma das escritoras mais proeminentes da literatura brasileira, nessas sete décadas de existência, publicando desde os anos 90, possui um total de sete livros publicados. A trajetória de vida de Conceição Evaristo mostra que além de escrever escrituras, ela também trilha um caminho de reflexões críticas sobre literatura negra brasileira, por meio de uma diversidade de textos críticos e ensaios teóricos publicados em revistas, sites e entrevistas. Uma autora premiada, que teve em 2017, uma exposição pelo Itaú Cultural de São Paulo, com a Ocupação Conceição Evaristo, um espaço importante que revela a potência da vida e da literatura dessa escritora. Em 2019, Conceição Evaristo foi escolhida como Personalidade Literária 2019, participou da cerimônia de premiação do 61º Prêmio Jabuti, na qual foi homenageada pela importância da sua obra, só para sinalizar algumas de suas premiações.

Como continuidade das exurgências do útero-cabeceira, busco a inspiração no tempo amalgamado de Conceição Evaristo com o de sua mãe, para pensar as experiências de engravidar e gestar. Neste gesto de enunciar a maternidade enquanto uma instituição de poder, de gerência de corpo e sexualidade, há também um movimento de inverter a lógica, já que, enquanto, a Literatura Brasileira insiste no movimento de conversão da alteridade em negatividade, Conceição Evaristo conecta a roda e aciona a onda que embala e legitima a experiência materna em corpos

6 Os historiadores apontam que esse pode ser considerado a primeira experiência de regime democrático no Brasil, o período correspondente aos anos de 1946 a 1964. Surgiu fragilizada e mais tarde foi interrompida pela força que tinha e ainda têm os militares, com o golpe de 1964.

afrodescendentes. No artigo “Da representação à auto-apresentação da Mulher Negra na Literatura Brasileira”, a autora aponta o quanto se construiu uma representação degradada da mulher negra, enquanto mãe na literatura. O que revela uma das dimensões de humanidade que sempre foi negada à população negra como se observa na personagem dilacerada de Bertoleza ou de uma sexualidade perigosa de Rita Baiana, a lasciva. “Um aspecto a observar é a ausência de representação da mulher negra como mãe, matriz de uma família negra, perfil delineado para as mulheres brancas em geral.” (EVARISTO, 2005b, p. 53), há, nessa estratégia, um apagamento da importância do papel dessas mulheres na formação da cultura nacional brasileira, as quais são atravessadas por tantos estereótipos como mulata, negra raivosa e estéreis. Nesse sentido, constatamos o quanto a maternidade sempre foi um tema “sequestrado” para as mulheres negras na Literatura Brasileira, sobretudo, no que se refere aos seus “direitos reprodutivos como acionamento de lugares de exercícios de subjetividades”⁷.

Por isso, o que importa aqui é o modo de fluir sobre essa instituição, a qual ocupa fluxos controversos nas teorias feministas, mas aqui será tratada também como direito de acesso aos seus corpos biológico e social, como mostra o conto “Quantos filhos Natalina teve?”, publicado nos *Cadernos Negros*, número 22, em 1999; depois, Conceição Evaristo banha-o no livro *Olhos d’água*, lançado em 2014. O conto é o quinto dos 15 que estruturam os olhos d’água, a mina de mulheres: Maria, Luamanda, Duzu-Querença, Ardoca, Bica, Dona Esterlinda, dentre outras que brotam caminhos de interpretações de e sobre mulheres negras, periféricas e pobres.

7 Fala da professora Lívia Maria Natália de Souza no componente curricular LETB92 – Questões Teóricas Contemporâneas, do Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura, na Universidade Federal da Bahia, 2018.2.

Em uma análise superficial dos fios de águas que correm as narrativas de *Olhos d'água*, as mulheres aparecem quebradas, sequeladas por um conjunto de violências e vulnerabilidades, mas esses mesmos fios possuem ligamentos interiores, uma fortaleza camuflada por essas e outras fragilidades, se analisadas pelo patriarcado e que simplesmente nos convida a celebração da vida por meio de grandes pontes. Pontes ancestrais que se iniciam nas “águas de Mamãe Oxum! Rios calmos, mas profundos e enganosos para quem contempla a vida apenas pela superfície” (EVARISTO, 2016, p. 19), um aviso de que as histórias das vozes-mulheres que habitam cada conto, não podem ser lidas apenas pelo viés da violência, do sexismo, do racismo, da homofobia, assim por diante. Mas sim, por um caminho de cura, um tempo-esperança sendo fertilizado por cada escrevivência como uma oferenda a ser entregue nos rios, fontes, regatos e cachoeiras, nas águas doces e sagradas, a partir do “espelho-leque das águas-tempos, nas imagens refletidas no *abébé*”, “[...] instrumento litúrgico de ligação com o mundo ancestral inspirado nas *Àyabás*” (SALES, 2018, p. 390). Nesse caminho de pontes, os encontros e reencontros rasuram as expectativas aparentes e acionam um mergulho profundo nas águas até “*Ayoluwa*, a alegria de nosso povo” (2016). O resultado é a proliferação de lençóis freáticos em ponto de ebulição por esperança, negritude, ressignificações da palavra, identidade comunitária, escrevivências, cura, invenção, liberdade, autoafirmação, autovalorização, cartografias de luta, assim por diante.

No conto “Quantos filhos Natalina teve?”, narrado em terceira pessoa, a ficção aciona a vazão da água para brotar várias temáticas como: parteiras, aborto, trabalhadora doméstica, gravidez na adolescência, maternagens, não maternidade, maternidade enquanto vergonha e esconderijo, recusa ao modo de ser uma mulher feliz, paternidade real, barriga de aluguel, corpo-uso, mãe sem vestígios de leite, afeto, amor, estupro, violência sexual, um filho sem marca de ninguém, política

reprodutiva, autonomia reprodutiva, diferença entre parir, gestar e maternar, ama de leite, família negra, dentre outras. O título é de uma escolha certa pela ambivalência de sentidos que ele desemboca para pensar esse útero-cabeceira. Longe da esterilidade da mulher negra, Conceição Evaristo fecunda uma personagem, cujo nome está relacionado a política do faz nascer, da possibilidade de trazer ao mundo, invertendo a lógica da representação de mulheres negras na literatura.

O conto começa invertendo a lógica tradicional do narrar, já que de antemão o problema é apresentado por meio da técnica do *flashback*, a partir dos sentimentos de uma jovem que vivencia a maternidade de quatro maneiras, mas apenas a quarta é considerada a do primeiro filho, só seu, sem marca de ninguém (EVARISTO, 2016, p. 43). Que continuará no último parágrafo da narrativa. As pistas, ou melhor, como Conceição Evaristo atribui ao seu processo de escrita, as insinuações ficam evidentes nas primeiras linhas. A narradora escolhe como conduzir o nosso olhar para essa jovem, talvez, por isso, inicie com o gesto materno da mãe que alisa carinhosamente a barriga e o filho, o qual corresponde pulando lá de dentro. Fatos que ocorrem concomitantemente ao que é narrado. Em seguida, panoramicamente apresenta os sentimentos negativos de incômodo dessa mulher durante as outras gestações, que vê seu corpo mudando, “[...] estufando, estufando, pesada, inchada, e aquele troço, aquela coisa mexendo dentro dela. Ficava com o coração cheio de ódio. Enjoava e vomitava muito durante quase toda gravidez. Na terceira, vomitou até na hora do parto.” (EVARISTO, 2016, p. 43). Interessante destacar o impacto dessas duas palavras caracterizadoras dos embriões em formação: a primeira, troço, a segunda, coisa, as quais podem ser lidas como sintomas da violência dessa força moldada pelos grupos dominantes, em que úteros são propriedades. Não podemos negar as condições opressivas em que vivia Natalina, assim como sua mãe, o marido e as sete crianças, por isso o ódio permeará as

três gravidezes, uma repulsa aos mitos e padrões de maternidades brancas e ocidentais.

Além do ódio, o elemento vômito, por mais que esteja relacionado a um sintoma presente na gravidez, a forma como Conceição Evaristo escolhe expor parece um disparo psicológico para trabalhar outras questões. O enjojo frequente durante os três processos gestacionais, sobretudo, no terceiro, “enjoava e vomitava muito durante quase toda gravidez. Na terceira, vomitou até na hora do parto. Foi a pior gravidez para Natalina.” (EVARISTO, 2016, p. 43), leio como uma necessidade de colocar para fora, expurgar, limpar, eliminar os resquícios⁸ de controle sobre o seu corpo. Além disso, percebo que esse útero-cabeceira também denuncia e anuncia nessas vazões e expulsões a necessidade de uma política reprodutiva e de uma autonomia reprodutiva que respeite o contexto local das mulheres negras, “[...] seus conteúdos idiossincráticos e os principais elementos determinantes para essas escolhas” (TELO, 2019, p. 34).

Logo após essas considerações gerais, a narradora nos convida a olhar para essa mina, a partir das quatro exurgências como pontos de descarga de uma “dimensão subjetiva de escolhas e preferências” (TELO, 2019, p. 173), por meio de escrituras entre maternidade e o engravidar, em quatro momentos: o primeiro relacionado ao prazer da descoberta, “Bilico, amigo de infância, crescera com ela. Os dois haviam descoberto juntos o corpo. Foi com ele que ela descobriu que, apesar de doer um pouco, o seu buraco abria e ali dentro cabia o prazer, cabia a alegria.” (EVARISTO, 2016, p. 45). Nessa primeira gravidez, em plena adolescência antes de completar 14 anos, Natalina descobre-se mãe e inicia um processo de “renúncia” a essa criança, por meio de chás abortivos, sob a orientação da mãe. Como não alcança êxito, com medo de sua mãe levá-

8 Caminho tecido depois de uma conversa com a pesquisadora Hildália Fernandes, no dia 25 de maio de 2020.

la à velha parteira e aborteira Sá Praxedes, foge de casa e ganha outros mundos. Natalina pare a criança e dá para a “mãos-coração da enfermeira”, gesto que recolhe os processos de doações informais de crianças feitas por muitas mulheres pobres, subalternizadas e invisibilizadas que “decidem” por não abortarem, mas também não “desejam” que suas crianças não tenham um lar, educação, família⁹.

A segunda gravidez também acompanhada da surpresa, apesar dos cuidados e dos chás, “uma semente teimosa vingou” (EVARISTO, 2016, p. 46), há uma negativa de um padrão de família, amor e mulher, “quando acabou a falação e olhou para Tonho, o moço chorava e ria. Abraçou Natalina e repetia feliz que ia ter um filho. Que formariam uma família. Natalina ganhou preocupação nova. Ela não queria ficar com ninguém. Não queria família alguma. Não queria filho” (EVARISTO, 2016, p. 46). Ao mesmo tempo em que esse útero-cabeceira rejeita e questiona esse modelo eurocêntrico de padronização das famílias e das mulheres, também provoca uma outra ribeira brotando novas (re)inscrições para os sentidos de masculinidades e paternidades.

O terceiro momento aparece como uma retomada da ideia de corpo-uso, da mulher negra enquanto “depositária de um filho alheio” (EVARISTO, 2016, p. 48). Considero como uma retomada, mas (des) construtora desse lugar. Natalina não é a estéril, e sim a que “deitaria com o patrão, sem paga alguma, tantas vezes fosse preciso. Deitaria com ele até a outra se engravidar, até a outra encontrar no fundo de um útero, que não o seu, algum bebê perdido no limiar de um tempo que só a velha Praxedes conhecia.” (EVARISTO, 2016, p. 47). Das gravidezes, essa é para

9 Com esse posicionamento, o caminho não é da generalização, mas sim de perceber que essa tem sido uma prática comum em muitos interiores, por conta de uma série de fatores e da ausência efetiva de políticas públicas para essas mulheres não apenas de prevenção, mas também estruturas de saúde, moradia, e outras demandas que revelam as múltiplas desigualdades que assolam a vida dessas mulheres.

mim, o momento crucial de afirmação da autonomia reprodutiva dessa mulher negra, que gerencia o corpo (isso também acontece nas outras gravidezes), escolhe e decide engravidar para a “Outra”, tanto que não desenvolve vestígios de leite, tem os seios vazios, “tinha os seios vazios, nenhum vestígio de leite para amamentar o filho da outra.” (EVARISTO, 2016, p. 48). Um total esvaziamento do papel da “ama de leite”, da mãe preta, por isso os vômitos até na hora do parto. Uma mãe que expulsa o feto, mas também os signos do “sequestro” da maternidade para mulheres negras.

O quarto momento é do inesperado, o processo de gestar acontece com o filho resultado de uma violência, o estupro. Esse é o dado aparente, mas a narrativa se concentra nessa dupla possibilidade de entender que a vida é essa mescla entre gerar e matar, duas vazões que desembocam em dores não paralisantes, mas autodefinidas (COLLINS, 2019) de uma construção do “eu” da personagem Natalina, de uma identidade forjada pelas opressões interseccionais de raça, gênero, sexualidade e classe (AKOTIRENE, 2018). Essa autodefinição concede a personagem o poder da humanidade, o direito de ser negra e mulher e mãe (COLLINS, 2019), para viver e experienciar a maternidade e a maternagem de um filho sem marca de ninguém.

A quarta gravidez de Natalina não lhe deixava em dívida com pessoa alguma. Não devia o prazer da descoberta ao iniciar-se mulher, como tinha sido nos encontros com Bilico.

Não devia nada, como na segunda barriga, quando ficou devedora diante da inteireza de Tonho, que se depositava pleno sobre ela, esperando que ela fosse viver com ele dias contínuos de um casal que acredita ser feliz.

Não era devedora de nada, como na terceira, ao se condoer de uma mulher que almejava sentir o útero se abrir em movimento de flor-criança. Doou sua fertilidade para que a outra pudesse inventar uma criação, e se tornou depositária de um filho alheio.

Não, dessa vez ela não devia nada a ninguém. Se aquela barriga tinha um preço, ela também tinha tido o seu, e tudo tinha sido feito com uma moeda bem valiosa. Agora teria um filho que seria só seu, sem ameaça de pai, de mãe, de Sá Praxedes, de companheiro algum ou de patrões. E haveria de ensinar para ele que a vida é viver e é morrer. É gerar e é matar. (EVARISTO, 2016, p. 48-49).

As construções estéticas dessas escrituradas, fecundadas pela escritora Conceição Evaristo, em cada gravidez, parecem trazer à margem do rio os problemas da violência, do racismo, do sexismo, das desigualdades, das opressões que cruzam as avenidas identitárias de muitas mulheres negras, por mais que estejam no âmbito do ficcional, há um realismo como sustância do enredo. Digo parece, mas não é só isso, há na linguagem empregada, as insinuações que reescrevem, reconciliam e renovam e dão sentidos outros (hooks, 2019, p. 73) para maternidades negras possíveis, o que significa ser uma mulher negra, que tipo de humanidade é essa que surge a partir desses processos gestacionais. E tudo isso só é possível por conta do conceito “autorrecuperação” de bell hooks (2019), em que a escrita assume também essa fala para agir, resistir e lutar, por isso, o gesto de começar e finalizar com essa mãe maternando o filho e buscando na memória, nas águas salgadas que banham o seu útero, a travessia forçada dos corpos ancestrais sequestrados, mutilados e violentados, como também o seu.

Ao matar o estuprador, morrem-se as dores e os sentimentos (medo, vergonha, ódio, pavor) de todas as violências; morre-se também Natalina para nascer outras Natalinas que fazem nascer novas vias e possibilidades de (re)existência para a categoria mulheres negras. A imagem do guardar, que remete a memória dessa personagem, é explorada por várias sensações que se compraz antagônicas, mas não são. Entre guardar tudo só para ela, a escriturada possibilita transmutar esse espaço do “eu”, do ódio, da

vergonha, do pavor, da dor de ter sido violentada, para o “nós”, já que ao contar essa história há um gesto consciente de revelar a vulnerabilidade do estupro a que nós mulheres negras estamos constantemente rodeadas. Contudo, a escrita poética do guardar, revela que mesmo nos vestígios do estupro institucionalizado havia a coragem, a vingança, a resistência, um caminho de retomar a própria vida, como muitas mulheres negras fizeram e fazem. Portanto, o guardar é um exercício de memória para expor, vomitar, expurgar aquilo que está guardado, como resiliência para continuar na luta, uma forma de apaziguar um pouco a dor, uma maneira de furar o “silêncio imposto” e, por fim, um “gesto de teimosa esperança”, como afirma Conceição Evaristo (2005a) em “Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face”.

3 Procurando novas paragens para desaguar

Dessa forma, vejo nos *corpora* analisados vias epistêmicas interseccionais movimentadas pela roda (MIRANDA, 2019) que conectam essas duas escritoras, Maya Angelou e Conceição Evaristo, e outras, em muitos temas e subtemas da instituição maternidade. O movimento foi olhar para essas produções, a partir de redes de solidariedade, uma confraria orquestrada por “vozes-mulheres” com partituras de um alfabeto de amor que instrui, educa e liberta, já que o direito ao amor foi sequestrado pelo processo de escravização, assim como a humanidade da população negra. São mater-nagens calcadas em autoamor, como sinônimos de amor entre si, ao mesmo tempo de confiança e cumplicidade umas com as outras, o amor como prática de liberdade (hooks, 2006).

A enunciação da palavra “Mãe”, marca e redimensiona as narrativas escrevintes de Maya Angelou como esse processo de cura, encontro e de construção do amor para com sua mãe, Vivian Baxter, e avó, Annie Henderson (Momma). O mesmo acontece com as personagens construídas por

Conceição Evaristo em *Olhos d'água* (2016). São histórias banhadas com o poder feminino que mantém essa linha matricial na literatura, ganhando corpo e (re)inaugurando “vidas” por meio de uma escrita-trança, contornando desafios e impondo caminhos outros de fuga e de reconhecimentos. Diante disso, mesmo que ainda em processo de elaboração, busquei cavar corredeiras em busca de (re)constituir úteros-cabeceiras que sulquem escrevivências diaspóricas de maternidades negras. Maya Angelou e Conceição Evaristo, raspam suas cabeças, atravessam essas fronteiras de maternidades negras, iniciando novos ritos de passagens, novos desafios, novos encontros derivados no contexto dos Estados Unidos e do Brasil.

Dessalguei nesses caminhos para mostrar que as exurgências desses úteros-cabeceiras agenciam outros cursos de leitura, minando outras experiências e vivências, principalmente, de ser mulher, do direito ao útero, da autonomia sexual e reprodutiva, de gerar, de parir, de maternar, dentre outras. Isso tudo porque os percursos dos cursos d'água rumo à essa grande bacia, a maternidade, são marcados por diversos terrenos acentuados e menos acentuados, impactadas pelos contextos sociopolíticos e geográficos em que essas histórias são escritas. A liberdade ecoará como uma necessidade desses úteros místicos, não apenas do direito de ser mãe, mas de maternar, cuidar e gerir a vida de crianças como potências de erguer a voz, exercício diário de luta contra as opressões.

Referências

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?** Rio de Janeiro: Editora Letramento, 2018. (Coleção Femininos Plurais).

ANGELOU, Maya. **Carta a minha filha**. Tradução de Celina Portocarrero. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010.

ANGELOU, Maya. **Eu sei por que o pássaro canta na gaiola**. Tradução Regiane Winarski. Porto Alegre: Astral Cultural, 2018a.

ANGELOU, Maya. **Mamãe & Eu & Mamãe**. Tradução Ana Carolina Mesquita. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos. 2018b.

BAIRROS, Luiza. **Nossos feminismos revisitados**. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 464-478, 1995. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465/15035>. Acesso em: 23 abr. 2020.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **Mulher negra: afetividade e solidão**. Salvador: EDUFBA, 2013.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Tradução Jamille Pinheiro Dias. 1ª edição. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: MOREIRA, Nadilza M. de Barros; SCHNEIDER, Liane (Org.). **Mulheres no mundo: etnia, marginalidade, diáspora**. João Pessoa: Idéia/Editora Universitária – UFPB, 2005a.

EVARISTO, Conceição. Da representação à auto apresentação da Mulher Negra na Literatura Brasileira. In: **Revista Palmares – Cultura Afro-brasileira**. Brasília: Fundação Palmares/Minc, Ano 1, nº. 1, agosto, 2005b. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/sites/000/2/download/52%20a%2057.pdf>. Acesso em: 23 abr. 2020.

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

EVARISTO, Conceição. Quantos filhos Natalina teve? In: **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas; Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

EVARISTO, Conceição. No meio do caminho: deslizantes águas. In: **Poemas da recordação e outros movimentos**. Rio de Janeiro: Malê, 2017, p. 104.

GONZÁLEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, L. A. et al. **Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos. Ciências Sociais Hoje**, Brasília, ANPOCS n. 2, 1984, p. 223-244. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/105552855/Racismo-e-Sexismo-Na-Cultura-Brasileira>. Acesso em: 14 set. 2019.

GONZÁLEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, n.º. 92/93 (jan./jun.), 1988, p. 69-82.

GONZÁLEZ, Lélia. **Lélia Gonzalez: primavera para as rosas negras**. São Paulo: UCPA Editora, 2018.

HOOKS, Bell. O amor como a prática da liberdade. Tradução para uso didático de: HOOKS, Bell. Love as the practice of freedom. In: **Outlaw Culture. Resisting Representations**. Nova Iorque: Routledge, 2006, p. 243-250, por wanderson flor do nascimento. Disponível em: <https://medium.com/enugbarijo/o-amor-como-a-pr%C3%A1tica-da-liberdade-bell-hooks-bb424f878f8c>. Acesso em: 15 jun. 2020.

HOOKS, Bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. Tradução Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

HOOKS, Bell. **E eu não sou uma mulher?** mulheres negras e feminismo. Tradução Bhuvli Libanio. 5. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

LORDE, Audre. **Irmã outsider: ensaios e conferências**. Tradução de Stephanie Borges. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memória: o reinado do rosário do jatobá**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

MIRANDA, Fernanda Rodrigues de. **Porque a roda é o avesso da torre**: das potências reveladas pela leitura em conjunto de romancistas negras. 2019. Disponível: <http://www.suplementopernambuco.com.br/edi%C3%A7%C3%B5es-antiores/77-capa/2289-a-roda-como-forma-de-ler-romancistas-negras-brasileiras.html>. Acesso em: 20 abr. 2020.

NOGUERA, Renato. **Denegrindo a filosofia**: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas. **Griot – Revista de Filosofia**, Amargosa, Bahia – Brasil, v.4, n.2, p. 1-19, dez/2011. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/500>. Acesso em: 15 jun. 2020.

OBACI, Priscila. Mãe. In: **Poesias Pós Parto**. São Paulo: Oralituras, 2020, p. 28-29.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. **Conceptualizing Gender**: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/>. Acesso em: 15 jun. 2020.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. Matripotência: *Ìyá* nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [iorubás]. Tradução para uso didático de OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. **Matripotency**: *Ìyá* in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood? Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92, por wanderson flor do nascimento. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/>. Acesso em: 23 abr. 2020.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. **La invención de las Mujeres**: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Traducción de Alejandro Montelongo González. Bogotá: Editora em la frontera, 2017.

ROCHA, Aline Matos da. **A bio-lógica do biopoder**: a (dis)posição do corpo em Oyèwùmí e Foucault”, de Aline Matos da Rocha. **Problemata**: R. Intern. Fil. V. 10. n. 2, 2019,

p. 29-42. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/index.php/problemat/article/view/49129/28606>>. Acesso em: 20 maio 2020.

SALES, Cristian. Lívia Natália: Abébé Omin - poesia e religiosidade afro-brasileira Banhada nas águas de Oxum. In: SANTOS, Jorge Augusto (Org.). **Contemporaneidades Periféricas**. Salvador: Editora Segundo Selo, 2018, p. 389-418.

SOUZA, A. L. S. **Letramentos de reexistência** – poesia, grafite, música, dança: hip-hop. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

TELO, Florita Cuhanga António. **Autonomia reprodutiva entre as nkento angolanas: narrativas e escolhas**. Tese de Doutorado. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher, Universidade Federal da Bahia, Salvador – BA, 2019, 180f. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/30650>. Acesso em: 20 maio 2020.

Nas águas do rio: o devir de Ponciá Vicêncio

Roberta de Araújo Lantyer Duarte ¹

A água sempre descobre um meio.

[Provérbio Africano]

Iniciando caminhos fluviais: o rio e as travessias de Ponciá Vicêncio

A história de Ponciá Vicêncio, escrita por Conceição Evaristo (2003) no romance de mesmo nome, é uma história de travessias diaspóricas². Mais especificamente de travessias fluviais. O rio, presente ao longo de toda a narrativa, acompanha a história de Ponciá Vicêncio. Desde o momento em que a Ponciá-bebê chora ainda no ventre da mãe, acalmando-se nas águas do rio (EVARISTO, p. 124-125), passando pelo rio enquanto espelho utilizado na tentativa de auto-(re)conhecimento da menina Ponciá, pelo rio enquanto lugar de trabalho, arte e subsistência, pelo afastamento da personagem do rio, do barro e dos seus familiares, até o momento de seu retorno a Vila Vicêncio, aos seus e ao rio. Como pensa a mãe de Ponciá – Maria Vicêncio – o rio é mãe: “O tempo indo e vindo. E neste ir e vir, Ponciá Vicêncio voltava para ela. Para ela, não! A menina nunca tinha sido dela. Voltava para o rio, para as águas-mãe” (EVARISTO, p. 125). Nesse retorno, Ponciá é puro devir-rio.

1 Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4962435938973826>; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5894-0327>. Mestranda em Literatura e Cultura. Universidade Federal da Bahia. beta_lantyer@hotmail.com.

2 Podemos pensar em três diásporas presentes na trajetória de Ponciá Vicêncio: a diáspora africana enfrentada por seus antepassados, sequestrados de suas terras e trazidos ao “Novo Mundo” para serem escravizados; uma diáspora menor (em distância e quantidade de pessoas) que é a travessia de Ponciá (e mais tarde de seu irmão e sua mãe) da Vila Vicêncio à cidade grande (sem nome); e uma “diáspora íntima” (Lande Onawale, 2011) – desde o vazio (enquanto sofrimento psíquico) até o rio. Nesse artigo, irei me ater a pensar sobre a “diáspora íntima” de Ponciá Vicêncio.

O rio na narrativa de Ponciá Vicêncio, tecida por Conceição Evaristo, tem múltiplos sentidos e significados. Mas podemos afirmar que não é jamais uma ferramenta para exploração, um simples recurso. O rio em Ponciá Vicêncio é um elemento da natureza, assim como o é Ponciá ou o barro, elemento de sua arte. Podemos dizer que o romance de Conceição Evaristo trabalha com o rio enquanto matéria viva, no sentido da “terra viva” de que nos fala Antônio Bispo dos Santos: “A terra não nos pertencia, nós é que pertencíamos à terra. Não dizíamos ‘aquela terra é minha’ e, sim, ‘nós somos daquela’ terra” (SANTOS, p. 1). O rio de Ponciá Vicêncio é vivo. Rio-mãe. Podemos dizer que se assemelha ao Rio Doce de que fala Ailton Krenak em seu livro “Ideias para adiar o fim do mundo”:

O Rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte de nossa construção como coletivo que habita um lugar específico, onde fomos gradualmente confinados pelo governo para podermos viver e reproduzir as nossas formas de organização (com toda essa pressão externa) (KRENAK, 2019, p. 40).

O Rio Doce para o povo indígena Krenak é um ancestral, faz parte da construção desse povo enquanto coletivo. Percebo que dessa forma também podemos ler o Rio na narrativa de Ponciá Vicêncio. Matéria-viva. Águas-mãe.

Como disse, a história escrita por Conceição Evaristo é uma história de travessias que tem a imagem desse Rio-mãe permeando toda a narrativa. Podíamos pensar em várias travessias diaspóricas possíveis expressas no romance, mas me interessa pensar nesse artigo uma travessia no âmbito da emocionalidade da personagem. Pensarei aqui a “diáspora íntima” de Ponciá Vicêncio”.

Tomo o conceito de “diáspora íntima” emprestado do livro de contos de Lande Onawale (ONAWALE, 2011). A expressão que dá título ao livro de Onawale é definida por Ana Rita Santiago no prefácio: “são ações de quem vive, concomitantemente, aqui e lá, ou seja, de quem caminha, sem dicotomias e fixidez, mas em um (des)contínuo estado diaspórico [...]” (SANTIAGO, p. 9). O (des)co ntínuo estado diaspórico de que fala Santiago, é o movimento próprio dos rios. Como disse Heráclito, filósofo pré-socrático, um homem não pode banhar-se no mesmo rio duas vezes, afinal, as águas dos rios se movimentam para todos os lados ininterruptamente e, portanto, jamais será a mesma, assim como aquele que adentra ao rio ontem, não será jamais o que entrará hoje (KRAHE, 2010, p. 5). Trata-se de um devir, um eterno movimento, “sempre inacabado, sempre em via de fazer-se” (DELEUZE, 1997, p. 11). Ao estar em movimento - não em movimento linear - mas em um movimento circular, a emocionalidade de Ponciá Vicêncio está na ordem do paradoxo, da encruzilhada de sentimentos e sentidos. Por isso também, pode ser lida como “Diáspora íntima”, no sentido dado por Lande Onawale, já que, conforme explica Ana Rita Santiago (2011), o livro que dá nome ao conceito que aplico para ler Ponciá Vicêncio, é inspirado na divindade africano-brasileira Esù “e se materializa na dinâmica dos Sete caminhos - a encruzilhada” (SANTIAGO, 2011, p. 9). Ora, Henrique Freitas (2011), já nos apontou que Exu é, além do Dono das encruzilhadas, “o princípio dinâmico da cosmovisão africana presente na cultura yorubá.” (FREITAS, p. 176). Exu é movimento, dinamicidade. Exu é devir. A diáspora íntima, diretamente ligada ao princípio dinâmico de Exu, é também a emocionalidade que devém levada pela ancestralidade.

A “diáspora íntima” de Ponciá Vicêncio, a ser tratada aqui, é a travessia desde o sofrimento psíquico até a cura. Dor e cura são inseparáveis.

Ambos estão presentes na sensação de “vazio” que acompanha a personagem do romance. Esse “vazio” é ao mesmo tempo sofrimento e lugar de fertilidade curadora.

Essa travessia psíquica de Ponciá parte de um vazio de “não ser nada”, expresso pelo momento em que a personagem pede ao marido que a chame de “nada”: “Pedi ao homem que não a chamasse mais de Ponciá Vicêncio. Ele, espantado, perguntou-lhe como a chamaria então. Olhando fundo e desesperadamente nos olhos dele, ela respondeu que poderia chamá-la de nada.” (EVARISTO, 2003, p. 19-20). Momento em que assume o discurso disseminado pelo opressor e, ao ser tão desumanizada, depois de tantas dores e perdas, sucumbe ao lugar de “outro” absoluto no qual a nossa sociedade racista e machista insiste em colocá-la, tentando retirar sua humanidade e sua subjetividade. Conforme aponta Hill Collins (2016): “Tanto as ideologias racistas como sexistas compartilham a característica comum de tratar grupos dominados – os ‘outros’ – como objetos aos quais faltam plena subjetividade humana” (COLLINS, 2016, p. 106). Esse vazio de “não ser nada” é sucumbir à opressão dessas ideologias e aceitar uma humanidade destruída; um não ser. Para sair desse lugar, para sobreviver, Hill Collins aponta para a necessidade de “autodefinição” e “autoavaliação” das mulheres negras. É por esse caminho que segue essa “diáspora íntima” de Ponciá Vicêncio. Ela, através da ancestralidade, se recusará a “ser nada”, tomará o vazio para si e recuperará sua força vital. Com ajuda ancestral, rejeita a “opressão psicológica internalizada” (BALDWIN apud COLLINS, 2016, p. 106) e segue em direção à cura, ao devir-rio. Afinal, “maltratar uma mula ou um cachorro pode ser mais fácil do que maltratar uma pessoa que é reflexo da própria humanidade daquele que maltrata” (COLLINS, 2016, p. 106).

Mergulhando no vazio: o banzo de Ponciá

Ao longo da narrativa o romance de Conceição Evaristo, somos invadidos por imagens da sensação de “vazio” vivida por Ponciá Vicêncio. A sensação de “vazio” de Ponciá, é como uma fenda aberta em um continente. Essa fenda causa medo, confusão, alheamento, tonturas. Um oceano será formado a partir da fenda, mas a água vai entrando devagar, aos poucos, causando angústia, como a de quem se afoga. Ponciá está se afogando em dores, em “mortes cotidianas” (SANTANA, 2012, p. 59); ela está cansada e sua cabeça se enche de “vazio”:

Ponciá Vicêncio deitou-se na cama imunda ao lado do homem e de barriga para cima com o olhar encontrando o nada! Veio-lhe a imagem de porcos no chiqueiro que comem e dormem para serem sacrificados um dia. Seria isto vida, meu Deus? Os dias passavam, estava cansada, fraca para viver, mas coragem para morrer, também não tinha ainda. O homem gostava de dizer que ela era pancada da idéia. Seria? Seria! Às vezes, se sentia, mesmo, como se a sua cabeça fosse um grande vazio, repleto de nada e de nada (EVARISTO, 2003, p. 33).

O “vazio” de Ponciá é fruto do peso das suas perdas, da vida escrava que ainda insistia em permanecer, da sensação de ser um porco sendo preparado para o abate, da saudade dos seus familiares e do barro, fruto das memórias de sofrimento de seus antepassados e, por que não dizer, da saudade de uma África nunca conhecida por ela própria; afinal, não podemos esquecer que Ponciá é “elo e herança de uma memória reencontrada pelos seus” (EVARISTO, 2003, p. 128).

O “vazio” de Ponciá se dá porque foram-lhe retiradas as possibilidades de sonhar, de fantasiar: “O amanhã de Ponciá era feito de esquecimento.” (EVARISTO, 2003, p. 16). Os sonhos que um dia ela teve, foram desmanchados, destecidos: “Ponciá havia tecido uma rede de

sonhos e agora via um por um dos fios dessa rede destecer e tudo se tornar um grande buraco, um grande vazio” (EVARISTO, 2003, p. 26).

Poderíamos dizer que Ponciá encontra-se em um estado de depressão. Sem sonhar, sem fantasiar, desencantada em relação ao mundo, Ponciá está à “mercê do vazio psíquico.” (KEHL, 2015, p. 232). Nesse estado, a temporalidade se dá de forma diferente: “Vivem em outra temporalidade os remanescentes dos antigos melancólicos, equivalentes aos depressivos de hoje. Sofrem de um sentimento do tempo estagnado, desajustados do tempo sôfrego do mundo capitalista.” (KELH, 2015, p. 17-18).

Ora, vinha de repente a sensação de “vazio” de Ponciá Vicêncio e, ao fim, ela não sabia quanto tempo tinha se passado. Era como se o tempo estivesse suspenso enquanto a personagem encontrava-se naquele estado de ausência:

A cabeça tonteou. Sentou-se rápido num banquinho de madeira. Veio, então, a profunda ausência, o profundo aparta-se de si mesma. Quando Ponciá voltou a si, já era quase meia-noite. Quanto tempo ficara alheia? Não sabia ao certo. Chegara ali por volta do meio-dia e agora a noite já tinha se dado (EVARISTO, 2003, p. 50).

Durante todo esse tempo, desde que sentiu a tontura até o momento que voltou a perceber-se, Ponciá encontrava-se em uma temporalidade própria. Nesses momentos, Ponciá “Via a vida e os outros se fazendo, assistia aos movimentos alheios se dando, mas se perdia, não conseguia saber de si” (EVARISTO, 2003, p. 45). Lembramos também que ainda que, no início, esse vazio cause medo à Ponciá, a personagem passa a gostar desses momentos que são chamados também de “ausências” na obra: “Agora gostava da ausência, na qual ela se abrigava, desconhecendo-se, tornando-se alheia de seu próprio eu.” (EVARISTO, 2003, p. 45). Como

vimos, foram muitas as perdas de Ponciá, elas transbordam e Ponciá mergulha no vazio, (re)colhe-se nas ausências.

Uma das principais questões norteadoras da depressão é sua relação com a ausência. Ambos vão concordar que, no cerne da depressão, existe uma dificuldade em simbolizá-la e, por isso, o sujeito se encontra mergulhado no vazio. Não o vazio vivo da espera da satisfação, que faz nascer o funcionamento psíquico, mas o vazio anterior a isso, o vazio onde o tempo não passa, o vazio do nada, anterior a qualquer representação (HEGUEDUSCH; JUSTO; MOLINA, 2017, p. 47).

Apesar de o vazio de Ponciá se assemelhar ao vazio depressivo, os sofrimentos de Ponciá estão diretamente ligados ao racismo e ao machismo. Nesse sentido, não são sofrimentos apenas individuais, mas também coletivos; eles não se dão apenas na individualidade do sujeito, mas no estar no mundo enquanto mulher negra. Além disso, ela não se (re)colhe apenas das suas próprias dores e perdas; existe algo anterior a ela nesse vazio – uma ancestralidade. Nesse sentido, parece-me que o vazio de Ponciá Vicêncio está mais associado ao que chamamos de “banzo”. Conceito que, conforme aponta Davi Nunes (2018), precisa ser ressignificado a partir da sua origem banto (nas línguas Quicongo e Quimbundo)³ e não apenas pensado a partir da ideia de melancolia presente nos dicionários brancos. Dessa forma, o autor explica que a simples associação do banzo com a melancolia não dá conta do seu significado:

A melancolia parece ser a definição que solapa muitos desses dicionários. É uma associação apriorística com o banzo, que é visto como a melancolia negra. Freud no texto Melancolia e luto diz que ela se caracteriza por um desânimo abissal, doloroso, uma suspensão do interesse pelo mundo, além da perda da

3 Davi Nunes cita o Novo Dicionário Banto no Brasil, de Nei Lopes (NUNES, 2020).

capacidade de amar. O banzo é mais que isso, conflui em si todas essas palavras em português que remete a um estado de desassossego na alma, convulsionadas por uma exterioridade de terror, morte, escravidão, tortura. É a síntese profunda de uma existência móida em dor por uma estrutura social, política e econômica aterrorizadora (NUNES, 2020).

O banzo está, portanto, diretamente ligado à uma vida de sofrimentos e dores que atingem a população negra de forma aterrorizadora. Davi Nunes (2018) acrescenta:

O banzo não é melancolia, talvez seja como nos demonstra o poema de Cruz e Souza, “Tristeza do infinito”, é uma ação de suspensão objetiva de uma existência atroz. Não era/é necessariamente o fim da vida, mas a manutenção de um estado de alma que não lhe fazia funcionar para uma estrutura de opressão. Um exemplo nítido disso é a loucura, enlouquecer na escravização minava a ordem, o louco era fogo ensandecido mesmo que fosse para a morte (NUNES, 2020).

No poema “Tristeza do infinito”, citado por Nunes, Cruz e Souza, diz:

Anda em mim, soturnamente,
uma tristeza ociosa,
sem objetivo, latente,
vaga, indecisa, medrosa.

Como ave torva e sem rumo,
ondula, vagueia, oscila
e sobe em nuvens de fumo
e na minh’alma se asila.

Uma tristeza que eu, mudo,
fico nela meditando
e meditando, por tudo
e em toda parte sonhando.

[...]

Certa tristeza indizível,
abstrata, como se fosse
a grande alma do Sensível
magoada, mística, doce.

Ah! Tristeza imponderável,
abismo, mistério aflito,
torturante, formidável...
ah! Tristeza do Infinito!

[...] (SOUZA, 1993).

Ponciá Vicêncio partilha da mesma tristeza cantada pelo eu-lírico do poema de Cruz e Souza. Trata-se de uma tristeza latente, pois não se mostra por meio de lamentos e desesperos óbvios. A tristeza de Ponciá está escondida, e revela-se através do silêncio, das ausências, dos vazios. Lembremos que “Ponciá Vicêncio gostava de ficar sentada na janela olhando o nada. [...] Ela gastava todo o tempo no pensar, no recordar” (EVARISTO, 2003, p. 19), como quem medita. Através do pensamento do marido, a narradora nos mostra que nesses momentos “A mulher parecia lerda. Gastava horas e horas ali quieta olhando e vendo o nada. Falava pouco e quando falava, às vezes, dizia coisas que ele não entendia” (EVARISTO, 2003, p. 19). Assim como o eu-lírico do poema citado, Ponciá está muda. Mas, ao contrário dele, não sonha (ou sonha apenas o vazio): “Relembrava a vida passada, pensava no presente, mas não sonhava e nem inventava nada para o futuro” (EVARISTO, 2003, p. 19). No poema de Cruz e Souza a tristeza indizível, abstrata, é também abismo, como a fenda que se abre em Ponciá:

Sabia apenas que, de uma hora para outra, era como se um buraco abrisse em si própria, formando uma fenda, dentro e fora dela, um vácuo, com o qual ela se confundia. Mas continuava, entretanto, consciente de tudo ao redor. Via a vida e os outros se fazendo, assistia aos movimentos alheios se dando, mas se perdia, não conseguia saber se si (EVARISTO, 2003, p. 45).

O vazio de Ponciá é “Como ave torva e sem rumo”, ave perturbada e perdida que se instala em sua alma. Trata-se de uma tristeza “formidável” essa de Ponciá. “Tristeza do infinito”. Essa tristeza do infinito, cantada pelo eu-lírico do poema é o banzo conceituado por Davi Nunes (2018), o vazio de Ponciá, os choros e risos de Vô Vicêncio. O banzo está diretamente ligado ao racismo – que violenta e mata a população negra desde tempos coloniais. O mesmo racismo que sequestrou pessoas em território africano, que matou milhares em travessia, em plantações, em pelourinhos, que mata a cada 23 minutos um jovem negro⁴; ou que mata aos poucos, de cansaço, de estresse, aquele que enlouquece – “mortes cotidianas”. Ainda segundo Nunes, “O banzo é a antítese heroica da vitória, a pistola apontada na cabeça e o riso desesperador do suicida; o mergulho no mar, na Atlântida Negra, perdida no fundo do oceano, pois o navio negreiro é a morte do corpo negro sequenciada nos séculos futuros.” (NUNES, 2018).

Sofrendo de banzo, Vô Vicêncio tenta se suicidar e matar sua família, porém permanece vivo, a observar o sofrimento de todos – “pistola apontada na cabeça”: “Viveu ainda muitos e muitos anos. Assistiu chorando e rindo, aos sofrimentos, aos tormentos de todos. E só quando acabou de risos todos os seus loucos risos e de chorar todos os seus insanos prantos, foi que Vô Vicêncio se quedou calmo” (EVARISTO, 2003, p. 51-52).

4 Os números são do Mapa da Violência, da Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (Flacso), e foram disseminados principalmente a partir da campanha da ONU denominada “Vidas Negras” com o objetivo de combater a violência contra jovens negros no Brasil. Fonte: <https://www.geledes.org.br/cada-23-minutos-um-jovem-negro-morre-no-brasil-diz-onu-ao-lancar-campanha-contra-violencia/>. Acesso em: 22 jul. 2019.

Enquanto o banzo em Vô Vicêncio expressa-se nos choros e risos, o de Ponciá, expressa-se, inicialmente, no vazio, no silêncio. Esvaziada de sonhos, Ponciá mergulha no vazio. Esse “apartar-se de si mesma”, que chamo de banzo, vai se tornando mais frequente, principalmente a partir da migração de Ponciá Vicêncio para a cidade. Durante esse estado, Ponciá resiste a um sistema que tenta escravizá-la e, em certo momento, o banzo deixa de ser um problema e passa a ser uma vontade da personagem: “Ponciá Vicêncio não queria mais nada com a vida que lhe era apresentada. Ficava olhando sempre um outro lugar de outras vivências. Pouco de dava se fazia sol ou se chovia. Quem era ela? Não sabia dizer. Ficava feliz e ansiosa pelos momentos de auto ausência” (EVARISTO, 2003, p. 90).

Em Ponciá Vicêncio, o “vazio” é mais do que simples ausência, resistência ao mundo universalizante que tenta inseri-la em uma temporalidade global e opressora. O “vazio” de Ponciá, de alguma forma, a leva de volta aos seus antepassados, através de choros e risos (como seu avô). O banzo de Ponciá é sofrimento e é resistência. É movimento ainda que na aparente imobilidade do corpo, pois é impossibilidade de permanecer oprimido. Levará à ancestralidade: “uma fonte inesgotável de pulsão, energia, movimento, criatividade e exemplo a ser seguido pelos herdeiros da tradição.” (SALES, 2005, p. 5). O banzo de Ponciá, caracterizado pelo vazio, é como conceitua Davi Nunes (2018):

É o núcleo atômico de um sentimento que se desenvolveu no processo de escravização, e ainda hoje é um estado de espírito ao mesmo tempo aterrorizador e poderoso, uma transcendência diante dos traumas seculares. O banzo, assim, é fim para o começo, embate mentalista introspectivo que move o mutuê, a cabeça, para uma dignidade existencial que se estende além da vida – a ancestralidade. Por isso é força angustiante, uma instância desesperadora, uma dor insubmissa às opressões (NUNES, 2018).

Devir-rio: cura em águas ancestrais

Apesar das acontecências do banzo

Apesar das acontecências do banzo
há de nos restar a crença na precisão de viver
e a sápiante leitura
das entre-falhas da linha-vida.

Apesar de...
uma fé há de nos afiançar
de que, mesmo estando nós
entre rochas, não haverá pedra
a nos entupir o caminho

Das acontecências do banzo
a pesar sobre nós,
há de nos aprumar a coragem.
Murros em ponta de faca (valem)
afiam os nossos desejos
neutralizando o corte da lâmina.

Das acontecências do banzo
brotará em nós o abraço à vida
e seguiremos nossas rotas
de sal e mel
por entre Salmos, Axés e Aleluias (EVARITO, 2017, p. 119-120).

O banzo, conceituado por Davi Nunes e cantado pelo eu-lírico do poema *Apesar das acontecências do banzo*, é a dor de uma tristeza infinita possível apenas aos “novos ‘condenados da Terra’”:

[...] aqueles a quem é recusado o direito de ter direitos, aqueles que se avalia que não devem morrer, os que são condenados a viver em toda tipo de estruturas de reclusão – os campos, os centros de triagem, os milhares de locais de

detenção que se espalham por nossos espaços jurídicos e policiais. São os rejeitados, os deportados, os expulsos, os clandestinos e outros “semocumentos” – esses intrusos e essa escória da nossa humanidade que temos pressa em despachar, porque achamos que, entre eles e nós, nada existe que valha a pena ser salvo, visto que eles prejudicam imensamente a nossa vida, a nossa saúde, o nosso bem-estar. Os novos “condenados da Terra” são o resultado de um trabalho brutal de controle e de seleção, cujos pressupostos raciais são bem conhecidos (MBEMBE, 2018, p. 237-238).

Àqueles que são tratados como “escória da humanidade”, aos sujeitos racializados, o banzo é possível. Contudo, o que o eu-lírico do poema de Evaristo faz é acreditar na vida, apesar da dor e com ela. E mesmo estando entre rochas a pressionar seu corpo e apertar seus caminhos, tem fé que nenhuma pedra o impedirá de seguir. A partir da terceira estrofe o banzo não é importante apenas para superá-lo e “apesar dele” seguir; mas também para somar à experiência do eu-lírico. É a partir “Das acontecências do banzo” que a coragem é apumada para manter uma luta que é doída e diária. “Murros em ponta de faca” até que o murro “cega” a faca – “neutralizando o corte da lâmina”. É a partir “Das acontecências do banzo” que surge, brota, um amor/abraço à vida que faz com que o eu-lírico queira seguir a rota de viver entre os momentos de “sal”, que podem ser das lágrimas que encharcam o rosto ou do sal que arde quando toca as feridas abertas; e das doces alegrias do “mel”. Entre todos esses momentos, a espiritualidade e a fé estarão presentes – “por entre Salmos, Axés e Aleluias.”

É enorme o tamanho da dor e das perdas de Ponciá Vicêncio. São elas que a levam aos vazios, ao banzo, e são a partir delas que Ponciá Vicêncio devirá outra coisa, recusando-se a uma morte indesejada. Ela é como o “farrapo humano” que é, segundo Mbembe o “último sopro de uma humanidade devastada, mas que, até as portas da morte, se recusará a ser

reduzida a um monte de carne, a morrer de uma morte indesejada: ‘Não quero morrer dessa morte.’”

Ponciá Vicêncio recusa-se a ser tal qual a “imagem de porcos no chiqueiro que comem e dormem para serem sacrificados um dia (EVARISTO, 2003, p. 33). Não se trata de uma decisão tomada com base na racionalidade. Trata-se, antes de um chamado à sobrevivência e, além disso, à transcendência ao devir, como veremos. Esse chamado é parte de sua herança, ancestralidade. É a força vital⁵, que sempre a abrigou e que é aumentada, que a faz sair da imobilidade do vazio para o vazio em movimento, um movimento de energia ancestral. Essa energia é a própria força vital:

A filosofia banto é uma filosofia da energia. Focada mais no movimento que na racionalidade, os bantos dão ênfase ao movimento do ser, não ao ser metafísico. A existência é o movimento da Força Vital. O que constitui o mundo são as energias. A matéria não é nada em si mesma senão o acúmulo de energia. [...]⁶

Se, conforme citação acima, a “existência é o movimento da Força Vital”, a (re)existência de Ponciá é a remobilização da energia que existe nela, a fim de aumentá-la. Segundo Eduardo Oliveira (2007), são os ancestrais que “multiplicam a força vital”:

[...] ao atentar para a lógica da ancestralidade que perpassa a organização social-ontológica dos bantos, vê-se que aquele que se integra ao ciclo ancestral recebe dali sua força e, somente aí, pode dinamizá-la e aumentá-la. A força

5 Segundo Eduardo Oliveira (2005): “A Força Vital sempre foi associada aos bantos. A importância dessa categoria, porém, não se restringe a eles, podendo ser encontrada entre os povos da África Ocidental e Setentrional. Fábio Leite, por exemplo, pesquisou sobre a Força Vital entre os Agni - grupo Akan - e Senufos, civilizações agrárias da África Ocidental, na região habitada pelos iorubás”. (OLIVEIRA, E., 2005, p. 19)

6 OLIVEIRA, Eduardo David. Cosmovisão Africana no Brasil: Elementos para uma Filosofia Afrodescendente. Disponível em: <https://aprendendocomarte.org.br/wp-content/uploads/2017/12/OLIVEIRA-Eduardo-David-de-Cosmovis%C3%A3o-Africana-no-Brasil.pdf>. Publicado em 30 jun. 2005, p. 70.

vital não é, portanto, um atributo individual, mas uma construção coletiva, que obedece uma rígida organização tradicional e que, sem atualização, perde-se na poeira da memória. A força vital é uma energia. A ontologia banto é uma ontologia relacional. Aqui se anuncia uma filosofia que prescinde das essências para colar na imanência. É filosofia do acontecimento, sem metafísica, mas com transcendência (OLIVEIRA, 2005, p. 70).

É justamente esse retorno à ancestralidade que possibilita à Ponciá a força para continuar a existir e se colocar em movimento, apesar e a partir das “acontecências do banzo”. Desde o início da narrativa fica clara a forte relação de Ponciá Vicêncio com a ancestralidade, principalmente a partir da análise da relação da personagem principal com Vô Vicêncio. Quando da sua migração de Vila Vicêncio à cidade “sem nome” Ponciá afasta-se de sua família e de sua ancestralidade (está longe do rio, longe do barro e longe da estatueta de Vô Vicêncio). Afastada de sua ancestralidade, sua força vital diminui. Será de suma importância para a sua cura o retorno à Vila Vicêncio, o encontro com a estatueta de barro de seu avô e com o rio. Na noite do primeiro regresso o leitor é lembrado que o destino de Ponciá – sua herança – está em vias de acontecer, mas ainda há travessias a serem feitas pela personagem, sua “diáspora íntima” ainda não chegou ao fim. Apesar de não ter encontrado sua mãe e seu irmão Ponciá escuta a casa e os movimentos:

Na noite em que aconteceu o regresso, Ponciá Vicêncio não dormiu. Viveu o tempo em que era tomada pela ausência e quando retornou a si, ficou apenas deitada escutando. Escutou na cozinha os passos dos seus. Sentiu o cheiro de café fresco e de broa de fubá, feitos pela mãe. Escutou o barulho do irmão se levantando várias vezes, à noite, e urinando lá fora, perto do galinheiro. Escutou as toadas que o pai cantava. Escutou os galos cantando na madrugada, no galinheiro vazio. Escutou, e o que mais escutou, e o que profundamente escutou foram os choros-risos do homem barro que ela havia feito um dia (EVARISTO, 2003, p. 57).

Ao se levantar pela manhã, Ponciá tem a nítida sensação que a casa está habitada, mas então percebe que sua mãe e seu irmão não estão ali fisicamente. No momento da ausência, Ponciá Vicêncio encontra-se com os seus, apenas enquanto energia, força vital deixada em cada objeto de barro da casa. O reencontro físico não aconteceria ainda naquele momento. Seria preciso aguardar o momento certo, o momento que sua herança se cumpriria. Porém, a narrativa nos indica que começa ali o renascimento de Ponciá. Nesse sentido, é essencial a imagem da cobra - que aparece ainda enquanto Ponciá aguarda sua mãe entrar a qualquer momento. A cobra aqui é um sinal de renascimento, e do ciclo da vida, “O símbolo da cobra que come o próprio rabo, o Ouroboros, remete ao renascimento cíclico das coisas e de tudo que é vivo.” (OLIVEIRA, 2015, p. 88). A cobra é ainda, assim como o arco-íris, símbolo de Oxumarê - “orixá que representa movimento, transformação e renascimento” (OLIVEIRA, 2015, p. 87-88).

Alguma coisa mexeu no fogão, bem debaixo da trempe, no meio das cinzas. Foi, então, que Ponciá acordou para o momento presente. Não havia fogo, não havia a brasa acesa que sua mãe guardava sob as cinzas. Uma cobra movimentou-se lentamente dentro do fogão. Ponciá olhou o bicho e não teve vontade de fazer nada. Só então percebeu que a casa estava vazia. A dor da ausência da mãe e do irmão aconteceu mais forte ainda. Olhou para a mesa de madeira e lá estava o homem-barro entre prantos e risos. Pegou o trabalho e enrolou, como fazia a mãe, em folha de bananeira e palhas secas guardando-o carinhosamente no fundo da trouxa. E na sua memória veio o dia em que Vô Vicêncio morrera. Ela era bem pequena, menina de colo ainda, e ouvira os parentes dizer que o avô havia deixado uma herança para ela (EVARISTO, 2003, p. 57-58).

A imagem da cobra nos dá pistas que o renascimento de Ponciá se dará a partir da ancestralidade, já que foi a cobra que a “acordara” para o

momento presente, afastando-a da ausência, o que possibilitou o reencontro com o Vô Vicêncio de barro e a lembrança sobre sua herança. Além disso, o seu renascimento só se cumprirá quando Ponciá reencontrar sua mãe e irmão. A narrativa nos indica isso, pois, a mesma cobra aparecerá em outros dois momentos: no retorno de Luandi à Vila Vicêncio - “No fogo apagado, nenhum resto de cinza. Uma cobra deixara sua casca ou secara por ali” (EVARISTO, p 87) – e em um dos retornos de Maria Vicêncio - “Desde que os filhos partiram, estava sempre ali, porém nunca para ficar. Voltava para visitar a casa, espantar o vazio e sentir a presença dos mortos. Mais uma vez encontrou a casa vazia de uma cobra e cortou o mato lá fora.” (EVARISTO, 2003, p. 106). A cobra conecta os três personagens e é a partir do encontro da casca da cobra, que Maria Vicêncio decide ir à cidade em busca dos filhos. É o sinal de que havia chegado o momento do reencontro, do renascimento. Nêngua Kainda em momento anterior, é alertara da necessidade de aguardar o tempo das coisas:

O humano não tem força para abreviar nada e, quando insiste, colhe o fruto verde, antes de amadurar. Tudo tem o seu tempo certo. Não vê a semente? A gente semeia e é preciso esquecer a vida guardada debaixo da terra, até que um dia, no momento exato, independentemente do querer de quem espalhou a semente, ela arrebenta a terra desabrochando o viver. Nada melhor que o fruto maduro, colhido e comido no tempo exato, certo. O encontro com os filhos também pertencia à vontade do tempo e não somente dela. O querer dela era o trato que ela fazia com a vida. Era uma teima regada de paciência, uma crença de que o melhor iria acontecer. Maria Vicêncio, mais uma vez, voltou a casa, grávida ainda de seus filhos, esperava o dia em que ela, mãe, iria renascer (EVARISTO, 2003, p. 107).

Ponciá, ao que parece, foi a primeira a retornar à casa, já que encontrara a cobra viva. Após encontrar a estatueta de seu avô, sem ter

encontrado sua mãe e seu irmão, decide voltar para a cidade “sem nome” e continuar a vida.

Ora, “apesar das acontecências do banzo”, Ponciá resolve que continuaria a vida e retorna novamente à cidade em busca da conquista de seus sonhos – “Murros em ponta de faca (valem)”. É também a partir “das acontecências do banzo”, já que é no momento da ausência, do vazio, que Ponciá acessa a energia dos seus – mortos e vivos – movimentando sua força vital.

A narrativa mostra a importância do tempo e dos ciclos da vida. O reencontro da família de Ponciá depende da vontade do tempo, assim como o seu renascimento e o acontecimento de sua herança. O tempo pensado aqui não é o tempo linear ocidental, é o tempo africano. Segundo Eduardo Oliveira (2005), o tempo das sociedades tradicionais africanas é orientado para o passado e não para o futuro, como no ocidente. O autor destaca ainda que o protagonismo do passado no tempo, segundo a cosmovisão africana, não significa estagnação já que a atualização deve estar assentada na sabedoria dos ancestrais, e é protagonizada por seus descendentes que devem abrir caminhos para novos tempos; o passado, nesse sentido, é potencialmente transformador (OLIVEIRA, 2005, p. 24).

O tempo africano é dinâmico e sua atualização, a ser feita pelos vivos, está diretamente ligada aos ancestrais e impregnado de Força Vital. Após ter contato com a energia dos vivos e dos mortos na casa de Vila Vicêncio e ter novamente o contato com a estatueta de Vô Vicêncio, Ponciá retorna à cidade cheia de axé, de vontade de viver, de movimentar-se, “O movimento dinamiza a vida. Viver é movimentar-se. [...] a filosofia banto já dizia que a vida é energia. A Força Vital é a energia que movimenta o universo africano. Axé é a energia vital que dinamiza a vida!” (OLIVEIRA, 2005, p. 66). É esse Axé que permitirá que Ponciá Vicêncio dê continuidade à vida, apesar da dor da ausência dos seus. Toda essa energia faz com que

amente a quantidade e a duração dos episódios de “vazio” da personagem. O narrador nos mostra isso através do que pensava o marido de Ponciá:

Ela, entretanto, figurava ser a dona dos sonhos, parecia morar em outro lugar. Às vezes, era como se o espírito dela fugisse e ficasse só o corpo. Ele respeitava, tinha medo. Não indagava nada. Depois que voltou do povoado e não soube notícias da mãe e nem do irmão, ela se tornou mais estranha ainda. Foi logo que se conheceram (EVARISTO, 2003, p. 65).

Ponciá volta de Vila Vicêncio sem sua mãe e seu irmão, mas com mais Força Vital. Agora, “figurava ser a dona dos sonhos”. Entendo que o sonho aqui também não leva o sentido comum na racionalidade branca. Os sonhos dos quais Ponciá se faz dona nesse momento, são lugares de transcendência que, segundo Krenak (2019), são lugares habitados por alguns xamãs. Citemos Krenak (2019) sobre o sonho como transcendência:

De que lugar se projetam os paraquedas? Do lugar onde são possíveis as visões e o sonho. Um outro lugar que a gente pode habitar além da terra dura: o lugar do sonho. Não o sonho comumente referenciado de quando se está cochilando ou que a gente banaliza “estou sonhando com o meu próximo emprego, com o próximo carro”, mas que é uma experiência transcendente na qual o casulo do humano implode, se abrindo para outras visões da vida não limitada. Talvez seja outra palavra para o que costumamos chamar de natureza. Não é nomeada porque não conseguimos nomear o que experimentamos. O sonho como experiência de pessoas iniciadas numa tradição para sonhar. [...] São lugares com conexão com o mundo que partilhamos; não é um mundo paralelo, mas que tem uma potência diferente (KRENAK, 2019, p. 65-67).

O vazio de Ponciá é o lugar desse sonho, uma experiência de transcendência, onde Ponciá Vicêncio implode o cásulo do humano e se abre

para outras visões de vida, ilimitada, para o devir-rio. O aumento dos episódios de vazio e, conseqüentemente, das experiências no lugar dos sonhos, são sinais do chamado da ancestralidade, Ponciá não estava sozinha.

Na primeira manhã em que Ponciá Vicêncio amanheceu novamente no emprego depois do retorno à terra natal, levantou-se com uma coceira insistente entre os dedos das mãos. Coçou tanto até sangrar. [...] Ponciá Vicêncio cheiro a mão e sentiu o cheiro de barro. [...] Correu lá no fundo da casa, no seu quarto de empregada, e tirou o homem-barro de dentro da trouxa. Cheirou o trabalho, era o mesmo odor da mão. Ah! Então, era isso! Era o Vô Vicêncio que tinha deixado aquele cheiro. Era de Vô Vicêncio aquele odor de barro! O homem chorava e ria. Ela beijou respeitosamente a estátua uma palpável saudade do barro. Ficou por uns instantes trabalhando uma massa imaginária nas mãos. Ouviu murmúrios, lamentos, risos... Era Vô Vicêncio. Apurou os ouvidos e respirou fundo. Não, ela não tinha perdido o contato com os mortos. E era sinal de que encontraria a mãe e o irmão vivos (EVARISTO, 2003, p. 74-75).

Ponciá Vicêncio estava conectada com os seus através da Força Vital. O cheiro de barro nas suas mãos, são demonstrações da presença da ancestralidade, na figura de Vô Vicêncio, mas remete também à orixá Nanã - “guardiã do saber ancestral (PRANDI, 2001, p. 21)” e “dona da lama que existe no fundo dos lagos e com a qual foi modelada o ser humano” (PRANDI, 2001, p. 21). Ponciá Vicêncio está sendo chamada por Vô Vicêncio e por Nanã a devir, a criar a mudança, “O devir não é história; a história marca somente o conjunto de condições – por mais recentes que sejam – das quais desviamos para ‘devirmos’, quer dizer, para criarmos alguma coisa de novo.” (DELEUZE, 1990, p 68). É no passado e na ancestralidade que Ponciá consegue, apesar e a partir “das acontecências do banzo”, movimentar a energia vital e devir-rio.

Importante citar um capítulo do romance de Conceição Evaristo, onde percebemos que há uma modificação no estado de Ponciá:

Ponciá estava muito perturbada naqueles dias. Levantara-se do banquinho em que estivera sentada nos últimos anos, na beira da janela e dera de andar em círculos dentro do pequeno espaço do barraco. Falava muito sozinha, ora chorava, ora ria. Pedia barro, queria voltar ao rio.

O homem de Ponciá Vicêncio saía para o trabalho levando uma preocupação nova no peito. Tinha medo de que, quando chegasse em casa, a mulher tivesse saído. Os vizinhos lhe aconselhavam a coloca-la no hospício. Ele não queria, embora, muitas vezes, pensasse que ela estivesse mesmo doente. Sabia, porém, que Ponciá Vicêncio precisava apenas viver os seus mistérios, cumprir o seu destino.

Um dia, depois de olhar para o homem como se não o visse, depois de tantos anos recolhida, enterrada morta-viva dentro de casa, Ponciá Vicêncio sorriu, gargalhou, chorou, dizendo que sabia o que devia fazer. Ia tomar o trem, voltar ao povoado, voltar ao rio. Dizendo isso apanhou debaixo do banco a estatueta do homem-barro. Pegou uns panos e com um gesto antigo, como um modo rememorativo de sua mãe, perguntou se não havia folhas de bananeira secas e palhas de milho para embrulhar o barro. Em seguida fez uma pequena trouxa e lentamente saiu.

O homem seguiu Ponciá, cabisbaixo, aturdido. O que faria agora? Sabia que, se tentasse retê-la, seria pior. Acompanharia a mulher, iria atrás dela para ver se conseguia trazê-la de volta, embora soubesse que há muito tempo ela estava indo, indo, indo... Ponciá Vicêncio caminhou pelo morro abaixo. Seguiu em direção ao rio (EVARISTO, 2003, p. 120-121).

Ponciá estava há anos em estado de banzo, sentada em frente à janela, quase não comia nem falava. Mas lembremos que, ao contrário do que pode parecer, esse estado não é estático. Como aponta Davi Nunes, o banzo é o “embate mentalista introspectivo que move o mutuê, a cabeça, para uma dignidade existencial que se estende além da vida – a ancestralidade” (NUNES, 2018). Nos momentos de profundo vazio, quando é “dona dos

sonhos”, a cabeça de Ponciá se movimenta em direção à ancestralidade, a uma dignidade existencial que o mundo tentou negar-lhe. Tudo se dá no momento certo, como se durante todos os anos em que Ponciá esteve sentada no banquinho, ela estivesse esperando e sendo preparada para o momento do devir. No momento em que Ponciá levanta-se e, inesperadamente, afirma que precisa ir em direção ao rio, o “seu homem” estava pronto para lhe seguir, lhe cuidar; a sua mãe já havia encontrado seu irmão (que se preparava para ter poder de mando enquanto soldado – destino interrompido por Ponciá) e estava aflita, pois sabia “O tempo pedia, era hora de encontrar a filha e levá-la novamente ao rio” (EVARISTO, 2003, p. 123). É a “diáspora íntima” de Ponciá acontecendo. Ela sai de um estado onde se sente como “não-sujeito”, passada por um estado de banzo onde aproxima-se de sua ancestralidade e segue em direção ao devir. Ela toma o seu destino nas mãos, levanta-se do banquinho e segue de volta ao rio.

Ponciá Vicêncio começa a andar em círculos, falar sozinha, chorar, rir. Por não se adequar às subjetividades já dadas, a chamavam de louca e sugeriam internação num hospício. Interná-la em um hospício seria reduzi-la a um corpo apenas, retirar sua energia, estancar o seu processo de criação, parar a sua máquina desejante, “causando o esquizofrênico artificial, tal como o vemos no hospital, farrapo autístico produzido como entidade” (DELEUZE, 2011, p. 5). O homem sabe que não conseguiria pará-la e entende que ela precisava apenas “viver os seus mistérios, cumprir o seu destino” (EVARISTO, 2003, p. 120), resolve apenas acompanhá-la nesse caminho que ela já vinha traçando, em direção ao rio. Ponciá está livre para entregar-se às máquinas desejantes, ao puro devir, “verdadeiro devir-louco que não se detém nunca, nos dois sentidos ao mesmo tempo, sempre furtando-se ao presente, fazendo coincidir o futuro e o passado, o

mais o menos, o demasiado e o insuficiente na simultaneidade de uma matéria indócil” (DELEUZE, 2015, p. 1-2).

Ponciá está em puro devir, em devir-louco. Caminha em todos os sentidos e é múltipla e única ao mesmo tempo:

Por alguns momentos, outras faces, não só a de Vô Vicêncio, visitaram o rosto de Ponciá. A mãe reconheceu todas, mesmo aquelas que chegavam de um outro tempo-espço. Lá estava a sua menina única e múltipla. Maria Vicêncio se alegrou, o tempo de reconduzir a filha à casa, à beira do rio estava acontecendo. Ponciá voltaria ao lugar das águas e lá encontraria a substância, o húmus para viver (EVARISTO, 2003, p. 125).

Ora, a cura de Ponciá se daria quando do retorno à terra onde seu umbigo foi enterrado, assim como os dos seus parentes. Afinal, “No ventre daquela terra, pedaços do ventre deles também haviam sido enterrados” (EVARISTO, 2003, p. 106). A terra fértil de energia de seus ancestrais (de luta, fé e memória) fertilizará Ponciá para a vida – lembremos que ela é única, mas é múltipla, portanto, ao entrar no rio, ela fertilizará o mundo – devir-rio em busca de uma humanidade ampla e irrestrita. Terra, rio e Ponciá são sementes.

Por isso, quando a herança de Ponciá se cumpriu, Luandi entendeu que sua felicidade não estaria na farda de soldado que transformaria ele no opressor dos seus. Ao contrário, era preciso que cada um fosse semente de um vir a ser da população negra em direção à uma vida sem opressão:

Foi preciso que a herança de Vô Vicêncio se realizasse, se cumprisse na irmã para que ele entendesse tudo. Só agora atinava também com o riso e as palavras de Nêngua Kainda. Ele, que levava tanto tempo desejando a condição de ser soldado, em pouco minutos escolhia desfazer-se dela. [...] Compreendera que sua vida era um grão de areia lá no fundo do rio, só tomaria corpo, só engrandeceria, se se tornasse matéria argamassa de outras vidas. Descobria

também que não bastava saber ler e assinar o nome. Da leitura era preciso tirar outra sabedoria. Era preciso autorizar o texto da própria vida, assim como era preciso ajudar a construir a história dos seus. E que era preciso continuar decifrando nos vestígios do tempo os sentidos de tudo que ficara para trás. E perceber que, por baixo da assinatura de próprio punho, outras letras e marcas havia. A vida era um tempo misturado do antes-agora-depois-e-do-depois ainda. A vida era a mistura de todos e de tudo. Dos que foram, dos que estavam sendo e dos que virão a ser (EVARISTO, 2003, p. 127).

Ponciá tinha o rosto visitado por outros rostos, pois ela era a expressão de tudo e de todos. Chorava e ria porque o passado dos seus, era de desespero e sofrimento, mas era também repleto de ternura, amor, “[...] andava como se quisesse emendar um tempo ao outro, seguia agarrando tudo, o passado-presente-e-o-que-há-de vir. [...] Ponciá Vicêncio, elo e herança de uma memória reencontrada pelos seus, não se perderia jamais, se guardaria nas águas do rio” (EVARISTO, 2003, p. 128).

Através de Ponciá, as memórias dos antepassados africanos, antepassados negros, aqueles que resistiram de todas as formas contra o poder branco/colonizador, estariam bem guardadas, preservadas pelas águas do rio. Nas águas do rio, Ponciá guarda-se com o sagrado na figura de Oxum. Finalmente sente-se como um “eu-ampliado” (NOBLES, 2009, p 291). Isso é a sua cura e será a de tantos outros.

Ponciá Vicêncio agora, como “eu-ampliado”⁷, anda em rodas, como em um movimento circular das ondas que dão movimento ao mar. Ponciá é movimento que quer “emendar”, “agarrar” aquilo que veio antes (seus ancestrais), o aqui-agora (a luta diária, que ainda é pela reparação), e o por vir (o seu futuro e dos seus – da “comunidade inteira” – rumo à libertação). As águas dos rios não param de nascer, renascer, invadir o mar.

7 Segundo Nobles (2009) a concepção africana do significado de pessoa é ampla. A pessoa é como “recipiente e instrumento da energia e relação divina” (NOBLES, 2009, p. 284). Portanto, o ser humano não se separa do divino, do sagrado, na natureza e da ancestralidade, trata-se de uma “eu-ampliado”.

Parecem calmas, mas são misteriosas e podem guardar um poder devastador – devir-revolucionário que, segundo Ana Rita Santiago (2018), “[...] constitui-se como possíveis formas de forjar novos modos de luta, intervenções e mobilizações através do discurso criativo e outros modos de fazer política, tendo em vista ações libertárias no (do) presente” (SANTIAGO, 2018, p. 26). Na figura de Oxum, o rio é a fertilidade feminina, criação – devir-mulher. Portanto, o retorno de Ponciá e sua preservação nas águas dos rios, não pode jamais ser lida como um retorno a um ideal que está localizado no passado. É, ao contrário, rememoração de um passado esquecido para possibilitar um devir-rio, um vir a ser do povo negro, um devir-revolucionário (“exercício de resistência”) - a “saída da grande noite” pensada por Fanon. Segundo Mbembe (2018):

A essa “saída da grande noite”, Fanon atribuía todos os nomes: a “libertação”, o “renascimento”, a “restituição”, a substituição”, a “aparição”, a “emergência”, a “desordem absoluta” ou ainda “caminhar todo o tempo, a noite e o dia”, “pôr de pé um homem novo”, “encontrar outra coisa”, um sujeito novo que surge inteiro da “argamassa do sangue e da cólera” – um sujeito quase indefinível, sempre restante, como um lapso que resiste à lei, à divisão e à ferida (MBEMBE, 2018, p. 293).

Esse renascimento de Ponciá é o prenúncio do renascimento dos africanos em diáspora. A narrativa nos dá pistas de que o sagrado e a arte estão diretamente ligados a esse renascimento, esse devir.

Andava em círculos, ora com uma das mãos fechadas e com o braço para trás, como se fosse cotoco, ora com as duas palmas abertas, executando calmos e ritmados movimentos, como se estivesse moldando alguma matéria viva. Todo cuidado Ponciá Vicêncio punha nesse imaginário ato de fazer. Com o zelo da arte, atentava para as porções das sobras, a massa excedente, assim como buscava ainda significar as mutilações e as ausências que também conformam um corpo. Suas mãos seguiam reinventando sempre e sempre. E quando

quase interrompia o manuseio da arte, era como se perseguísse o manuseio da vida, buscando fundir tudo num só ato, igualando as faces da moeda (EVARISTO, 2003, p. 128).

Em seu devir, Ponciá imagina o fazer das esculturas de barro, sua arte. Ao fazer sua arte imaginária, é como se ela moldasse a si mesma, atentando-se ao que é excedente, ao que sobra, e às ausências, que também fazem parte dela própria. Arte e vida se fundem, ambas repletas de Força Vital.

[...] uma das funções da arte e da religião é justamente preservar a esperança de sair do mundo tal como foi e tal como é, de renascer para a vida e de renovar a festa. [...] Essa esperança de liberação das energias escondidas ou esquecidas, a esperança de uma eventual inversão das potências visíveis e invisíveis, esse sonho secreto de ressurreição dos seres e das coisas, são justamente o fundamento antropológico e político da arte negra clássica. [...] Eis por que, quer se tratasse da escultura, da música, da dança, da literatura ou do culto das divindades, sempre se tratou de despertar as potências adormecidas, de renovar a festa, esse canal privilegiado da ambivalência, esse teatro provisório do luxo, do acaso, do dispêndio, da atividade sexual, e da metáfora de uma história por vir. Nunca houve, pois, nada de tradicional nessa arte, ainda mais porque sempre foi disposta de forma que manifestasse a extraordinária fragilidade da ordem social. Uma arte, portanto, que nunca deixou de reinventar os mitos, de contornar a tradição, de miná-la no próprio ato que parecia instituí-la e ratificá-la. Sempre se tratou de uma arte por excelência do sacrilégio, do sacrifício e do dispêndio, que multiplica os novos fetiches com vistas a uma desconstrução generalizada da existência – justamente pela via do jogo, do lazer, do espetáculo e do princípio da metamorfose (MBEMBE, 2018, p. 300-301).

A narrativa de Conceição Evaristo nos aponta um devir-revolucionário – “[...] o único movimento capaz de esconjurar a vergonha ou responder ao intolerável” (DELEUZE, 1990, p. 68) – através da arte e da

ancestralidade. Ponciá Vicêncio, corpo aquático prene de memórias, devém-mulher, devém-rio; que devirá-mar. Através da arte, repleta de ancestralidade, interligará os africanos em diáspora, em travessia pelo atlântico agora em busca da libertação e da cura. Ora, aqui estamos falando de uma arte negra, um devir-negro, afinal: “para aqueles cuja parcela de humanidade foi roubada num determinado momento da história, a recuperação dessa parcela de humanidade muitas vezes passa pela proclamação da diferença” (MBEMBE, 2018, p. 315). Contudo, esse devir faz parte de um projeto mais amplo – “o projeto de um mundo por vir, de um mundo à nossa frente, cuja destinação é universal, um mundo livre do fardo da raça e livre do ressentimento e do desejo de vingança que toda e qualquer situação de racismo suscita” (MBEMBE, 2019, p. 315).

O fazer literário de Conceição Evaristo, sua “escrivência”, também é devir-revolucionário ao apontar caminhos literários que subvertem o cânone literário, trazendo ancestralidade e poesia às páginas dos livros. Conforme aponta Santiago (2018), a escrita de mulheres negras, como Evaristo, “impulsionam uma escrita pulsante, movimentada por um agir micropolítico, mobilizando inovações e resistências que desembocam do eu-para-si para outros (as)” (SANTIAGO, 2018, p. 30). Dor e resistência, sofrimento e cura, constituem a “diáspora íntima” de Ponciá Vicêncio. O romance de Conceição Evaristo, assim como Ponciá em seu devir-rio, segue “reinventando sempre e sempre” (EVARISTO, 2003, p. 128), manuseando arte e vida, tomando para si o poder da reescrita da história e tornando-se sujeito com a complexidade própria do devir.

Referências

- COLLINS, Patrícia Hill. **Aprendendo com a outsider within**: a significação sociológica feminista negro. Tradução de Juliana de Castro Galvão. **Revista Sociedade e Estado**. Volume 31, número 1, janeiro/abril 2016.

DELEUZE, Gilles. **O dever revolucionário e as criações políticas**. [Entrevista cedida a] Toni Negri. Tradução de: João H. Costa Vargas. Novos Estudos CEBRAP, n. 28, outubro 1990.

DELEUZE, Gilles. A literatura e a vida. In: **Crítica e Clínica**. Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. 5. Ed. Tradução: Luiz Roberto Salinas Forte. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, F. **O anti-Édipo: capitalismo esquizofrenia** 1. 2 ed. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.

EVARISTO, Conceição. **Ponciá Vicêncio**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2003.

EVARISTO, Conceição. **Poemas de recordação e outros movimentos**. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

FREITAS, José Henrique de. **A Literatura-Terreiro na cena Hip Hop Afrobaiana. Revista a Cor das Letras**, v. 12, n. 1, 2011.

HEGUEDUSCH, C. V.; JUSTO, J. S.; MOLINA, J. A. **Depressão na atualidade: estrutura psíquica ou metáfora do psiquismo? Um diálogo entre Maria Rita Kehl e Pierre Férida**. **Cad. psicanal. [online]**. 2017, vol. 39, n. 37, p. 47. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1413-62952017000200002&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 30 ago. de 2020.

KEHL, Maria Rita. **O tempo e o cão: a atualidade das depressões**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

KRAHE, Inês Bueno; MATOS, Sônia Regina da Luz. **Devir-mulher como diferença. Congresso Internacional de Filosofia e Educação**, maio de 2010, Caxias do Sul, RS. Disponível em: https://www.ucs.br/site/midia/arquivos/devir_mulher.pdf. Acesso em 30 ago. 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

NOBLES, Wade W. Shaku Sheti: Retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: **Afrocentricidade**: Uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NUNES, Davi. Banzo: **Um estado de espírito negro**. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/banzo-um-estado-de-espirito-negro/>. Publicado em: 30 de abril de 2018, n.p. Acesso em: 30 ago. 2020.

OLIVEIRA, Ana Ximenes Gomes de. **Fêmea-matriz**: a maternidade em Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo. 2015. Orientadora: Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne Dissertação (Mestrado em Literatura e Cultura) - UFPB/CCHLA. João Pessoa, 2015.

OLIVEIRA, Eduardo David. **Cosmovisão Africana no Brasil**: Elementos para uma Filosofia Afrodescendente. Disponível em: <https://aprendendocomarte.org.br/wp-content/uploads/2017/12/OLIVEIRA-Eduardo-David-de-Cosmovis%C3%A3o-Africana-no-Brasil.pdf>. Publicado em 30 jun. 2005, p. 70.

OLIVEIRA, Eduardo David. **Filosofia da ancestralidade**: corpo e mito na filosofia da educação brasileira. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

ONAWALE, Lande. **Sete**: diásporas íntimas. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2011.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SALES, Ronaldo Júnior. **Zumbi**: Fantasma histórico ou ancestralidade viva. **GT Racismo**, Pernambuco, n. 3, dezembro 2005. Disponível em http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/GT_Racismo_MPPE/GTRacismoMPPEo3.pdf. Acesso em 30 ago. 2020.

SANTANA, Rita. **Mortes Cotidianas**. In: Alforrias. Ilhéus: Editus, 2012.

SANTIAGO, Ana Rita. Prefácio: Encruzilhadas e movimentos: aqui e lá, ir e vir. In:

ONAWALE, Lande. **Sete**: diásporas íntimas. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2011.

SANTIAGO, Ana Rita. **(Re)existências e o devir revolucionário na literatura negro-feminina**. Fólio – Revista de Letras, [Bahia], UFRB, v. 10, n.2, p.11-13, jul/dez.2018.

SANTOS, Antonio Bispo. **Somos da terra. PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 12, 2018.

SOUZA, Cruz e. Tristeza do Infinito. In: **Faróis**. Fonte: Cruz e Sousa, Poesia Completa, org. de Zahidé Muzart, Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura / Fundação Banco do Brasil, 1993. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000074.pdf>. Acesso em 30 ago. 2020.

O analfabetismo entre os censos e a literatura, entre o Império e a República

*Jucimar Cerqueira dos Santos*¹

O analfabetismo nos censos

Os últimos trintas anos do século XIX foram marcados pelos alarmantes dados de alfabetização no Brasil a partir dos dados dos censos gerais, como o de 1872 e o de 1890. As ideias de instrução pública e instrução popular integravam um contexto mais amplo que o nacional a partir do final do século XIX. Tratava-se de uma fase de ampliação industrial europeia com o neocolonialismo, a busca ainda mais de produtividade e a exploração de riquezas através de matérias-primas mais baratas e, até gratuitas, assim como mão de obra barata, inclusive, contraditoriamente, escravizada, conforme apontados no conto *A civilização* de Olavo Bilac (BILAC, 2001). Nesse tempo, o que se chamou de instrução ou educação popular no Brasil envolveu a discussão sobre a organização do ensino primário, que incorreu justamente em medidas de saída do analfabetismo com os altos índices de 82,3% da população, conforme anunciados no censo de 1872 (CENSO, 1872).

O censo de 1872 foi um marco na História do Brasil porque foi o primeiro a buscar abarcar a população que vivia no país. Ele foi o primeiro que apontou critérios de raça e cor como um de seus marcadores em pleno período de declínio do escravismo e da Monarquia, assim como anunciou nacional e internacionalmente que o país era de analfabeto, como afirmou

¹ Doutorando pelo Programa de Pós- Graduação em História Social pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). jucimari8@yahoo.com.br.

Rui Barbosa (1883) em projeto de reforma educacional. Ele evidenciou a realidade o nível da educação primária brasileira, ao mesmo tempo que significou um alerta para o que deveria ser feito para mudar tal realidade. O mal funcionamento da educação incidia sob o impedimento de se alcançar os outros níveis de ensino, além de expor as negligências dos poderes províncias e central do Brasil. Parece que prevaleceu sobre os projetos de inclusão, por meio de escolas precárias, uma forma de barrar oportunidades de cidadanias a essas pessoas mais pobres, muito mais ligadas à condição de cativo (MAC CORD, 2019). Circunstâncias em que se percebe o analfabetismo conectado às classes e condição racial dos indivíduos. Por outro lado, os censos e a reforma eleitoral podem ter significado um estímulo a um movimento mais intenso e concreto em prol da educação, que pelo censo de 1890 em relação ao de 1872 não funcionou. Talvez, um pouco mais no censo de 1920 (CENSO, 1920).

Em artigo intitulado *Cor e letramento nos censos: Recife e cercanias (1872-1890)*, Marcelo Mac Cord (2019) reflete que no Brasil, desde os anos 1870, havia o desejo de excluir as camadas populares do processo político eleitoral, via critérios educacionais. Ele apresenta uma leitura de como esses dados foram aferidos e as condições de um país amplo, a exemplo da dificuldade de transportes para os lugares mais distantes da capital nacional. Para o historiador, o governo subestimou os problemas que enfrentaria na contabilização de uma população que habitava um território com dimensões continentais. Poderia ter dificuldades de transportes, nas comunicações e problemas técnicos.

Nos últimas dois anos da década de 1870 houve medidas do governo da Corte a fim de reformular a educação no Brasil, com destaque para formas de alfabetização, como as escolas primárias diurnas e as escolas noturnas. Em 1878, o ministro Carlos Leôncio de Carvalho decretou oficialmente os cursos noturnos primários para adultos em cada escola pública

de instrução primária “do sexo masculino do município da Corte”. Eram para serem abertos durante o ano letivo das escolas públicas, diários, funcionando das sete às nove horas da noite, entre os meses de outubro e março; das seis às nove horas, entre os meses de abril a setembro, podendo matricular-se em qualquer tempo, todas as pessoas livres ou libertas, com declarações de naturalidade, filiação, idade, profissão e local onde residiam. Pessoas que não tivessem sido vacinadas e que padecessem de moléstia contagiosa não seriam matriculadas (CARVALHO, 1878).

Esse decreto significou a oficialização das escolas noturnas no Brasil somente para homens, pois foi a primeira vez que esse ministério imperial se deteve a esse tipo de escolarização de forma sistematizada, não apontando disponibilidade de vagas para mulheres que trabalhavam durante o dia, fosse nos serviços domésticos ou em alguma profissão fora do ambiente familiar, desconsiderando os vários casos de trabalhadoras diurnas que eram analfabetas ou pouco letradas. Muitas dessas escolas já tinham sido criadas em muitas províncias, quando foi a “febre da ocasião”, como afirmou o diretor da Instrução Pública da Bahia, em 1871, Francisco José da Rocha (SANTOS, 2017). Seria uma oportunidade dessas escolas (cursos ou aulas) deixarem de compor um “segundo plano” na Instrução Pública brasileira, assim como das autoridades educacionais buscarem possibilitar alfabetização para homens a partir de 14 anos no Brasil como uma meta a ser cumprida até mesmo no combate ao alto índice de analfabetismo.

Outro decreto relacionado à alfabetização foi o de 1879, também chamado de Reforma do Ensino Livre ou Leôncio de Carvalho. Nele constava já no primeiro artigo que era completamente livre o ensino mediante a inspeção necessária para garantir as condições de moralidade e higiene dos alunos. Liberdade associada a essa inspeção bastante criteriosa de forma que deveria deixar os governantes ligados à educação cientes de todas as coisas que aconteceriam nas escolas. Outro ponto dessa reforma foi

a obrigatoriedade do ensino a indivíduos de um e outro sexo, de 7 a 14 anos de idade a partir de matrículas em escolas públicas, podendo os pais que não pagassem serem multados, caso não fosse cumprida tal determinação (CARVALHO, 1879).

Para os meninos que chegassem aos 14 anos e não tivessem concluído o ensino primário, deveriam finalizar em escolas para adultos, as noturnas, sob as mesmas penas da obrigatoriedade de matrícula, o que se conecta com o decreto educacional imperial do ano anterior. O decreto de 1879, por intermédio dos respectivos presidentes provinciais e professores particulares que percorressem anualmente localidades “e, demorando-se em cada uma delas o tempo preciso” para reunir os meninos e meninas da vizinhança para lhes darem os rudimentos do ensino primário, assim como criar ou auxiliar nas províncias cursos para o ensino primário dos adultos analfabetos (CARVALHO, 1879).

Marlos Rocha (2010) aponta que com essa reforma buscava-se corresponder a uma modernidade, especialmente relacionada aos Estados Unidos, sem perceber que àquele tempo o movimento institucional dos países que serviam de referência já se fazia no sentido do controle estatal sobre a educação, como Rui Barbosa revelou nos seus *Pareceres*. Portanto, a reforma educacional imperial de 1879 teve “ares” de que a educação no país aconteceria de forma ampla, eficaz e buscando resolver um de seus maiores problemas: o analfabetismo. No entanto, como os dados do censo de 1890 mostram sobre a educação primária, popular e de alfabetização, essa empreitada legal dos decretos de 1878 de 1879 não parecem ter alcançado os objetivos alegados por aquele gabinete liberal.

Em 1881, a lei Saraiva foi a implementação da reforma eleitoral que tangia à educação no Brasil. Ela previa eleições diretas, os eleitores deveriam ter a renda líquida anual mínima de 200 mil réis, não estarem falidos

e serem alfabetizados comprovando tal condição através de letra em assinatura reconhecidas por tabelionato (MELLO, 1881). Mac Cord (2019) afirma que o alto percentual de analfabetismo gerou muitos debates entre aqueles que se envolveram com dois temas relacionais: a instrução popular e o direito de voto. Aspectos que apontaram a alfabetização como um fator político determinante nas reformulações eleitorais e de candidatura na reforma política de 1881, conhecida como Lei Saraiva. Para o historiador, o analfabetismo promoveu “a exclusão eleitoral de libertos e de livres pobres que não comprovassem renda” (p. 4). Diante do contexto de que essa reforma eleitoral foi decretada dois anos após a reforma geral do ensino no Brasil, algumas questões são suscitadas: a proibição aos analfabetos impulsionou/pressionou um processo de exclusão e desqualificação da maioria da população brasileira ou significou uma corrida para alcançar esse tipo de formação?

Pelo código eleitoral em discussão, o analfabetismo a ser impedido era não saber fazer as letras e a junção delas formando palavras segundo essa lei eleitoral. A assinatura do nome completo e a leitura soletrada não significou, necessariamente, a conclusão do ensino primário nesse tempo. Concluir o ensino primário e estar documentalmente apto por um certificado como alfabetizado parecem significar coisas distintas nesse contexto. Para Mac Cord (2019), a formação completa no ensino primário seria também mais uma exigência para exercer alguns trabalhos. De qualquer forma, o critério para eleição retirava a possibilidade de mais de 80% da população de decidir quais pessoas as governariam, de exercer cidadania política do voto e da candidatura; retirava do tabuleiro político dos eleitores pessoas pobres, em sua maioria de cor, todos os escravizados e todas mulheres, como se fossem todos(as) incapazes de decidir acerca do governo do país. Uma das visões sobre o analfabetismo sobre pessoas negras

e de “cor” é de inferiorização, ainda que a condição de classe não fosse de subalternizada.

Se para votar havia limite de renda e de alfabetização, para se candidatar, os critérios deveriam ter preocupado mais ainda os deputados nas discussões sobre o código eleitoral. Precisava ser mais restrita a decisão dos que os acompanhariam nas Assembleias legislativas brasileiras. Para candidatura de deputado a renda mínima anual deveria ser de 800 mil réis e para senador 1 milhão e 600 mil réis anuais, sendo que este deveria ter acima de 40 anos (MELLO, 1881). Deduz-se que se estava estabelecido que se analfabetos não poderiam votar, menos ainda ser candidatos, o que não deixa também de ser uma desqualificação dos homens analfabetos, principalmente, nas suas capacidades administrativas e de representação de grupos daquela sociedade.

Vanilda Paiva reflete que até o censo de 1872 o analfabetismo ainda não se constituía um problema de dimensões tão discutíveis, mas ele emergiu nos debates para a reforma eleitoral de 1881 (Lei Saraiva). Para ela, a questão “se fortaleceu pela maior circulação de ideias ligadas ao liberalismo e se nutriu também de sentimentos patrióticos”, suscitados pela divulgação internacional da taxa de analfabetismo segundo o censo de 1890, que dava para a Brasil taxa mais alta ainda (PAIVA, 1987, p. 9-10). Se o analfabetismo foi um elemento decisivo para o decreto da reforma eleitoral de 1881 é porque ele se fez visível antes e de maneira alarmante para que as elites políticas pudessem decidir que os sujeitos que tivessem essa condição, junto a outros critérios limitadores de voto, ficassem fora do maior exercício de cidadania política da época.

Se analfabetismo emergiu como um problema de dimensões tão discutíveis só pouco antes de 1881, a “explosão” de medidas em discursos políticos, em jornais e práticas efetivas, as de criação de escolas noturnas, as reformulações e a criação de escolas agrícolas são exemplos do quanto

o analfabetismo ou a demanda de investimento efetivo na chamada instrução popular já acontecia antes mesmo da publicação censitária de 1872. Elas são provas muito evidentes dos impactos do alto grau de analfabetismo associado a outras questões que integravam as formas que muitos setores sociais buscaram fazer no país caminhava para não ser mais escravista e monárquico. Como Ferraro aponta, que se a alfabetização constitui objeto de um enfoque tipicamente pedagógico, o analfabetismo demandava um olhar predominantemente sociológico, para além do pedagógico (FERRARO, 2002).

Desse modo, a reforma eleitoral de 1881 restringia ainda mais a participação de brasileiros nas decisões políticas eleitorais. Por outro lado, poderia impulsionar o aumento da alfabetização no país, pressionando ou não, de forma conservadora e preconceituosa ou não. Mas nada parece mais limitador que a exclusão de todas as pessoas consideradas analfabetas do direito de pleito eleitoral.

A Lei Saraiva não constituiu um fato isolado, ela foi o desfecho da chamada “questão eleitoral” na Assembleia legislativa do Município da Corte, sendo precedida por outros decretos que estavam ligados à questão da alfabetização nacional, o de 1878 e o de 1879. Para Ferraro, “estes aportaram elementos de apoio à tese de que a Lei Saraiva e todas as constituições que se seguiram e representaram políticas de exclusão dos analfabetos do direito ao voto e à cidadania” (FERRARO, 2002, p. 114). Nesta reforma o critério de cidadania incluía brasileiros, fossem ingênuos ou libertos.

No livro *Os Bruzundangas*, publicado em 1922, ao fazer, através de sátiras, uma leitura da realidade dos grupos sociais do país fictício chamado Bruzundanga, Lima Barreto referia-se ao Brasil no início da República apontando um argumento a contrapelo da exclusão do analfabeto, considerado incapaz da decisão política de voto e da possibilidade de

se eleger. Ele questionou os alfabetizados, habilitados, conforme à lei eleitoral, a votar já na República:

A Constituição da Bruzundanga era sábia no que tocava às condições para elegibilidade do Mandachuva, isto é, o Presidente. Estabelecia que devia unicamente saber ler e escrever; que nunca tivesse mostrado ou procurado mostrar que tinha alguma inteligência; que não tivesse vontade própria; que fosse, enfim, de uma mediocridade total. Nessa parte a Constituição foi sempre obedecida (BARRETO, 1922).

Tal provocação de Lima Barreto é útil para pensar o código eleitoral vigente na época (o de 1881), a primeira Constituição da República e o que era ser analfabeto no período, tocando logo no ponto mais alto de poder no Brasil, o da presidência, já que o analfabetismo avaliado pelas instituições daquele Estado significava um lugar social sinônimo de não poder, inferioridade, de vulnerabilidade a crimes e incapacidade de administração.

Em 1890 houve um censo quando a escravidão já tinha sido decretada ilegal no país, o regime político era a República, o critério da exclusão de analfabetos para ser eleitores e candidatos já tinha sido estabelecido. Neste ano o primeiro código penal republicano foi decretado e a nova constituição estava em discussão. Segundo Mac Cord (2019), este censo teve grandes problemas em seu processamento. Entre eles, as desconfianças que foram suscitadas nos recenseados e a demorada publicação dos resultados finais, feita em 1898, por causa irregularidade no envio de dados. Nele, o critério racial “pardo” foi substituído por “mestiço”.

Segundo Botelho (1998), embora a paróquia continuasse a ser a área de referência medida de dados, com República e a laicização do Estado, existiram comissões censitárias pelos subdelegados dos distritos, compostas também por membros indicados pelos presidentes das mesmas. Houve

desconfiança e até suposição de resistência da população em relação aos trabalhos dos recenseadores. Neste censo o analfabetismo oscilou muito pouco para mais, sua porcentagem foi para 82,6%, evidenciando a grande quantidade de pessoas nessa condição e que as mobilizações como discutidas em Assembleias legislativas, as publicadas em jornais e a criação de diversas escolas de primeiras letras não foram suficientes nem para estabilizar a realidade da educação popular sinalizada no censo de 1872 (CENSO, 1890). Esse crescimento pode também estar atribuído ao crescimento populacional e a um aprimoramento nas formas de medição, o que apontaria falhas da medição de 1872 tendo até mais pessoas analfabetas, entre essas duas décadas.

O censo de 1920 apresentou uma redução do percentual de analfabetos para 71,2% e o contexto era de trinta e um ano de República instalada no país. O comparativo acerca dos dados educacionais dos censos anteriores ao de 1920 é útil para uma avaliação de quarenta e oito anos após ao censo de 1872, que aponta ainda uma grande taxa de analfabetismo no país, evidenciando também de que forma se tratava de fato a educação como setor fundamental da sociedade brasileira (CENSO, 1920). De que maneira esse elemento da sociedade constituía-se fundamental? Este censo geral teve os dados relativos ao grau de instrução dos censos anteriores, embora ainda tivesse a maioria da população analfabeta:

Infelizmente nos inquéritos de 1872 e 1890, não se separou por grupos de idade a população letrada da iletrada, discriminação que se torna necessária para avaliar o progresso da instrução pública em todo território nacional. No último recenseamento, realizado em 1920, foi feita a conveniente separação, verificando-se no grupo de idades de 7 e mais anos (CENSO, 1920).

No período deste censo consta que muitas agitações sociais existiram relativas à forma como o regime republicano entrou em vigência,

principalmente no que tange ao tratamento do Estado em relação às camadas populares, a começar pelas formas eleitorais, que já apontavam evidências de fraudes e de exclusão desde o período imperial (CARVALHO, 2003). Segundo os dados, o que foi chamado de grau de instrução:

[...] na principal cidade do Brasil, evidentemente muito mais precárias deviam ser, na mesma época, as condições do país, quanto a instrução pública, na restante e enorme área do território nacional. Entretanto, apreciando os algarismos coligidos no recenseamento de 1920 em confronto com os registrados em períodos anteriores, nota-se que, embora vagaroso o progresso do ensino elementar no Brasil vai se operando continuamente, em todos os estados, a redução do coeficiente dos analfabetos. Para esse resultado favorável, muito têm contribuído as providencias tomadas ultimamente pelas administrações locais, no sentido de melhorar a cultura intelectual do povo brasileiro quanto à instrução primaria, mais cuidada e melhor difundida, graças ao auxilio prestado às municipalidades pelo governo da maior parte dos estados (CENSO, 1920).

O que parecia simples ficou evidente sua complexidade por conta da apresentação de dados cada vez mais evidentes e medidas que não geravam eficácia em reduzir o número de analfabetismo. Os censos funcionaram como uma radiografia de vários setores do Brasil, servindo de grande utilidade para dimensionar as condições desses setores em um país de amplas dimensões, diverso e cada vez mais complexo com o advento da República, quando expectativas de “modernização”, “progresso” e “civilização” acentuavam-se (CARVALHO, 2003).

No conto *A Civilização*, publicado a primeira vez em 1904, pelo escritor Olavo Bilac, o personagem que era um menino (fase da vida considerada mais apropriada para o ensino primário) chamado Otávio, ao ler sobre a exploração do continente asiático e africano, perguntou ao pai o que queria dizer “civilização”. Ao fazer uma explanação objetiva e

didática, pela lógica de que os europeus tinham uma missão cristã de “civilizar” os outros dois continentes, esse pai foi também interpelado pelo garoto sobre a missão civilizatória da escola:

A Escola também é fruto da civilização, papai? – [...] -Também, meu filho! E a escola de hoje já não é o que era antigamente. A Escola já não é um lugar de tristeza e martírio: é um prolongamento da casa da família. O mestre não apela para o castigo corporal, para a dor física, como para os únicos meios de formar a alma da criança: apela para o exemplo, para o carinho, para o afetuoso conselho que convence e comove. E, nas salas claras, diante dos mapas, diante dos livros, as crianças já não bocejam, acabrunhadas pelo tédio: sentem-se bem, na atenção com que elas ouvem as lições, o desabrochar da sua inteligência na alegria, que é a saúde moral, e na vontade de saber, que é o elemento principal da educação. E aí tens o que é a vida de hoje em tua Pátria, meu filho! E aí tens o que é “civilização”! Lembra-te de novo do tempo em que as tribos viviam por aqui, nuas e sem leis, e do tempo em que somente os braços dos pobres cativos exploravam a terra, — e mede a extraordinária extensão do progresso que temos conquistado! (BILAC, 2001)

A palavra escola, com a escrita iniciada em letra maiúscula no conto, revela que se trata de uma das instituições consideradas e defendidas pelo autor como elemento de grande importância para o período de publicação do texto, para a República. A resposta do pai mostra-se como uma definição do que seria a escola para aquela época. Ele a apresenta como vanguarda para os que seriam alunos e como solucionadora dos problemas que não se conseguia resolver antes.

O nome do menino, que elaborava e relacionava as questões sobre civilização e escola, é parecido com o do autor do conto, o que pode ser uma pista sobre esse menino representar os questionamentos e concepções do autor acerca do que era civilização naquele período. Olavo Bilac, um jornalista, escritor, poeta, inspetor e diretor de escola, autor de livros

didáticos, crítico do governo e de mazelas sociais, tornou-se conhecido pela sua escrita relacionada a civismo e em defesa da pátria, assim como pela composição do hino da bandeira brasileira. (HANSEN, 1999) Diante do conto, que provoca reflexão sobre o que era a pátria brasileira no início do século XX, é importante questionar o papel da escola e das primeiras letras no contexto em que grupos sociais defendiam elementos como “civilização”, “progresso” e “ordem”. Daí entender o porquê a educação era um dos argumentos para constituir projetos de nação defendidos por intelectuais e políticos na “esteira” da implantação da República no Brasil a partir de diferentes frentes educacionais

A literatura refletindo o analfabetismo no Brasil

Ser analfabeto soava como uma pecha comum do período que consta em outras publicações acerca da educação da época. Um dos jornais mais recorrentes na depreciação da figura e humanidade da pessoa analfabeta foi o jornal carioca *O Malho*. Ele apresentava seu ponto de vista sobre os analfabetos:

Nobilíssima é a função do professor. Quem ensina exercer a caridade fornece o pão augusto e abençoado do saber. O analfabeto é um mendigo. Assim como as almas piedosas abrem a bolsa aos necessitados, sem visar recompensa, assim também o professor deve prodigalizar o ensino com amor e carinho, sem olhar outra vantagem que não seja a dar vista a um cego de espírito.

Veiga Júnior (1919).

A pessoa analfabeta nesse trecho foi apresentada de maneira inferiorizada, mesmo em um anúncio que tentou elogiar a figura de docentes como profissionais que faziam caridade a um mendigo. Superar a realidade de analfabetismo tão latente na educação brasileira, um incentivo para combatê-la, era um ponto político e de impacto social considerável.

Ou seja, um reflexo de uma sociedade construída conscientemente desigual. Algo que poderia fazer parte de interesses de grupos sociais, para obterem vantagens, em detrimento de outros.

O analfabetismo era como um empecilho para atingir o tão desejado “progresso”, a “modernização” e a “ordem” nos moldes europeus esperados com a implantação da República. A esses aspectos era dada a relevância de melhora da instrução pública, mesmo com todas as dificuldades e precariedades na oferta do ensino primário, prevalecia um discurso que era repetido pelas autoridades, pela imprensa e pelos próprios professores (FERRARO, 2002). Nela verifica-se que a preocupação com a escolarização para a aprendizagem das primeiras letras e a possibilidade de alcançar outros níveis educacionais não era uma pauta que visava atender sujeitos mais pobres dessa sociedade.

Na obra literária *Os Analfabetos*, do autor baiano João Gumes, publicada em 1927, o foco principal é a trajetória da família liderada pelo personagem Marcolino, um sertanejo lavrador que rejeitava a alfabetização e que junto com seu filho Zezinho protagoniza a trama. Marcolino representa o olhar de Gumes sobre o passado de grande analfabetismo não só no sertão baiano, mas no Brasil. Já Zezinho parece significar o olhar do autor para suas expectativas de professor e de alguém engajado nas campanhas contra o analfabetismo desde o final do século XIX. O menino apresentava alguns efeitos do enfrentamento do analfabetismo como a rejeição de seu pai, mas o alcance da formação nas primeiras letras, ascensão profissional e financeira, algumas das possibilidades que poderiam ser resultantes da saída do analfabetismo.

O baiano João Antônio dos Santos Gumes nasceu em Caetitê, em 1858, e morreu em 1930. Ele participou ativamente da vida pública e cultural de sua terra natal, foi escrivão, tesoureiro e secretário da Intendência da cidade, secretário da Câmara Municipal, rábula (advogado sem o título

de bacharel, mas atividade validada e reconhecida por órgãos competentes), professor, arquiteto, músico, tipógrafo, desenhista, dramaturgo, tradutor, escritor e jornalista. Defendia direitos de nordestinos do campo, esquecidos e explorados pelos "engravatados da cidade grande" e combatia o analfabetismo reinante naquele período no nordeste brasileiro. Segundo, Joseni Pereira Meira Reis, ele não concluiu o ensino superior, embora tenha sido filho de professor e tenha atuado em vários cargos públicos, privados e na literatura (REIS, 2010).

João Gumes dispôs da tese de que o problema da educação letrada no Brasil tratava-se de uma estratégia de governo desde o tempo do domínio português: "o analfabetismo figurava como objeto de suma importância, tanto mais que o português atribuía ao saber ler aos movimentos de revolta que se davam em Minas" (GUMES, 1927, p. 10). Nos tempos do final do Império, esse discurso já tomava outro rumo ao se tratar de uma nação em consolidação, embora o prejuízo de alfabetização no Brasil tenha sentido estar associado ao seu passado colonial. A narrativa da obra trata-se da "época que se abriu com a proclamação da República, com a abolição do cativo e a fome de 1890" (p. 10). Nesse tempo, Zezinho não se submeteu à imposição violenta do pai e criou estratégias para alcançar o letramento, ao ponto de fugir para estudar e trabalhar em São Paulo.

João Gumes mostrou o que considerou as vantagens e algumas desvantagens da alfabetização. Ele apresentou a rejeição de Marcolino ao letramento, que associava pessoa alfabetizada à vadiagem "como prova incontestável, irrefragável, da revolta incipiente letrada que desprezava a modesta para se ocupar com leituras, coisas próprias de vadios e ociosos." Ele apresentou ainda mais elementos que poderiam ser consequências do analfabetismo:

as causas do analfabetismo tão falado e que produz insônias nos nossos legisladores, podemos tomar nosso tipo para generalização do caso do nosso Marcolino. Para que o homem se alfabetize, é preciso, é indispensável que conheça as vantagens do saber ler e, em consequência, tenha vontade disso. A causa dessa ignorância crassa do nosso povo é a refratariedade dele em geral ao aprender a ler. Seria preciso, pois que, primeiro, as classes cultas procurassem vencer essa rebeldia, curassem essa terrível enfermidade que solapa o edifício nacional lenta e insidiosamente (GUMES, 1927, p. 151).

Essa visão apresenta uma leitura sobre algumas pessoas analfabetas e o que muitas delas, como Marcolino, achavam da situação de aprender a ler e escrever. Trata-se de um ponto de vista que não se pode generalizar sobre os sujeitos, que pelo fato de serem analfabetos comungavam o mesmo posicionamento sobre alfabetizar-se. Muito parecido com o argumento que Marcelo Mac Cord (2019) conclui o artigo *Cor e letramento* com um desfecho pendendo mais para a culpa dos já prejudicados pela falta de alfabetização do que para a ausência de uma cultura do letramento, leitura e escolarização decorrentes dos poderes públicos.

Lima Barreto, em *Recordações do escrivo Isaiás Caminha*, obra publicada em 1909 pela primeira vez, vinte anos após a proclamação da República e vinte e um do decreto de proibição de escravidão, destaca, constantemente a importância da educação escolar em tempos de alto índice de analfabetismo no Brasil. Ele relaciona a situação de algumas pessoas negras com pessoas da alta sociedade e a suspeita de vadiagem para negros, do espanto em casos de trabalharem em atividades que não fossem braçais, como na edição de um jornal, como o personagem principal do livro. O autor já faz uma abertura do texto considerando a formação escolar de seus pais:

O espetáculo de saber de meu pai, realçado pela ignorância de minha mãe e de outros parentes dela, surgiu aos meus olhos de criança, como um deslumbramento. Pareceu-me então que aquela faculdade de explicar tudo, aquele seu desembaraço de linguagem, a sua capacidade de ler línguas diversas e abundância e riqueza, mas também um título para o superior respeito dos homens e para a superior consideração de toda a gente (BARRETO, 1909, p. 21).

Na prisão do personagem Isaias Caminha, Barreto conclui que a pátria colocava sujeitos negros, como ele, em constante lugar social de suspeito, de inferior, por mais letrado que fosse. Tudo pela sua condição racial:

Fui para o xadrez convenientemente escoltado. Pelo caminho, tudo aquilo me pareceu um pesadelo. Custava-me a crer que, no intervalo de horas, eu pudesse ter os entusiasmos patrióticos do almoço e fosse detido como um reles vagabundo num xadrez degradante. Entrei aos empurrões; desnecessário aliás, porque não opus a menor resistência. As lágrimas correram-me e eu pensei comigo: A pátria! (BARRETO, p. 6).

Outra obra de Lima Barreto (1915) que envolve a temática da educação e o analfabetismo no mesmo período é conto *A Pereira da Silva*, no capítulo *A biblioteca* do livro *A Nova Califórnia*. No texto, o chefe da família Fausto Carregal se encanta com a busca de conhecimento, amadurecimento humano e profissional a partir dos estudos e da leitura. Ensinamentos que não tocaram tanto seu último filho, Jaime. O menino não conseguia aprender a ler, escrever e contar, que para Carregal era uma necessidade vital: “Jaime, você precisa aprender a ler. Quem não sabe ler, não arranja nada na vida” (p. 6). No entanto, no final do conto, seu filho foi detectado por um médico com um problema de saúde que impedia o aprendizado. Carregal decidiu queimar todos os livros da biblioteca ao sentir a dificuldade de alcançar seus projetos intelectuais para si e para seu

filho mais novo. O texto é uma reflexão para também se pensar os limites que a formação letrada pode ter e sobre os anseios que muitos pais das elites projetavam sobre os filhos na época (BARRETO, 1915, p. 6).

Em *Os Analphabetos* João Gumes se atém a uma região que possibilita dimensionar informações das condições de alfabetização de uma parte da Bahia que não estava no centro político e econômico como Salvador e Recôncavo. Esse sertão possuía interligações comerciais com várias partes do Estado e, principalmente, emigratórias para Estados do sudeste que representavam solução em termos de “desenvolvimento”, “modernidade”, “progresso”, “civilização” e “ordem” diante das dificuldades econômicas do sertão baiano, principalmente São Paulo e Minas Gerais (GUMES, 1927).

Maurina Silva (2018) apresenta uma concepção fundamental para a análise de estudos literários que parte da abordagem do contexto de *Os Analphabetos*. Ela relaciona a obra com textos que tratam da questão do analfabetismo no âmbito dos projetos de nação do período. A autora considera que o livro de Gumes, sendo regional e no bojo da Primeira República, está no contexto em que se discutia, notadamente na imprensa e na literatura, vários aspectos da sociedade nacional, relações de poder, bem como questões identitárias e o analfabetismo.

Para Silva (2018), a obra “deixa claro o seu propósito de contribuir com a campanha de instrução nacional que estava ocorrendo durante o primeiro período republicano” (p. 11). Importante destaque dado em sua análise para a condição política ideológica de Gumes, que ela considera conservadora e defensora do progresso nacional pela educação, assim como políticos do Partido Conservador que defenderam agendas voltadas para a educação popular, o que não significa também preocupação com a melhora de vida dos alunos. Alguns deles, a exemplo de Francisco Gonçalves Martins e Abílio César Borges, não pareciam levar em conta a

especificidade de pessoas de regiões tão distantes de centros urbanos e tão pobres como Gumes apresentou (SANTOS, 2017).

Nesse tempo havia uma imprensa com muitos periódicos, alguns com duração de meses, outros de décadas, como no caso de *A Penna*, que foi elaborado por João Gumes e teve sua periodicidade intercalada em um intervalo próximo a 40 anos, entre 1897 e 1930. Segundo Gumes, *A Penna* foi o principal órgão de imprensa daquela região e “um dos mais importantes fatores do progresso social” (REIS, 2010).

Tratava-se de um período prolífero da imprensa escrita pela grande quantidade de jornais que existia em um país de maioria analfabeta e que não havia tantos veículos de informação social (PINTO, 2010). Inclusive, o século XIX apresenta-se como um período prolífero para a imprensa escrita, talvez o principal meio amplo de comunicação, em contrapartida ao alto índice de analfabetismo que assolava o país, mas com muitos folhetins de destaque. Isso sem deixar de mencionar os jornais que compuseram o que Ana Flávia Magalhães Pinto apresenta como imprensa negra no século XIX. Para a autora, foi “a atuação de um razoável número de negros letrados capazes de, em diferentes momentos do século XIX, gerar e absorver as ideias emitidas naqueles jornais, bem como disseminá-las entre os pares iletrados” (PINTO, 2010). Alguns periódicos foram criados, inclusive para a serviço da instrução popular, como a *Revista da Instrução Pública* (1872-1872) bem como existiram alguns que incentivavam esse tipo de formação pela perspectiva abolicionista, como a atuação do professor Cincinato Franca no jornal, *O Asteroide* (1887-1889).

Segundo Maria da Conceição Souza Reis (2010), *Os Analphabetos* era uma “propaganda em favor da alfabetização popular como meio seguro de melhoria de vida profissional e social” (p. 25). Talvez, por esse motivo, o autor demonstra se convencer dos ideais de “modernidade”, “progresso”, “ordem”, “progresso” e “civilização” propostos nas campanhas

em defesa de melhorar os índices de educação e instrução no país, até da obrigatoriedade da matrícula no ensino primário, o que não era sinônimo de que todos que alcançassem essa formação teriam todas as possibilidades aventadas nas campanhas. Para Gumes, o “progresso” era algo necessário para o país, fosse no campo econômico ou social. A partir de Zezinho, a alfabetização para Gumes apresentava-se como uma forma de progresso e condicionava os sujeitos a outras condições de vida.

O professor compreendeu que era preciso ler e escrever. Perseguiu esse intuito e sobre Zezinho expressou: “tinha ardente desejo de aprender a ler e de conhecer muitas coisas que são necessárias como meio do progresso individual e que lhe era impossível ver e estudar no meio estreito em que vivia”(GUMES, 1927, p. 71). Para o autor, Zezinho trazia “inato o desejo de conhecer o alfabeto, que é a porta por onde nos encarreamos no domínio do saber”. Segundo Gumes, “o analfabetismo propõe dificuldades para a vida particular e em sociedade” (p. 75).

Zezinho teve uma carreira profissional em ascensão na lavoura até o final da obra. Começou trabalhando nas terras do pai para ajudar a família, tornou-se vendedor dos produtos da família até ser dono de uma fábrica após ser lavrador e administrador de uma fazenda, onde aprendeu a ler e escrever no Estado de Minas Gerais. Antes de chegar em São Paulo, teve uma proposta real de trabalho, decidiu por não aventurar mais nas lavouras de café paulista, onde era idealizado por muitas pessoas da época, como uma “tábula de salvação” para se livrar das secas e pobreza do nordeste, como o autor evidencia em outro livro, *Os sampauleiros* (1929).

Gumes divergia de Marcolino e endossou as campanhas pela alfabetização no país através da literatura ao afirmar que:

[...] o alfabeto, que é a porta por onde nos encarreamos no domínio do saber, mas além de que nascem as mais das vezes em meios onde medra completa

ignorância, encontraram a oposição daqueles que por eles são responsáveis. Não basta que se decreta a obrigatoriedade de ensino, porque é bem sabido o modo por que são observadas e executadas as leis ente nós. É preciso que uma inspeção regular e bem dirigida seja feita nos lugares mais escusos onde serão encontradas crianças de talento e aptidões precoces que devem ser aproveitadas pelos poderes públicos, colaborarão na obra do progresso intelectual e moral com muito proveito para a nação (p. 151).

O autor também apontou de forma geral os vários entraves para a alfabetização das pessoas sem recursos financeiros, sendo um homem do tempo da narrativa de sua obra. Ele fez uma leitura do analfabetismo como um intelectual que viveu nesse sertão no tempo do decreto da obrigatoriedade do ensino primário de 1879, dos censos que apontaram 82,3%, 82,6% e 71,2% de analfabetismo no intervalo de 48 anos, respectivamente, 1872, 1890 e 1920. Ele percebeu as inviabilidades da famigerada instrução popular acontecer efetivamente para contemplar cerca de 80% e 71% de homens e mulheres, sendo ele um professor primário.

Além de denunciar o analfabetismo, Gumes (1927) propôs o quanto poderia ser útil para a vida das pessoas aprenderem a ler, escrever e fazer cálculos para aquele tempo. Ele concluiu afirmando mais uma vez suas razões para a elaboração da obra: “levou-nos a escrever isto, quando se levanta em todo o país um grande clamor contra o analfabetismo, considerando:

[...] uma das causas primordiais do nosso atraso, sem que se procure examinar as causas do seu assustador crescendo nestes altos sertões. Que seja ele uma das mais poderosas causas dos nossos males, se não a mais poderosa, não pode negar, mas não basta que sejam criadas por todos os cantos do país para que seja debelado um mal que tão profundas raízes tem lançado no seio da nossa nacionalidade; porque à ignorância crassa dos seus habitantes não lhe havia as consequências. É preciso, antes que tudo, que se desperte no povo a vontade de aprender (p. 421).

Gumes conduziu o desfecho da trama de forma que a rejeição de Marcolino pelo letramento foi superada evidenciando a relevância desse processo formativo para si e para seus filhos. Após Zezinho ter fugido por ter um pai contra à alfabetização, Marcolino até pensou que seu filho tinha morrido, por não saber ler e por não entender de negócios de grande monta perdeu bens para seu agregado André, que escondeu a verdade sobre o destino de Zezinho e o dinheiro que o menino enviava aos pais. Marcolino passou a ter uma concepção de defesa da alfabetização não só para personagens fictícias, mas de fato para tantos da vida real da população brasileira. E assim, Gumes (1927) propôs a redenção de Marcolino passando o personagem a dar credibilidade ao letramento e a obra passou convergir para um desfecho em acordo com a validade da necessidade de alfabetização: “abriu-lhes os olhos à razão e estabeleceu em seu espírito a paz entre a sua ignorância e o analfabetismo, e levou-o a desejar alfabetizar-se se ainda lhe fosse possível!” (p. 423).

Ou seja, o letramento como um alcance de uma condição que significaria possibilidades de melhores condições de vida, inclusive financeira, a partir da obtenção de conhecimentos, como finaliza sobre Zezinho e as perspectivas da passagem do trabalho agrícola, como meio de sobrevivência, para o empreendedorismo industrial decorrente de uma formação letrada, como um estágio superior de condição econômica: “hoje possui uma fortuna regular e já tem interesses de tecidos de Paraopeba” (p. 426).

Portanto, *Os Analfabetos* é uma obra que contribui para a reflexão acerca da grande quantidade de pessoas no Brasil entre o final do século XIX e início XX, sobre os tipos de pessoas analfabetas, como lidavam com essa condição e com as consequências que acarretavam com ela. O autor não apontou na análise a perspectiva racial, mesmo a obra sendo elaborada levando em consideração projetos de alfabetização para o período do

pós-abolição. Ele não tratou de algum processo de alfabetização de mulheres, até mesmo de uma das filhas de Marcolino, por exemplo, apesar de trazer à tona casos de mulheres já letradas, como a professora que se tornou esposa de Zezinho. É uma obra que evidencia faces do analfabetismo do período e algumas possibilidades de revertê-lo.

Considerações finais

O analfabetismo no Brasil do final do século XIX e no início do século XX destacou-se como um problema de peso pelos índices muito próximos da totalidade da população. Ele gravitava em torno de questões, como as perspectivas de construção nacional, o fim do escravismo e da Monarquia enquanto uma questão fundamental, pois se arrastou por décadas e não houve uma redução proporcional ao tanto de medidas anunciadas para resolvê-lo.

Essa situação também gerou decisões que foram de encontro às possibilidades de pessoas analfabetas exercerem cidadania política pelo voto e por candidatura, além de causar desqualificação de pessoas, geralmente, pobres. Se o censo geral de 1872 anunciou e oficializou para o Brasil e para o mundo um percentual muito grande de analfabetismo, significando um alerta para o governo criar e estruturar escolas e investir em qualificação docente para atingir o que se chamou de instrução popular, o código eleitoral de 1881 evidenciou a visão que esse Estado tinha sobre os analfabetos e qual lugar caberia a elas naquela sociedade e na política eleitoral do país. Pessoas que não dominavam o código escrito foi sendo, progressivamente, representado como não cidadão (em termos políticos eleitorais). Por outro lado, a capacidade da escrita assumiu maior valor, na medida em que viabilizava o exercício do voto. Neste sentido, mais que uma questão social, a alfabetização tinha um sentido político. Com a chegada do século XX, o analfabetismo persistia como grande problema no Brasil e

frentes de combate a essa mazela social continuavam cada uma com suas perspectivas peculiares, como apontou Gumes e o censo de 1920.

Diversas leituras e medidas existiram para lidar com o analfabetismo gritante no Brasil, as quais se multiplicaram em jornais, revistas, em criação de escolas, formação de professores, obrigatoriedade de ensino, em obras literárias e através de algumas formas de escolarização.

Sujeitos como Olavo Bilac, Antônio Gumes e Lima Barreto posicionaram-se de formas distintas quanto à demanda de alfabetização naquela sociedade, apresentaram seus pontos de vista sobre a necessidade de ampliação da instrução popular no país e, em alguns desses casos, promoveram medidas para que essa questão fosse alcançar esse objetivo. Portanto, buscamos fazer uma análise sobre o analfabetismo nesse período, formas como essa condição era apresentada na época e algumas medidas anunciadas e provocadas para combatê-la. Um debate buscando evidenciar como o letramento de sujeitos que não tinham condições de financiá-lo, que estavam à mercê de algumas propagandas retóricas de escolarização sem efetividade e estigmas por partes de grupos de elites letradas. Ao mesmo tempo, trazendo à tona práticas de escolarização primária não só para combater o analfabetismo, mas para possibilitar a trabalhadores novas atividades econômicas e inovações em atividades já praticadas, mesmo sendo também para garantir lucratividade aos proprietários de terras ou empresas, mas algumas formas para algumas dessas pessoas se qualificarem para alcançarem seus objetivos. Entre as várias iniciativas encampadas contra o analfabetismo, parte considerável da literatura de época teve um papel importante de trazer ainda mais à tona tal realidade, para além dos dados dos censos e em consequências deles, até para mobilizar autoridades e a população do país, fosse analfabeta ou não.

Fontes Primárias

O Malho, 28/07/1919, p. 1. Site:
<http://memoria.bn.br/docreader/116300/39758?pesq=analfabeto>.

Coleção das Leis do Império do Brasil, Rio de Janeiro, v. 2, p. 854-923. 1881. Site:
<http://www.tse.jus.br/eleitor/glossario/termos/lei-saraiva>

Censo de 1872. IMPÉRIO DO BRAZIL. **Recenseamento do Brasil em 1872**. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=225477>.

Censo de 1920, Livro 31687. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br>

Decreto nº 7.031-A, de 6 de setembro de 1878. Disponível em:
<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-7031-a-6-setembro-1878-548011-publicacaooriginal-62957-pe.html>.

Decreto Nº 7.247, de 19 de abril de 1879 - Disponível em:
<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-7247-19-abril-1879-547933-publicacaooriginal-62862-pe.html>.

BRASIL. **Decreto nº 8213, de 13 de agosto de 1881**. Regula a execução da Lei nº 3029 de 9 de janeiro do corrente ano que reformou a legislação eleitoral. *Coleção das Leis do Império do Brasil*, Rio de Janeiro, v. 2, p. 854-923. 1881. Site:
<http://www.tse.jus.br/eleitor/glossario/termos/lei-saraiva>.

O Asteroide: Órgão da propaganda abolicionista (1887-1889). Disponível respectivamente em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=717614&pesq=&pagfis=1>.

REVISTA DA INSTRUÇÃO DA BAHIA 1872-1872. Disponível respectivamente em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/826189/1?pesq=>.

Referências

BARRETO, Afonso Henriques de Lima. **Recordações de um escravidão Isaías Caminha.**

NEAD - de educação à distância, Universidade da Amazônia, Umarizal, Pará, 1909.

_____. **Os Bruzundangas.** NEAD – Núcleo de educação à distância, Universidade da Amazônia, Umarizal, Pará, 1922. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br>.

_____. **A nova Califórnia.** 1915 Edição lida: Os cem melhores contos brasileiros do século; Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

BILAC, Olavo. A civilização. In: **Contos Pátrios.** Rio de Janeiro: Garnier, 2001 <https://www.unicamp.br/iel/memoria/Ensaios/LiteraturaInfantil/23contos.htm>.

BOTELHO, T.R. **População e nação no Brasil do século XIX.** 1998. Tese (Doutorado em História Econômica) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

CARVALHO, José Murilo de. A vida política. In: CARVALHO, José Murilo de (org.). História do Brasil nação (1808-2010): **A construção nacional.** Rio de Janeiro: Editora Objetiva, Fundação Mapfre, 2003.

FERRARO, A. Analfabetismo e níveis de letramento no Brasil: o que dizem os censos? **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 23, n. 81, p. 21-47, dez. 2002. Disponível: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010173302002008100003&script=sci_abstract&tlng=pt.

GOUVÊA, Maria Cristina e XAVIER, Ana Paula. Retratos do Brasil: raça e instrução nos censos populacionais do século XIX. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 34, n. 122, p. 99-120, jan.-mar. 2013. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302013000100006&lng=en&nrm=iso&tlng=pt.

GUMES, João. **Os Analfabetos.** Bahia: Escola Typographica Salesiana, 1929.

GUMES, João. **O Sampauleiro**. Caetité: Typographia Gumes, 1929.

HANSEN, Marise. *Olavo Bilac: Ouvir não só estrelas, mas também a sociedade*. Caderno Leituras Clássicos Brasileiros, cap11, Companhia das Letras, Rio de Janeiro, 1999.
Site: https://www.companhiadasletras.com.br/sala_professor/pdfs/CadernoLeiturasClassicosBrasileiros_cap11.

MAC CORD, Marcelo. Cor e letramento nos censos: Recife e cercanias, 1872 -1890. **Revista do Programa avançado de cultura contemporânea Zcultural**, ano XIV Disponível em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/cor-e-letramento-nos-censos-recife-e-cercanias-1872-1890/>.

PAIVA, Vanilda Pereira. **Educação Popular e Educação de Adultos**. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola – Ibrades, 1987.

PINTO, Ana Flávia Magalhães. **A imprensa negra no Brasil do século XIX**. São Paulo – Selo Negro, Coleção Consciência em debate, 2010.

PIRES, Maria de Fátima Novaes. Hommes de Lettres na “Corte do Sertão”: João Gumes e a escrita social. **Veredas da História**. Ano IV – Ed. 2. p. 151 a 169, 2011.

REIS, Joseni Pereira Meira. **Instâncias formativas, modos e condições de participação nas culturas do escrito**: o caso de João Gumes (Caetité, 1897 – 1928). Dissertação de mestrado do Programa de Pós Graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

REIS, Maria da Conceição Souza. **O Sampauleiro**: romance de João Gumes. Tese apresentada ao programa de Pós graduação em letras e linguísticas do Instituto de Letras da UFBA, Salvador, 2004.

ROCHA, Marlos Bessa Mendes da. O ensino elementar no Decreto Leôncio de Carvalho: “visão de mundo” herdada pelo tempo republicano? **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, vol. 15, n. 43, p. 126-147, 2010. Disponível em:

https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-24782010000100009&script=sci_abstract&tlng=pt

SANTOS, Renta Lourenço dos. **Significações do sertão em Caetité (BA) veiculadas pelo jornal A Penna e pelo boletim O Candeeiro**. Dissertação de mestrado pelo Programa de Pós Graduação em Letras: Cultura, educação e linguagens. Universidade Estadual do Sudoeste da BAHIA, Vitória da Conquista, 2017.

SILVA, Maurina Lima. **Personagens analfabetos**: de percursos sociais ao romance de João Gumes. Dissertação de mestrado do Programa de PósGraduação em Letras da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Guarulhos, 2018.

Intelectuais negras diaspóricas: vozes de assentamento da ancestralidade negro-africana

*Cristian Souza de Sales*¹

Cartaougrafia de Osun para um Ajobó Epistêmico²

Meu corpo
Território de linhas imaginárias
e quilombos,
refém da espera
fronteiras desenhadas
douradas
com a ponta dos teus dedos
sou d'água
vivo n'água
e a cada sol-estrela-sol-estrela
crio labirintos
para que me encontres
ainda mais bela
[...]

(LOURENÇO, 2014, p. 191).

A partir de uma seleta de textos poéticos de Esmeralda Ribeiro (Brasil), Georgina Herrera (Cuba), Lívia Natália (Brasil), Mel Adún (Paula Melissa/Brasil) e Yolanda Arroyo-Pizarro (Porto Rico), evidenciamos aspectos do processo criativo e expressão estética de escritoras e intelectuais

1 Doutora em Literatura e Cultura (UFBA) e Professora da Universidade do Estado da Bahia-UNEB. Desenvolve pesquisas acerca da produção epistêmica de escritoras e intelectuais afro-latino-americanas e caribenhas. Email: crissaliessouza@gmail.com

2 O título faz referência ao poema de Valéria Lourenço publicado nos *Cadernos Negros: poemas afro-brasileiros*, volume 37, em 2014.

negras diaspóricas. Na construção desse painel literário, apresentamos esse estudo em um território de exaltação de múltiplas narrativas e elementos culturais ligados à ancestralidade negro-africana, os quais reverberam possibilidades de intercâmbios, diálogos, negociações, entrelaçamentos e (re)invenções.

Nessa “Cartaougrafia”, propomos enunciar a diversidade de saberes e outras formas de pensamento literário e crítico. Na disputa por sentidos, buscamos ressaltar uma produção de conhecimento constituída por histórias e memórias afro-atlânticas, as quais surgem fecundadas e reencenadas nos discursos poéticos latino-americanos e caribenhos de autoria feminina. Na esteira dessa reflexão, escritoras e intelectuais negras diaspóricas impulsionam uma perspectiva política de emancipação que tem como referência a descolonização do pensamento e a “insurgência epistêmica”. (WALSH, 2008).

Consequentemente, destacando imagens, significados e metáforas que transbordam das configurações estéticas do poema-epígrafe, é expressamente importante estabelecer uma aliança com os saberes ancestrais assentados por mulheres negras, tornando-os mediadores de nossas interpretações e caminhos. No decorrer deste movimento, emoldurado pelo llexá mais suave e cadenciado, ganha dimensão o assentamento coletivo de saberes ancestrais negro-africanos ligados aos arquétipos de Yá Osun.

De acordo com Adilbênia Freire Machado (2020, p. 30), usando como recurso a expressão poética, “os saberes ancestrais femininos” tecem/bordam “experiências coletivas, irmanadas e encantadas desde com-partilhas de seus dons, suas vivências”, afetos, e visões de mundo. Sob essa perspectiva, a filósofa afro-brasileira assegura que “as mulheres negras carregam em si o encantamento” das sabedorias de suas mais velhas. (MACHADO, 2020, p. 30). Dito em outras palavras, mulheres que

herdam as forças vitais dos povos negros da diáspora, bem como os ensinamentos dos povos de terreiro³.

Por conseguinte, em uma dimensão ritualística, evocando forças cósmicas, antes de realizar essa articulação crítica e teórica, saudamos e louvamos o *Orí* (cabeça). *Ori* é potência da vida! Ori espelha o destino (Odu) revelador de caminhos. Ori é “[...] uma luz dourada que emana de seus limites como de um ventre/ enquanto os peixes bebem de seu encanto silencioso”. (SOUZA, 2011, p.29). Nessa mirada, pedimos *Àgò! Osun Ora yèyè Ó!*

Após pedir licença e proteção, Osun é uma divindade iorubana que simboliza a beleza, a feminilidade, a fertilidade, o amor, a maternidade. Mas, por outro lado, Osun também simboliza a insubmissão feminina, o empoderamento e o poder feminino. Na tradição de origem iorubá, Osun é um orixá feminino que “habita as águas doces, condição indispensável para a fertilidade da terra e produção de seus frutos, donde decorre sua profunda ligação”, por exemplo, com “a gestação”. (CARNEIRO e CURY, 2008, p. 128).

Entre os muitos *itàn*, Osun morava perto da lagoa, perto de *ossá*. Todos os dias, Osun se dirigia à lagoa e se banhava⁴. Lá, ela polia suas pulseiras, seus *indés*. Cotidianamente, Osun, muito vaidosa e cuidadosa com a sua beleza, caminhava junto às margens, sobre as pedras brutas para alisar seus pés. Ao mesmo tempo, Osun ia à lagoa “brunir os seus *indés*, e, na lagoa, lavava seu punhal, seu *idá*”⁵. Banhava o corpo arredondado, lavava seus cabelos, lixava seus pés nas rochas ásperas de *ossá*.

3 Segundo Muniz Sodré (1988, p. 53), referindo-se ao contexto brasileiro, “dizer-se candomblé, Xangô, pajelança, jurema, catimbó, tambor de mina, Umbanda ou qualquer que seja o nome assumido pelos cultos negros”. Sabemos, ainda, que no universo religioso afro-brasileiro e afro-caribenho, outras perspectivas culturais se fazem tão presentes quanto às raízes africanas. No caso do contexto caribenho, estão as Santería Cubana, Vodú Haitiano, Lukumi ou Regla Ocha etc. Ver SODRÉ, Muniz. O Terreiro e a Cidade. Petrópolis: Vozes, 1988.

4 A palavra *itan* (nome singular e plural) é o termo de origem ioruba utilizado para representar um conjunto de todos os mitos, canções, histórias e outros. Os *itan* são transmitidos oralmente de geração a geração.

5 Ver em Prandi, Reginaldo. Mitologia dos orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 318-345.

“Dentro da lagoa, Osun dançava suas danças e cuidava de suas ferramentas. [...] Quando as águas estavam altas na lagoa, *Osun*, o peixe, nadava para as bordas da *ossá*”. (PRANDI, 2011, p. 317, grifos do autor).

Em um estudo sobre *O poder feminino no culto aos orixás*, Sueli Carneiro e Cristiane Cury (2008, p. 126), ao discorrem sobre os aspectos simbólicos e sagrados das Iabás (divindades femininas), relembram que a cor de Yá Osun “é o amarelo-ouro, e gosta de adornos dourados”. Neste trecho, dizem que “quando dança, espalha o ouro e espelha-se no seu abébé”, sendo seus movimentos muito exultantes. (CARNEIRO e CURY, 2008, p. 128) ⁶. Osun é tão incontida que não pode ser silenciada. Uma voz feminina que se apresenta livre de amarras. O Rio de Osun é, ao mesmo tempo, desejado e temido.

No estudo dos arquétipos, Sueli Carneiro e Cristiane Cury asseveram outras características marcantes de Yá Osun. As pensadoras brasileiras enfatizam que Osun não simboliza apenas a sedução, a elegância e a vaidade. Assim, tentando explorar outros traços e gestos peculiares, as autoras dizem que a ira de Osun “pode provocar o desencadeamento dos aspectos contrários às suas qualidades”. Dessa forma, é possível observar que, por trás de suas vestes e colares, como provedora da maternidade, Osun “pode trazer a esterilidade e os abortos sucessivos”. (CARNEIRO e CURY, 2008, p. 128).

A aparência branda
 esconde perigos
 um rio
 nunca deixa transparecer

6 *Abébé Omin* é uma expressão iorubá que significa espelho de água. É um espelho-leque de forma circular que simboliza Osun (quando de latão e tendo uma estrela no centro, batida ou vazada). Chamei essa escrita para reverenciar Osun de abebelidade. Ver estudo realizado em SALES, Cristian Souza de. “Lívia Natália: abébé omin poesia e religiosidade afro-brasileira banhada nas águas de Oxum”. Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano XI, NºXXI, setembro/2018.

os seus abismos.
(QUEIROZ, 2019, p.29)⁷.

De um encantamento lírico, com a ponta dos dedos e simulando o banho vaidoso nas águas dos rios, a poeta negra brasileira Louise Queiroz coreografa as palavras e aborda as marcações que caracterizam o duplo temperamento de Yá Osun: sedutor e feiticeiro. Como podemos perceber, em seu bailado, enquanto se mira no seu abébé, sob um ritmo específico, o sujeito poético enfatiza os princípios, os rituais, os segredos, os cuidados, os feitiços e as características individuais tão instigantes dessa orixá.

No sentido de compor esse olhar, a escrita de Valéria Lourenço menciona “a sensualidade misteriosa” e a astúcia de Osun para seduzir e arrebatrar os homens, fazendo suas vontades sem a necessidade de disputar o “poder frontalmente”. (CARNEIRO e CURY, 2008, p. 128). Em versos marcados por essa ânsia de liberdade e insubmissão, o sujeito poético lembra que, Yá Osun com o seu “jeitinho” faceiro, meigo, porém sensual, esperto e traiçoeiro, cria labirintos para fascinar os homens, submetendo-os à sua vontade. Mais uma vez, com o seu ilá, fazendo ecoar em alto e som, o eu-lírico se move entre metáforas feitas de águas doces e cortantes para ressaltar atributos:

sou d'água
vivo n'água
e a cada sol-estrela-sol-estrela
crio labirintos
para que me encontres
ainda mais bela
nas rodas da noite
respiro ofegante

⁷ Poesia intitulada *Ora Yê Yê* da poeta negra brasileira Louise Queiroz em *Girassóis estendidos na chuva*. Salvador: Boto-cor-de-rosa livros, arte e café, 2019.

sou capaz de sentir arder

[...]

(LOURENÇO, 2014, p.191).

À vista disso, propomos um Ajóbó Epistêmico como uma abordagem crítica para promover o assentamento coletivo de textos poéticos de autoras negras brasileiras e caribenhas. Desse modo, nesse gesto-ritual, ao reunir ancestralidades, cosmovisões, ritmos, sons, musicalidades, com passos marcados por toques e batuques, desejamos estabelecer conexões entre saberes e escritas para reconstituir laços simbólicos e interligar “experiências históricas comuns” entre mulheres negras. (GONZALEZ, 1988b).

Ao criar esse espaço-território de afinidades através da criação poética e práxis intelectual, buscamos fortalecer os circuitos de identificação no interior de complexas configurações para reverenciar a ancestralidade negro-africana nas variadas línguas e linguagens na América Latina e Caribe. Desse modo, reunimos versos carregados de lirismo, espiritualidade e vivências religiosas, expressando de forma contundente as mais diferentes tentativas de preservação da história, memória e cultura afrodescendente em diáspora.

De origem iorubá, *Ájòbò* é um assento que contém coletivamente os objetos sagrados dos orixás protetores de uma casa de Candomblé. De acordo com Nei Lopes (2004), *Ájòbò* é o assentamento coletivo de todo os orixás cultuados em um terreiro – do culto comunitário – na sua criação como *locus* de uma existência comunitária. Nessa esteira desse pensamento, Muniz Sodré e Luiz Filipe de Lima (1996, p. 139, grifos dos autores) confirmam que, no *Ájòbò*, são invocadas as forças e as energias que regem o Aiyê, “os orixás, e, em especial, os ancestrais”. É o chamado “assento” ou “assentamento coletivo”.

Por sua vez, a estudiosa Miriam Rabelo (2008, p. 194) assevera que “o assentamento (Igbá) é a presença material de um componente não-eu da pessoa: seu orixá”. Deste modo, o assentamento não esgota a presença do orixá, mas, amplia as relações entre homens e deuses, tendo em vista a força que acompanha e carrega um *Ori* (cabeça) “nunca se reduz ao seu assento”. O assentamento é, tampouco, um símbolo do orixá. O assentamento é o lugar em que se “encontram deuses e humanos através de uma série aberta de entrecruzamentos e referências mútuas”. Por essa razão, ambos mantêm uma forte ligação⁸.

Ainda segundo Rabelo (2011, p.23, grifos da autora), os assentamentos possuem variados formatos (vasos de barro, gamelas, alguidares, cuscuzadeiras ou sopeiras de louça ou de barro etc.). Dentre esses recipientes, encontram-se elementos que magnetizam a presença de cada orixá, e que podem variar segundo os seus fundamentos específicos. Contudo, um dos mais constantes elementos é o “otá” – pedra que simboliza próprio orixá⁹. Sob o ponto de vista sagrado, os assentamentos também “comem”: é uma forma de se alimentar os orixás mediante a complexa liturgia de cada orixá¹⁰.

Nas palavras de Eduardo Oliveira (2007a, p. 60), “a história dos ancestrais africanos permanece inscrita” e escrita nos “corpos dos afrodescendentes”. Por isso, é preciso ler o texto do corpo e no corpo do

8 Criativamente, isso constitui um dos princípios dos “assentamentos de resistência”. (SALES, 2020). Em minha tese de doutorado intitulada *Assentamentos de resistência: intelectuais negras do Brasil e Caribe em insurgências epistêmicas* (2020), buscamos tornar operatório o conceito de assentamento para ler, interpretar e traduzir a produção epistêmica de mulheres negras em diáspora. Os assentamentos de resistência estão fortemente ligados à ancestralidade negro-africana, as histórias e os legados de resistência *de las ancestras*. Dessa forma, podem ser encontrados nas poesias, romances, contos e ensaios críticos de autoria negra através da presença dos saberes de ancestrais, saberes de terreiros e saberes ancestrais femininos.

9 “O orixá individual é fixado numa pedra – o otá – que é guardada ao interior de um pote ou vasilha (*ibá*), de louça ou barro, a depender do orixá”. (RABELO, 2011, p. 23).

10 Nas palavras, assentamos os sentidos de existência de cada Ori (cabeça) em conexão com a ancestralidade negro-africana. Todavia, há também essa energia e axé que se dá, e se recebe e se troca entre mulheres/poetas negras.

texto para vislumbrar “a cosmovisão que dá sentido à história dos africanos e afrodescendentes espalhados no planeta”. Segundo o autor, a “ancestralidade é um modo de interpretar, produzir a realidade”. (OLIVEIRA, 2007, p. 145). Por essa ótica, os assentamentos têm relação com a ancestralidade e a resistência negra diaspórica.

Sob tal perspectiva, em face à produção literária negra feminina contemporânea, Esmeralda Ribeiro, Georgina Herrera, Livia Natália, Mel Adún (Paula Melissa) e Yolanda Arroyo-Pizarro (Porto Rico) assentam “a possibilidade de uma leitura do mundo a partir da matriz africana”. (OLIVEIRA, 2007a, p. 60). De forma singular, formando uma teia de entrelaçamentos literários, essas vozes poéticas encadeiam e desencadeiam uma rede de significações que nos conecta e reconecta a uma memória ancestral em diáspora¹¹. Por tudo isso, os sentidos se expandem e rompem as fronteiras num fluxo e refluxo pelo Atlântico.

Diante disso, em um duplo movimento, saberes ancestrais ganham potência nas poesias de mulheres negras brasileiras e caribenhas, porque se transformam em maneira para ver, sentir e compreender o mundo dos povos colonizados. (MALDONADO-TORRES, 2007). Dessa maneira, numa dimensão intelectual, elas promovem uma contraposição às formas hegemônicas e eurocêntricas de se conceber a produção de conhecimento. Dito em outros termos, Esmeralda Ribeiro, Georgina Herrera, Livia Natália, Mel Adún (Paula Melissa/Brasil), Yolanda Arroyo-Pizarro, e tantas outras vozes literárias, realçam, portanto, a força radical do pensamento crítico afro-diaspórico de autoria feminina.

11 Diáspora se baseia na etimologia muito citada do termo do grego *diá* que significa “através” e *speirein* que significa “semear” ou “Dispersão”. O termo é encontrado no livro do Deuteronômio 28:25. Em outra perspectiva, os primeiros usos do conceito diáspora africana e atlântica estão ligados aos chamados Estudos Africanos surgidos também na década de 1960. Para além do sentido religioso, representa êxodo, expatriação, deslocamentos e migração não voluntária. Já, nos termos de Stuart Hall (2003, grifos do autor), o termo diáspora tem designado a dispersão forçada do povo africano pelo mundo atlântico.

Para dar conta de explicitar esse empreendimento, colocamos poesias negras femininas em uma cabaça, onde se gestam todos os sentidos possíveis para “reencantar o mundo”. (GARUBA, 2002). Dessa força que sopra em toda parte, as cabaças-frutos são recipientes de substâncias mágicas, sensibilidades e correntezas, fazendo transbordar de forma mais intensa – elementos literários expressivos que inovam o campo lexical e semântico da literatura afro-diaspórica.

A partir do trânsito entre distintos espaços geográficos e linguísticos, os textos poéticos evidenciam alguns aspectos da literatura afro-diaspórica de autoria feminina. Cabe ressaltar que é uma poética marcada pelas inovações estéticas e efervescência do contemporâneo, interligando saberes ancestrais e recursos líricos. Com estilo próprio, essas escritas evidenciam os diversos matizes da ancestralidade negro-africana. Por isso, lançam luzes sobre algumas questões frente às quais se colocam escritas negras brasileiras e caribenhas.

Nesse *Ájọbọ* Epistêmico, Esmeralda Ribeiro, Georgina Herrera, Livia Natália, Mel Adún (Paula Melissa) e Yolanda Arroyo-Pizarro reverenciam a ancestralidade negro-africana, reconstroem o som das águas doces, enchem o mundo de palavras, de encantamento, de beleza, de poesia. A partir daí, há sempre um Rio de inspiração transbordando que inunda a poética de escritoras e intelectuais negras diaspóricas. Do processo poético e interpretativo, nas formas visíveis e invisíveis, emerge de combinações metafóricas preparadas nas águas de *Ìyá Osun*, as quais se agitam com o vento calmo e pequenas ondulações: lagoas, vida, ventre, peixes/ luz dourada/ encanto/mistério.

De tantas correntes e corredeiras, banhados da chuva, do rio, do mar etc., se pode falar em uma poética das águas. Essa poética das águas se encaixa numa tessitura delicada de inúmeras possibilidades inventivas,

compostas por variadas imagens, tons de amarelo e efeitos mais profundos. Nos poemas, podemos constatar também a presença de vozes que ecoam, audíveis e fortes. Vozes que se erguem, interligam-se e se fazem ouvir nas mais diversas composições. Por esse motivo, aumentam suavemente o tom e o volume para articular todos os sistemas de crenças e valores da cultura negro-african:

Quando a água para
- aquietada na carne lívida das lagoas-
dentro dela há muita vida.
Uma luz dourada emana de seus limites
como de um ventre,
enquanto os peixes bebem de seu encanto silencioso.
(SOUZA, 2011, p.29).

Diante de tal explicação, nas águas de cura, o Rio mais uma vez verte e dispara cachoeiras. O Rio percorre tanto lugares, cheio de curvas e inclinações. É fundo, arrasta, penetra sem pedir licença e faz uso abundante do ambiente, porque Ìyá Osun não pode ser dominada. De todas essas possibilidades, ela pode refletir o correr das águas para formar poesia e celebrar a vida. Baseado nisso, no fluir dos discursos, símbolos e alegorias, os versos incorporam e sintetizam rituais. Em nossa hipótese, fruto do cruzamento das águas, os poemas são oferendas líricas:

Entreguei as inflações sociais
A identidade reprimida
[...]
Nas águas de Oxum
Oxum-rio, solvente universal
Abriu os braços-luz
[....]
Em sua caudalosa cachoeira a respingar

Gotas de restauração.(SOBRAL, 2017, p.84, grifos meus)¹².

Paralelo a tudo isso, nas águas de Yá Osun, escritoras e intelectuais negras diaspóricas gestam uma práxis intelectual carregada de subjetividade e altivez, bem como encontram as gotas de cura para restaurar e exercer o seu protagonismo. Desse fundamento da escrita negra feminina, elas tomam decisões políticas como forças antagônicas ao modelo de produção de conhecimento ocidental. Em versos livres, onde se encontram as águas de todos os rios, enfrentam e afrontam quem tentar lhes impedir o caminho, unindo palavra e ritmo, leveza e ludicidade, som e sentido: “Mas ninguém pode represar as águas de Oxum/ [...] Foi assim que o poder me arrebatou / [...] Natureza é força que ninguém para / Oh doce rainha vestida de ouro! [...] Orienta os meus passos no caminho certo / Com sabedoria para guerrear. (SOBRAL, 2016, pp. 32-33)¹³.”

Diante dessas condições de formulação e tantas travessias, Esmeralda Ribeiro, Georgina Herrera, Livia Natália, Mel Adún (Paula Melissa) e Yolanda Arroyo-Pizarro através de traços, gestos e palavras entoadas, intensificam um projeto de escrita e novo lirismo com marcas próprias das culturas negro-africanas em diáspora, em específico, de suas ancestralidades. Nesse sentido, tudo isso se torna uma valiosa contribuição contra-hegemônica, bem como um dos fundamentos epistêmicos da intelectualidade de mulheres negras.

Ebó feito de água para um Ajobó epistêmico

“O leito do rio, quase seco, sussurra que já foi correnteza”.

(Mel Adún, 2014, p. 149).

¹² Poema *Águas de cura* publicado na coletânea *Terra Negra* (2017), organizada pela editora Malê, Rio de Janeiro.

¹³ O poesia *Apará rosa vermelha* de autoria de Cristiane Sobral foi publicada na coletânea *Enegrescência* (2016).

Do leito do rio que sussurra correnteza, buscamos pensar/refletir a ancestralidade na perspectiva de Eduardo Oliveira (2007a, p. 128). Na dobra de seus mistérios, de acordo com o autor, a ancestralidade era uma categoria explicativa ligada ao fazer/ existir do povo de santo, “considerada o princípio fundamental de organização dos cultos de candomblé”. Em seguida, torna-se “um termo em disputa [...] nos movimentos negros organizados, nas religiões de matriz africana, na academia e até mesmo nas políticas de governo”. Nesse sentido, “a ancestralidade é um território sobre o qual se dão as trocas de experiências: signícas, materiais, linguísticas”. (OLIVEIRA, 2007a, p. 141).

A partir desses pressupostos, Oliveira defende que a ancestralidade nos permite compreender as experiências, estratégias de luta e resistência negro-africana no Brasil. A ancestralidade se converte em uma referência extraordinária e fundamento da resistência de nossos antepassados (homens e mulheres). “A ancestralidade torna-se o signo da resistência afrodescendente” em diáspora. (OLIVEIRA, 2007a, p.3). Para falar de resistência, é necessário pensar em cosmovisões, formas de ser, agir e estar no mundo; memórias, gestos, liturgias etc. Acrescido a isso, também se conjugam saberes, espiritualidades, valores, princípios, práticas mítico-religiosas trazidas, herdadas e reinventadas.

Diante de tais considerações, a ancestralidade nos possibilita reconectar à memória do corpo que, embora “eivada de uma saudade da origem”, torna-se território de tanto de ressemantização quanto de continuidade dessa lembrança que tem no passado “a garantia de sua continuidade”. Ressaltamos aqui que é necessário se perceber dentro do próprio fluxo de continuidade de uma linhagem negra ancestral, considerando que a “[...] travessia nos ‘negreiros’ nunca foi uma viagem solitária”. (OLIVEIRA, 2007a, p. 103, grifos do autor).

Tal particularidade pode ser explicada porque “a ancestralidade é uma categoria de relação, ligação, inclusão, diversidade, unidade e encantamento”. (OLIVEIRA, 2007a, p. 145). É uma categoria de reconexão, existência e partilha entre mulheres negras em diáspora. A esse respeito, o filósofo afro-brasileiro enfatiza que o encantamento é uma das funções da ancestralidade. O encantamento é uma palavra “mágica e potente”. “Encantar é a finalidade da ancestralidade”. (OLIVEIRA, 2007a, p. 146). Imediatamente, a poesia negra feminina faz recordar os fundamentos e o encantamento das quartinhas:

Quando a quartinha canta,
 prene de Água absoluta,
 um suntuoso aquário se tece
 no breu de suas bordas.
 [...]
 ouço a água doce e fria.
 (SOUZA, 2017, p. 37).

Assim sendo, “quando a quartinha canta”, Oliveira e Machado nos orientam a sentir a potência das palavras das escritoras negras diaspóricas Esmeralda Ribeiro (Brasil), Georgina Herrera (Cuba), Livia Natália (Brasil), Mel Adún (Paula Melissa/Brasil) e Yolanda Arroyo-Pizarro (Porto Rico). Quando os versos se entrelaçam e juntas elas dançam/escrevem, “o leito do rio, quase seco, sussurra que já foi correnteza”... “um Ori se planta no profundo”. O cenário lírico-poético nos confirma que as palavras de encantamento e os significados dos ritos são dirigidos a Osun: a orixá da sensualidade misteriosa e astúcia feminina. (OLIVEIRA, 2007, p. 146). Por esse motivo, essas expressões e os elementos sinalizados arrebatarem os “nossos sentidos e nos impõe a sua maravilha”. (OLIVEIRA, 2007a, p.43). Estas marcas, portanto, estão no poema:

Yá Osun

Nesta casa quieta onde vives,
As pedras, limosas e calmas,
São brutas de tanto afeto.
(SOUZA, 2017, p. 53).

É interessante perceber que o olhar encantado da poeta negra Lúvia Natália constrói “um mundo encantado” de Yá Osun. (OLIVEIRA, 2007, p. 146). “No território do encantamento cabe tudo: o visível, o invisível”, o que sussurra e, ao mesmo tempo, torna-se correnteza nos mistérios das quartinhas. Sem dúvida, nesse encantar o mundo, Esmeralda Ribeiro, Cristiane Sobral, Georgina Herrera, Mel Adún (Paula Melissa), Louise Queiroz, Yolanda Arroyo-Pizarro se juntam para referenciar e reverenciar o orixá feminino Osun. Para além da racionalidade ocidental, ao som de águas dos rios, essa ligação com a natureza e os orixás nos convida a presenciar o mundo em outra dimensão.

Mais adiante, nas construções poéticas de Esmeralda Ribeiro, Georgina Herrera, Lúvia Natália, Mel Adún (Paula Melissa) e Yolanda Arroyo-Pizarro, as autoras diaspóricas nos convocam a “pensar de corpo inteiro, o cognitivo e sensorial, razão e emoção”. (MACHADO, 2020, p.38). “O corpo transa e entra em transe”. (MACHADO, 2020, p.32). Corpo e transe. Escrita em transe: é um ponto fundamental, enigmático. Os versos nos comunicam que “é preciso aprender a lidar com o mundo de uma outra maneira que não aquela que nos circunda habitualmente”. Das pedras, limosas e calmas, torna-se imperativo “re-ver o mundo de ponta cabeça” para SER. (OLIVEIRA, 2007a, p. 103).

Dentre as formulações apresentadas, a ancestralidade negro-africana é vivida desde a matéria do corpo até a constituição da intelectualidade. De

certa forma, é preciso destacar a relevância do trabalho intelectual realizado por escritoras negras diaspóricas como guardião da memória, dos saberes ancestrais e “dos saberes ancestrais femininos”. (MACHADO, 2020). Ao tratar de uma conjuntura mais ampla, uma práxis intelectual guardiã das cosmologias africanas e dos saberes de terreiro com os seus assentamentos de resistência. Nesse caso, ainda é oportuno observar que, formando elos com o sagrado, resguardando segredos e valores civilizatórios por meio das práticas herdadas e reelaboradas, mais precisamente, suas vozes assumem a tarefa de estabelecer a reconexão dos povos diaspóricos com os seus ancestrais africanos (homens e mulheres). (SOUZA, 2017, p. 53).

Tendo em vista tais afirmações, esses saberes são tecidos pela ancestralidade negro-africana que nos “permite ser/estar no mundo”. São saberes “carregados de histórias, de filosofias e sentidos” assentados por vozes de mulheres negras com as suas escrevivências. (MACHADO, 2020, p. 32). Segundo Conceição Evaristo (2014, p.26), as escritoras negras diaspóricas entrelaçam essas “escrevivências nos gritos de Oxum”¹⁴. Mulheres negras que ecoam o falar de sua comunidade, de seu povo com as suas demandas específicas. A esse respeito, colaboram para o “fortalecimento da nossa existência, que permite a resistência, a re-existência” e ainda assentam outras epistemologias. (MACHADO, 2020, p. 32).

Sendo espaço de expressão do sagrado ancestral, os textos poéticos de Esmeralda Ribeiro, Georgina Herrera, Livia Natália, Mel Adún (Paula Melissa) e Yolanda Arroyo-Pizarro apresentam uma força criadora da escrita feminina em múltiplos desdobramentos. O olhar poético de mulheres negras sobre si mesmas, sua condição política e histórica. A esse respeito,

¹⁴ Refiro-me ao depoimento/ensaio de EVARISTO, Conceição (2014). Nos gritos d'Oxum quero entrelaçar minha escrevivência. In: DUARTE, Constância Lima et al. (Org.). Arquivos femininos: literatura, valores, sentidos. Florianópolis: Mulheres, p. 25-33.

o lirismo na poética das águas comporta temas diversos, dialoga com a tradição oral, contesta o passado histórico e inova na linguagem e na estética.

Consoante a tal perspectiva, suas escritas se transformam nas “tessituras ancestrais” que assentam os saberes historicamente silenciados. (MACHADO, 2020, p.30). Ao toque de um ijexá, os processos poéticos e criativos se banham e se fortalecem nos rios, lagos e em fontes de águas doces. Manifestam aquele “jeitinho” das artimanhas, das sutilezas, do feminino calcado na docilidade e insubmissão das filhas de Yá Osun. (CARNEIRO e CURY, 2008, p. 128, grifos das autoras). Ao mesmo tempo, um encantamento forte e presente tecido pela ancestralidade negro-africana e se potencializa:

[...]
a minha alma escuta
lá longe,
do solo ancestral
um ijexá
(ADÚN, 2011, p. 153).

Segundo Oliveira, precisa-se “desconstruir o corpo que se tem e o corpo” das simbologias que carregamos para compreender as poesias de escritoras negras diaspóricas. “É preciso re-ver a cultura que lhe tece a pele” com as suas variadas tessituras; “necessário mergulhar naquilo que lhe é mais seu e despojar-se disso como uma serpente que troca de pele, ou como a ave que troca de penas”. “Doravante viver sem/com pele ou plumas” para experimentar todos os afetos possíveis: dor, alegria, esperança, amor, etc. (OLIVEIRA, 2007a, p. 103). Isso é “Encantamento

Ancestral!”. (MACHADO, 2020, p.35). Isso é reverenciar a Yá Osun!. Esses são os assentamentos de resistência ritmados nas terras de Ijexá¹⁵.

Na perspectiva da pensadora Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2006, p.3), Osun está ligada “categoria sócio-espiritual de Ìyá”. Assim, a Ìyá está no centro do sistema baseado na “senioridade”, que simboliza o que a autora descreve como princípio “matripotente”. Em um diálogo com a filosofia africana – a busca de outros referenciais, a Matripotência delinea “os poderes, espiritual e material”, derivados do papel procriador de Ìyá Osun. Esta passagem capta uma afirmação importante: Osun é “a Ìyá primordial”. Todos esses esforços são direcionados a enfatizar que Ìyá Osun é a fonte da vida.

Segundo Oyèrónkẹ Oyěwùmí, enquanto “a Ìyá primordial”, Osun é reconhecida como tendo três profissões: “divinadora, cabeleireira e vendedora de alimentos”. Com o título de Ialodê, “ocupa a única posição aberta para fêmeas no sistema político de Ibadan”¹⁶. (OYĚWÙMÍ, 2016, p.32). Dos sons oriundos de muitos territórios das Áfricas, os poemas de Esmeralda Ribeiro, Georgina Herrera, Livia Natália, Mel Adún (Paula Melissa) e Yolanda Arroyo-Pizarro enfatizam os poderes de Ìyá Osun. Reconhecem e celebram que Osun é a nossa “Ìyá soberana”. (OYĚWÙMÍ, 2016, p.29).

Preparado o terreno, as águas de Ìyá Osun simbolizam a origem da vida, a fecundidade, a fertilidade, a transformação, a purificação, a força, a limpeza. A partir disso, os poemas de Esmeralda Ribeiro, Georgina Herrera, Livia Natália, Mel Adún (Paula Melissa) e Yolanda Arroyo-Pizarro se

15 Em minha tese de doutorado intitulada *Assentamentos de resistência: intelectuais negras do Brasil e Caribe em insurgências epistêmicas* (2020), busco tornar operatório o conceito de assentamento para ler, interpretar e traduzir a produção de conhecimento de mulheres negras em diáspora. Os assentamentos de resistência estão fortemente ligados à ancestralidade negro-africana, as histórias e os legados de resistência *de las ancestras*. Dessa forma, estão presentes nas poesias, romances, contos e ensaios críticos de autoria negra.

16 Em Ibadan do século XIX, a criação de um título de chefia apenas de mulheres assinalou a emergente consciência de gênero em um estado militarista.

fazem terrenos férteis para a fluidez do Rio com seus efeitos semânticos e conexão poderosa de energia. Deles, jorram escutas sensíveis!. Também nascem caminhos sinuosos, profundos e imprevisíveis que comunicam alegrias, tristezas, resistências e conquistas.

Georgina Herrera e Yolanda Arroyo-Pizarro: escritas negras caribenhas para Yabás

Diosa te salve, Yemayá

llena eres de ashé
la babalawo sea contigo
bendita tus hijas que toman la justicia en sus manos
y bendito es el fruto de tu océano-río Oshún

Santa Yemayá
madre de diosas

[...]

Ave Purísima Yemayá
santificada por criar a nuestras hijas e hijos
y enseñarles a devolver el golpe del marido borracho
maltratador
abusador

llena eres de balas
y cuchillas

prestas para el ajusticiamiento
[...]

rueguen por nosotras los orishas
Obatalá

Orula madre y padre
[...]

ahora y en la hora
de la libertad
de la desobediencia civil
de los defensores

de nuestra entrega por la patria
y nuestra bandera borincana
amén

(ARROYO-PIZARRO, 2018, fonte eletrônica)¹⁷.

De acordo com Harding, em todas as Américas, “de Boston na Nova Inglaterra a Montevideú, no Vice-Reino do Rio da Prata”, no Caribe; em todos os lugares onde mulheres, homens e crianças africanos foram escravizados, “surgiram formas culturais e religiosas que refletem as complexidades particulares, terrores e as exigências de cada situação”. De maneira geral, à medida que se estabeleceram em novos espaços, tanto durante a escravidão quanto ao longo do período posterior-, a religiosidade/ ancestralidade “torna-se o meio pelo qual se lembra e cultiva uma compreensão alternativa da sua própria humanidade, diante de constantes afrontas e negações”. (HARDING, 2016, p.3-4).

Conforme a historiadora afro-americana, “quando a senzala era suficientemente distante da casa-grande”, pessoas negras “cantavam e se movimentavam com os passos leves”. Na Roda, repetiam “versos cantados e movimentos dos corpos que circulavam, o espírito era chamado e respondido”. Segundo Harding, ao longo da diáspora, os/as escravizadas “usavam as suas casas, lugares no arborizados e isolados e estruturas” que eles/elas “construíam com o propósito exclusivo de abrigar seus encontros, para reunir-se, dançar, cantar e, assim, evocar o espírito para seu meio”. (HARDING, 2016, p.5-6). Num relato breve, desenha-nos um retrato:

17 Deusa te salve, Yemayá/ você é cheia de axé/o babalawo esteja com você/bendita suas filhas que fazem justiça em suas mãos/ e bendito seja o fruto do seu oceano-rio Oshún/Santa Yemayá/ [...] Ave Puríssima Yemayá/santificada por criar nossas filhas e filhos/e ensiná-los a devolver o golpe do marido bêbado/ abusador e/ abusador/ cheio de balas/ e lâminas/ prontas para a execução/rogai por nós os orixás/Obatalá/Orimila mãe e pai/ os deuses do sagrado [...] agora e na hora/ da libertação/ da desobediência civil/ dos defensores/ de nossa dedicação à pátria/ e nossa bandeira porto-riquenha/ amém. (Tradução minha). Texto completo disponível em <https://afrofeminas.com/2018/03/08/diosa-te-salve-yemaya-yolanda-arroyo-pizarro/> acesso em: agos. de 2020.

[...] Os barracões, grandes galpões de dormir comuns nas plantações em Cuba e outras partes do Caribe, às vezes foram o local de grandes encontros de escravos para dançar e tocar os tambores juntos, ao fim do longo dia de trabalho, ou em um domingo, ou dia de santo; eles lembravam simultaneamente das tradições que foram trazidas da África e, nas circunstâncias de servidão, novas tradições foram criadas. Todavia, em Cuba, bem como no Brasil e Haiti [...].(HARDING, 2016, p.5).

Dessa perspectiva, Harding enfatiza que, enquanto estiveram presentes nas Américas e Caribe, “as pessoas de ascendência africana desenvolveram uma variedade incrível de tradições religiosas em lugares tão diferentes: “Uruguai, Peru, México, Trinidad e Guiana”; nas plantações de cana-de-açúcar na Jamaica e Cuba; nas colinas produtoras de café da Venezuela; nas propriedades de algodão e índigo, nas regiões do sul dos EUA. (HARDING, 2016, p.6). Dentre “as religiões Afro-Atlânticas” mais amplamente praticadas estão a Santeria Cubana (também conhecida como Lucumí ou Regla (Ocha), o Candomblé brasileiro e o Vodou haitiano. Assim, os espíritos sagrados da África, nas Américas e Caribe, são conhecidos por diversos nomes: orixás, iwas, vodus, nkisis, dentre outros¹⁸. (HARDING, 2016, p.6). Dito isso, promove uma reinterpretação da História:

[...] nas plantações em Cuba e outras partes do Caribe, às vezes foram o local de grandes encontros de escravos para dançar e tocar os tambores juntos, ao fim do longo dia de trabalho, ou em um domingo, ou dia de santo; eles lembravam simultaneamente das tradições que foram trazidas da África e, nas circunstâncias de servidão, novas tradições foram criadas. Todavia, em Cuba, bem como no Brasil e Haiti, os maiores encontros em geral, eram mantidos distantes das plantações em áreas periféricas de difícil acesso, similar da

18 Estes termos têm origem em uma ou mais línguas da África Ocidental e Central, mas têm significados essencialmente similares – divindades; a presença divina na natureza, manifestações de Deus, energias espirituais protetoras. Orixá, uma palavra em Yorubá, é provavelmente o idioma único mais popular devido à extraordinária visibilidade e prevalência das influências Yorubá no Novo Mundo. (HARDING, 2016, p.6).

prática das casas de louvor e os rituais dos “hush harbors” nos Estados Unidos. (HARDING, 2016, p.6-7).

No bojo de seus estudos sobre as religiões Afro-atlânticas, Harding acrescenta que “na Santería, Vodú, Candomblé e muitas outras tradições negras da América Caribenha e Latina”, a intenção principal do culto/ritual é “criar o espaço para o sagrado entrar e interagir com as pessoas presentes”. Na combinação de “prece cantada ou celebrada, música ritual e dança”, identificando os saberes e especificidades, reconstruíram e reconstituíram uma experiência alternativa de estar, ser e existir no mundo. (HARDING, 2016, p.9).

Seguindo os fluxos desses movimentos, os arquétipos das Yabás e a força das águas de Ochún e Yemayá reaparecem nas escritas negras de Georgina Herrera e Yolanda Arroyo-Pizarro. Com as suas poéticas e melodias, operando uma ruptura as formas hegemônicas de pensamento, as autoras caribenhas assentam os saberes ancestrais negro-africanos sobreviventes ao “epistemicídio” (SANTOS, 1995, CARNEIRO, 2005) e “o racismo epistêmico” no Caribe hispânico¹⁹. (GROSGOUEL, 2007/2016)²⁰.

Como resultado da atuação política, epistêmica e literária, Yolanda Arroyo-Pizarro em *Diosa te salve, Yemayá* exalta e fortalece o culto às religiões Afro-atlânticas em Porto Rico. É relevante destacar que, assim como Ochún, Yemayá aparece associada aos rios, aos mares e suas desembocaduras, à fertilidade das mulheres, à maternidade e, especialmente, ao processo de criação do mundo e da continuidade da vida²¹.

19 O Caribe Hispânico é constituído de povos de três regiões: Porto Rico, Cuba, Santo Domingo (atual República Dominicana).

20 Segundo Carneiro (2005, p. 94), o epistemicídio “é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados”, pois se manifesta como “um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual”, incluindo o “rebaixamento da capacidade cognitiva”.

21 Ativista lésbica e feminista negra publicou esses versos, no dia Internacional da Mulher, em 08 de março de 2020, dedicando a En honor a Nosotras las Mujeres y nuestro ejército.

Para o sujeito poético em *Diosa te salve*, “Santa Yemayá es la madre de diosas”. Dessa maneira, Yemayá é a divindade responsável por impulsionar a desconstrução do patriarcado; a insubmissão feminina; a problematizar os estereótipos; denunciar as relações de poder, opressão e as violências impostas pelo racismo e pela homofobia. Com efeito, dentro desse espectro, Yemayá ensina a todas as mulheres “a devolver el golpe”.

Poeta, romancista, professora, contista e ensaísta, intelectual engajada, lésbica e defensora da negritude, Yolanda Arroyo-Pizarro (Guaynabo, Porto Rico, 1970) é considerada uma das mais importantes vozes da literatura negra porto-riquenha/caribenha contemporânea. Do seu ponto de vista, ao evocar as proteções de Ochún e Yemayá, a autora articula em torno de si diferentes causas/pautas, tornando-se uma presença marcante em vários movimentos contemporâneos de insurgência epistêmica.

Em particular, Arroyo-Pizarro atua contra os discursos que pretendem “anular cosmovisões, princípios, religiosidades e sistemas de vida” das comunidades afrodescendentes. (WALSH, 2009, p. 15). Em sua poesia, consideramos que na in(corpo)ração da ancestralidade negro-africana existe uma grande dose de combatividade, de cunho reflexivo e profundidade da lírica banhadas nas águas doces e salgadas. Com traços sensíveis, no culto as divindades-mães Ochún e Yemayá, provoca a descolonização do pensamento e desperta todas as mulheres para “de la libertad/de la desobediencia civil”. (ARROYO-PIZARRO, 2018).

Das mais distintas formas de opressão perpetradas contra as classes e os grupos subalternos, a escrita de Arroyo-Pizarro relembra um itan intitulado *Oxum nasce Iemanjá e é curada por Ogum*²². Nesse itan, Osun foi

22 Ver texto completo em PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 340-341.

à primeira filha de Iemanjá. Contudo, a sua concepção foi bem difícil. Como Iemanjá não conseguia engravidar, a Rainha das águas de todos os oceanos, foi aconselhada por adivinhos a fazer um Ebó. Mas, esse Ebó deveria ser entregue no rio a cada cinco dias. Em seguida, orientou que Yemanjá fosse acompanhada de crianças. Na cabeça, Yemanjá deveria levar um pente pintado de branco para trazer água fresca para beber e tomar banhos. Então, depois de muita espera, Iemanjá engravidou, mas continuou cumprindo as determinações de Ifá. Um dia depois de entregar a oferenda sentiu as dores do parto. Pediu às crianças que se afastassem e sozinha deu a luz a Osun. (PRANDI, 2011, p.340).

Em um contraponto esse Itan, segundo Rita Segato (2006, p. 6) acrescenta que, em algumas narrativas, “por terem as águas doces parecido primeiro no princípio do mundo”, Osun é declarada mais velha que Iemanjá²³. Portanto, Osun seria de uma “patente” maior, apesar de a primeira ser comumente considerada como sua mãe. Com efeito, assentando as suas investigações no âmbito do gênero e raça, a pesquisadora lembra que, na “descrição mitológica do panteão de divindades”, Yemanjá é o que os membros do culto chamam de “a mãe legítima” dos orixás e “llena de ashé”. (ARROYO-PIZARRO, 2018).

Expondo as armazões necessárias, Segato sublinha que Yemanjá é a mãe biológica que deu a luz os deuses-filhos, inclusive Osun, formando o panteão africano. Por isso, não raro, as poesias de autoras negras brasileiras e caribenhas reverenciam as duas Yemanjá e Osun. (SAGATO, 2006, p.6-7). Como divindade associada às águas, Segato chama atenção de que Yemanjá compartilha as qualidades atribuídas a de Osun. Sendo uma mulher guerreira, a Mãe de todos os orixás – controla o movimento das águas,

23 Não vou explorar as problemáticas que cercam os estudos de Rita Segato, especialmente em relação a ideia de mãe preta e as imagens produzidas no Brasil, ao falar de Yemanjá e Oxum para explicar a diferença entre Mãe e Babá, ignorando os estereótipos ligados à escravização das mulheres negras .

ondas e marés – é “traíçoera” e “falsa”, assim como o Mar. Vejamos ainda o que acrescenta a autora:

[...] Achamos, aqui, evocada, a traição histórica do Atlântico ao trazer os escravos para o Novo Mundo e interpor definitivamente sua distância com a África. Há, nesse sentido, uma ambivalência com relação ao mar, que separou no passado, mas liga no presente as costas dos dois continentes. [...] No oráculo de búzios, Yemanjá “fala” em duas posições chamadas *obedi* e *ossatunukó*. A primeira significa “traição”, e a segunda: “vemos a superfície mais não vemos o fundo - falsidade”. (SAGATO, 2006, p. 7).

Na poesia *Diosa te salve*, Arroyo-Pizarro também indica que, no momento da criação do mundo, Yemayá ajudou Olodumare na criação dos demais orixás, criando-se depois a Terra, que é em seguida povoada pela humanidade. De um lado, Yemayá criou rios, cascatas e lagoas e, assim surgiu Osun, dona das águas doces. De outro, Yemayá é tida como filha de Nanã. Nas interpretações do sagrado, esta é considerada a orixá mais velha, a ancestral; orixá da lama a partir da qual, em alguns narrativas iorubanas, o ser humano foi moldado, criado. Nesse universo de fé ancestral, a voz lírica é só devoção e celebração: “rueguen por nosotras los orishas”. (ARROYO-PIZARRO, 2018).

No que diz respeito a outras características, Yemayá simboliza a água que refresca e dá a vida a terra, que contribui na procriação e na geração de novos seres. Acrescido a isso, no deslizar das ondas de todos de oceanos, Yemayá tem o poder de cuidar de todos os Oris (cabeças). Com essas reflexões, das feridas e das dores – dos elementos das práticas ritualísticas e objetos sagrados – e mais do que isso: Yemayá e Ochún inspiram um conjunto de práticas epistêmicas de autoria negra feminina²⁴.

24 Em minhas pesquisas sobre a produção epistêmica de escritoras e intelectuais negras no Caribe Hispânico, encontrei, pelo menos, três grafias para saudar Ìyá Oxum: Osun: Oshún, Osún, Ochún.

Das grandes mães e divindades femininas que povoam o imaginário afro-caribenho, o reino das águas salgadas e doces também fincou a sua força revolucionária em Cuba. Nesse espaço geográfico, as poéticas da diáspora emergem de Ìyá Osun, divindade que também enfeita os rios, os lagos, as cascatas e as lagoas. Em outra leitura, buscam visibilizar os elementos da cultura afro-cubana e negro-africana assentados pelos/as escravizados/as na ilha caribenha. Fundamentalmente, são escritos que imprimem uma resistência à matriz colonial nas esferas “do poder, do saber, do ser”. (QUIJANO, 2000; MALDONADO-TORRES, 2016).

Através da poesia de Georgina Herrera, conhecemos as memórias da escravização colonial, experiências diaspóricas, as tradições e os valores ancestrais negro-africanos em Cuba. Imediatamente, pautando-se nas religiões de matrizes africanas (na Santería Cubana também conhecida como Lucumí ou Regla Ocha) e nos arquétipos de Ìyá Osun, na palavra precisa e insurgente, a escritora caribenha encontra as potencialidades de uma nova lírica com marcas próprias, a qual conduz a outra maneira de pensar/sentir o mundo:

Ochún

Viene, desde el fondo del río con su nombre
 hasta la orilla, un pez. Toca
 el rostro de la muchacha que se estremece.
 Ya su fiesta de amor se ha confirmado.
 Que en pez del río Ochún la roce
 es como untarse de miel y polvos de flores.
 Ella es la diosa del amor, su carne es vencedora
 y basta.
 No piensa la muchacha que invocándola,
 puede venir la paz y la abundancia; ignora
 que todo eso también es parte del amor...
 e historia.

Sí, eran tiempos feroces
 trampas tendidas entre los sembrados
 para atrapar al enemigo
 y Ogún allí, plantado junto al hambre.
 ¿Quién se atrevía?
 Nadie recuerda, no sabe o no le importa
 el destino que entonces
 fijó la diosa a su belleza.
 Fue por bondad lo que se cuenta de otro modo
 con malicioso orgullo.
 Ahora, a esta muchacha,
 a la que el pez del amor rozó la cara,
 no piensa
 en que alguien, al menos, reconozca un día
 (del que ya es tiempo) esta verdad²⁵.

Nascida em 1936, na cidade de Matanzas, Georgina Herrera se mudou para Havana quando tinha vinte anos e começou a trabalhar como empregada doméstica para sobreviver. Poeta, romancista e contista, ela escreve dramas e roteiros para séries de rádio, televisão e filmes para televisão. Referente à trajetória intelectual, o seu primeiro livro de poesias, *G.H* foi publicado em 1962. Além disso, a autora também lançou *Gentes y cosas* (1974), *Granos de sol y luna* (1974), *Grande es el tiempo* (1989), *Gustadas sensaciones* (1996), *Gritos* (2004); *Gatos y liebres or Libro de las conciliaciones* (2010). O poema dedicado a *Ochún* aparece na obra intitulada *África* (2006).

25 Vem, do fundo do rio com o seu nome/ à margem, um peixe. Ela toca o rosto da garota que estremece./ Sua festa de amor já foi confirmada./ Que o toque do peixe do rio Osun / é como untar com mel e pó de flor./ Ela é a deusa do amor, sua carne é vitoriosa e suficiente./ A menina não pensa que invocando-a, a paz e a abundância podem vir; ignore que tudo isso também faz parte do amor ... e da história./ Sim, esses foram tempos de ferocidade, armadilhas colocadas entre os campos para prender o inimigo /e Ogum ali, plantadas ao lado da fome./ Quem se atreveu?/ Ninguém lembra, não sabe ou não liga o destino então definido pela deusa para sua beleza./ Foi por uma bondade que, de outra forma, é contada com orgulho malicioso./ Ora, a esta moça, cujo rosto o peixe do amor roçou, não pensa que alguém, pelo menos, um dia reconhecerá/ esta verdade (da qual é tempo). (Tradução minha). Disponível em: https://bibliotecanacional.gov.co/es-co/colecciones/biblioteca-digital/poemas-y-cantos/Paginas/01-poemas.html?id_poeta=Georgina_Herrera.

Dando-lhe uma nova roupagem, na poesia *Ochún*, em discutir a importância relativa das águas salgadas – a água do mar – e das águas doces – rios, cachoeiras e lagoas, a poesia afro-cubana de Georgina Herrera apresenta formas de interação entre divindades e se assenta em um território de histórias e memórias afro-atlânticas. Nos poemas, o sujeito literário propõe entrelaçar o universo feminino aos elementos da ancestralidade negro-africana, exaltando as estratégias de lutas e resistência da população negra em Cuba.

Percebemos, portanto, que os versos são intencionalmente construídos em uma visível preferência pela ausência de rimas e pausas. Dessa maneira, observamos os saberes que circulam e os fundamentos religiosos se assentam (preservados pelo uso do segredo): “[...] no piensa la muchacha que invocándola,/puede venir la paz y la abundancia; ignora/ que todo eso también es parte del amor... e historia”. (HERRERA, 2006).

Diante de tal fato, a voz lírica tece uma rede de significados que podem emanar da superfície ou profundezas das águas de Ìyá Osun: “Viene, desde el fondo del río con su nombre/ hasta la orilla, un pez”. Com um discurso poético que busca memórias de um tempo distante, a lírica afro-cubana se constitui de imagens sensoriais e outras manifestações, as quais tocam o corpo e Ori (cabeça). No ritmo da dança dengosa e sensual, o corpo experimenta uma incorporação e um tipo de transe. Nesse momento, a celebram-se os rituais de caminhos: “toca el rostro de la muchacha que se estremece”. (HERRERA, 2006).

Por meio de recursos linguísticos, opera as mais variadas formas de criatividade para exaltar os arquétipos de Ìyá Osun. Ao mesmo tempo, convida a praticar a ética do cuidado, do acolhimento e do amor. Nas várias facetas, *Ochún* é a potência da vida, a força vital que cuida e define os destinos “de la muchacha”. Por outro lado, mulheres negras surgem como sujeito político que desafia as relações de poder em Cuba: “[...] Sí, eran

tiempos feroces trampas tendidas entre los sembrados para atrapar al enemigo”. (HERRERA, 2006).

A tradição ritual afro-cubana conhecida como Santería, Lucumí ou Regla Ocha “tem raízes no fim do século XVIII e XIX com a dispersão dos reinos Yorubá de áreas que agora são sudeste da Nigéria e o leste do Benin”. Assim, os orixás da Santería encarnam elementos da natureza. Em específico, Ochún é a graça sinuosa da água doce e das correntes de água livre; Yemayá é a mágica energia materna do oceano. (HARDING, 2016, p.10). Dessa maneira, os assentamentos (otanes) de Ochún “vêm do fundo do rio e das margens afluentes de água doce”.

Na poesia *Ochún*, os versos desabroçam com grande sensibilidade e marcam um dos estilos da intelectual afro-cubana Georgina Herrera. Ao descrever experiências/vivências com o sagrado, a voz lírica se torna uma das guardiãs dos códigos culturais provenientes das tradições negro-africanas. De forma recorrente, ao compor esse cenário poético, a percepção dos momentos ritualísticos que percorre os gestos e as práticas, estimulam outros modos de vida e sociabilidade.

Com grande respeito e delicado cuidado, a partir de artefatos e abundância de imagens, chama atenção para complexidade que envolve lidar com forças visíveis e invisíveis: “[...] Que en pez del río Ochún la roce/es como untarse de miel y polvos de flores. /Ella es la diosa del amor, su carne es vencedora y basta”. No poema, “Ogún allí” é o primeiro orixá a ser dançado. Os seus movimentos referendam a guerra. “¿Quién se atrevía?. La diosa a su belleza”. (HERRERA, 2016).

Em uma contribuição ímpar a este respeito, produzida na década de 20, a antropóloga e poeta cubana Lydia Cabrera (1980) pesquisou todos os deuses e as deusas da mitologia africana e fez uma cartografia dos orixás com os seus arquétipos. Nos estudos pioneiros dessa autora, Yemayá e Ochún são as Yabás que migraram para Cuba com os nossos antepassados

africanos. Mediante tal discurso, são duas órixas femininas cujos elementos da ética e estética recuperam e conectam as histórias e memórias afro-atlânticas. Ao mesmo tempo, simbolizam os saberes ancestrais e espirituais das grandes mães:

Yemayá es reina universal porque es el agua, la salada y la dulce, la mar, la madre de todo lo creado. Ella a todos alimenta, pues siendo el mundo tierra y mar, la tierra y cuanto vive en la tierra, gracias a ella se sustenta. Sin agua, los animales, los hombres y las plantas morirían (...) Sin agua no hay vida. (CABRERA, 1980, p. 20-21).

No es Ochún como Yemayá, “la madraza”, - el principio de maternidade - que sus hijos y devotos nos describen: Ochún, junto a su hermana la gran diosa progenitora, es la amante, la personificación de la sensualidad y del amor, de la fuerza que impulsa a los dioses y a todas las criaturas a buscarse y a unirse en el placer. Por eso Oñí, la miel que simboliza su dulzura, es uno de los ingredientes de su poder (CABRERA, 1980, p. 89, grifos da autora).

Nessas narrativas mitológicas, Cabrera faz questão de ressaltar e assentar os valores civilizatórios das religiões Afro-atlânticas. Para tal, através dos arquétipos de Yemayá y Ochún, evoca elementos da ancestralidade afro-cubana. No transcurso da simbologia das águas doces e salgadas, a autora busca reconhecer as formas de conhecimento de populações historicamente subalternizadas no espaço caribenho (seus saberes, suas práticas, suas experiências, suas gramáticas etc.).

Das sabedorias ancestrais, Ochún simboliza a maternidade, a sensualidade e beleza. Ochún é senhora da sensualidade, da doçura e do amor. De criação simbólica e cultura oral, Yemayá, “ella a todos alimenta, pues siendo el mundo tierra y mar, la tierra y cuanto vive en la tierra, gracias a ella se sustenta”. (CABRERA, 1980, p. 20-21). Das conexões diaspóricas, nos colos

de Yemayá y Ochún, Yolanda Arroyo-Pizarro e Georgina Herrera apresentam vastos repertórios e revelam a existência de um Caribe Negro soterrado e emudecido pelos registros da historiografia oficial. Logo, as escritas poéticas para Yemayá y Ochún corporificam experiências diásporas, memórias traumáticas, resistências e descolonização do conhecimento.

Em contraponto ao eurocentrismo, escritoras negras brasileiras e caribenhas são responsáveis por influenciar diversos movimentos políticos, artísticos, culturais e intelectuais. Elas assentam de saberes ancestrais de grupos historicamente silenciados. Vou chamar esse gesto de “assentamentos de resistência”. (SALES, 2020). Como uma teia ampla e complexa, tanto em verso como prosa, em nome da libertação e emancipação, os Rios Yemayá y Ochún que se movem constantemente, e sempre vão em direção ao Mar, fazem emergir outros saberes e espiritualidades no Atlântico Negro²⁶.

Esmeralda Ribeiro e Mel Adún: poética das Yalodés

Omin

Sou enchente

Das águas profundas,

Escuras

Poço sem fundo

Fatal para os desavisados

Farta para os que com cuidado

Se agacham para pedir: “sua benção, minha mãe!”

Ora rio Yê yê o, rio Ora yê yê ô, yalodê

Sou por vezes maré vazante

Com vontade de tirar tudo de dentro.

Os desatentos pensam que vou secar...

Mas é só o sol descer

²⁶ Além de Arroyo-Pizarro e Herrera, podemos observar o assentamento da ancestralidade negro-africana nos textos de Excília Saldanha (Cuba), Soleída Ríos (Cuba), Mayra Santos-Febres (Porto Rico), entre outras.

Que volto a encher

Enchente, profunda, escura

Fatal e farta

Sou água.

(ADÚN, 2008, p. 91, grifos meus).

Filha de Osun, jornalista, fotógrafa, tradutora, contista e poeta, Mel Adún é o pseudônimo da intelectual negra diaspórica Paula Melissa Alves. Nascida em Washington D.C, nos Estados Unidos, em 1978, em razão do exílio dos pais que fugiam da ditadura militar, veio para o Brasil ainda criança em 1984. Em 1998, já adulta, regressa aos EUA para estudar, retornando ao Brasil em 2001, quando se naturaliza brasileira, fixando residência em Salvador (BA).

Com abêbé, Mel Adún (2011, p. 10) acredita que “toda vez uma mulher negra fala por si mesma em uma obra”, é um gesto de empoderamento de outras mulheres. É uma escrita negra feminina que traz consigo e compartilha a experiência da coletividade feita na comunhão de nossos afetos, crenças, memórias e histórias individuais, assim de nossas “dores dolorosas” que cicatrizam no molhado. Essa escrita que dá “voz a milhares de outras mulheres, negras ou não”. Nos versos, o eu poético funde-se e confunde-se: “[...] das águas profundas... Sou água”. (ADÚN, 2008, p. 91, grifos meus). E, nesse encantamento e reencantamento, as águas doces transbordam de forma graciosa.

Aguada

Minhas dores dolorosas morrem comigo.

Sou das águas e a cicatrização no molhado é mais difícil.

Por isso vide bula.

Nesse caso é melhor não agitar antes de usar.

(ADÚN, 2011, p.151).

Guiada pelas águas de seu Ori, Mel Adún costuma afirmar que “a sua escrita é negra porque vem de uma realidade negra”. (ADÚN, 2016, p. 69). “Eu escrevo poesia que tem muito a ver com a realidade da mulher negra”. (ADÚN, 2016, p. 72). Por isso, a intelectual negra transfigura poeticamente suas experiências enquanto mulher negra. A escrita *abébé* “das águas profundas e escuras” que pede a benção e faz a saudação a *Omin*: “[...] *Ora rio Yê yê o, rio Ora yê yê ô, yalodê*”. (ADÚN, 2008, p. 91, grifos da autora).

Dessa maneira, as águas se tornam um significante ancestral que integra as poesias Mel Adún. “É a espiritualidade entranhada em nosso viver/ser”. (MACHADO, 2020, p. 33). “As águas como símbolos do feminino, da vida, da maternidade e da fertilidade, reencenam na poesia *Irê!*: “[...] Nas águas de Oxum / sou peixe de barriga cheia/ atingida pela flecha certa/ Trago no ventre o poder de gerar, explodirei água explodirei /sorte Ominirê”. (ADÚN, 2012, fonte eletrônica).

De acordo com Machado, a “força das mulheres africanas, das mulheres negras, perpassa o tempo e o espaço”, porque manifestam uma energia “presente no cotidiano, no nosso falar, dançar, cantar, ouvir”. Essa energia está “em nosso paladar, nas religiões de matriz africana, no nosso modo de acolher, de ser”. (MACHADO, 2020, p.42). Ao tomar as águas de Osun como símbolo da vida, maternidade e fertilidade, através da voz poética, Mel Adún assenta “nossos saberes, nossos valores, nossos sentidos”. (MACHADO, 2020, p. 31). Saberes epistêmicos assentados na ancestralidade negro-africana.

No prolongamento entre o visível e o invisível, as simbologias e fundamentos epistêmicos podem ser reconhecidos na conexão mítico-religiosa e ancestral que se estabelece através da identificação com os arquétipos do orixá Osun: o peixe símbolo da vida, da fecundidade, sedutora, fatal e acolhedora. É Osun com toda a sua ira: “enchente, profunda, escura

/Fatal e farta / Sou água”. (ADÚN, 2008, p. 91). Por isso, a partir desse horizonte, ao contemplar tais saberes ancestrais femininos para que “nos dê a poção da resistência”, juntam-se outras vozes femininas:

Mãe de todos os rios
 Deságua em mim
Afluente brios quilombolas
 É tua, é nossa terra, nosso mar
 Enfim, são décadas
 [...]
 Mãe Feiticeira
 [...]
Iyalodê
 Nos dê a poção da resistência
 São tantas barreiras
No lago artificial dos nossos Rios
 [...]. (RIBEIRO, 2006, p. 115, grifos meus).

Nesse Ajobó epistêmico, a escritora negra brasileira Esmeralda Ribeiro também reverencia a Yá Osun. Nascida em 1968, é poeta, jornalista, contista, ensaísta, organizadora dos Cadernos Negros (1978) e faz parte da Quilombhoje Literatura (1980). Quanto ao poema, a palavra Yalodê, Ìyá-lodè, ìalodê ou Yalodé é de origem iorubana. Iyalodê é aquela que ocupa posições de liderança. De maneira mais significativa, é a dona de grande poder feminino. Segundo Oyèrónkè Oyèwùmí (2016, p.31), é “título emergiu das reconfigurações políticas e sociais das políticas de Ibadan e possivelmente de Abeokutá, no século XIX”. Neste sentido, “Ialodê pode ter sido a única posição aberta para fêmeas no sistema político de Ibadan”. Iyalodê é um dos títulos dados a Osun.

Segundo Machado, “a natureza é a ancestralidade em nós, o feminino criando, possibilitando a vida”. (MACHADO, 2020, p. 40). “Mãe de todos

os rios”, Osun simboliza a natureza e os saberes ancestrais femininos dos “afluentes brios quilombolas”. (RIBEIRO, 2006, p. 115). Osun é a nossa Iyalodê (mais importante das mulheres) que controla as marés, os refluxos e influxos dos rios do mundo, mas, especialmente, o estado de *Oshogbo*:

Vou-me embora pra Oshogbo

Lá sou filha de rainha

Me deitarei só com quem eu quiser

Só se for vontade minha

Vou-me embora pra Oshogbo

Vou-me embora pra Oshogbo

lá vou ser feliz

não terei que me relacionar

com homens de qualquer lugar

espanha, estados unidos, paris

Só se for vontade minha

[...]

(ADÚN, 2014, p. 154, grifos meus)

Oshogbo é a capital do estado de Òşún da Nigéria e localiza-se entre *Ibòkun, Ikirun, Ede e Akodá*. Em *Oshogbo*, acontece, anualmente, um Festival de Osun (Festival sagrado de Osun), onde são feitas oferendas para reverenciar essa Rainha²⁷. Como simboliza a beleza e a riqueza, as celebrações são sempre com danças, presentes, joias e flores etc. No Brasil, em ritmo de ijexá, as festas para Osun também se destacam pela devoção e rituais. De forma amorosa, é um momento de renovação e fortalecimento com os laços os orixás e os ancestrais através da reconexão com a divindade das águas doces.

Associado a isso, a voz poética lembra que Osun é uma orixá que defende distintas pautas relacionadas ao feminino. Em *Vou-me embora pra*

27 Mel Adún dialoga de maneira intertextual com a poesia *Vou-me Embora pra Pasárgada* do poeta modernista Manuel Bandeira.

Oshogbo, o sujeito lírico explora questões afetivas, relações de gênero, emancipação e empoderamento coletivo. Lembrando muitos orikis e itan que aprendi, a poeta negra diaspórica enfatiza que Osun se torna uma das porta-vozes contra o patriarcado, o sexismo e a dominação masculina etc.

Lá sou filha de rainha

Me deitarei só com quem eu quiser

Só se for vontade minha

[...]

lá vou ser feliz

não terei que me relacionar

com homens de qualquer lugar

espanha, estados unidos, paris

Só se for vontade minha

(ADÛN, 2014, p. 154, grifos meus).

Para Machado, “o feminino está em tudo, em todos os lugares”. O feminino é a “possibilidade de criar, de nascer, de renascer. É escuta, sensibilidade, motor da existência, inclusive, do próprio mundo” regido por Osun. “O feminino é a energia do encantamento” em *Oshogbo*. Nessa perspectiva, o feminino “é o que dá vida, permite a vida...”. (MACHADO, 2020, p. 44). Nesse feminino, a ancestralidade negro-africana está em movimento. Tudo se movimenta. Desse modo, perpassa o corpo e cria sentidos, “encantando”. Por esse motivo, o feminino atua de maneira a assegurar que a devoção a Osun passe a simbolizar “resistência, cuidado, encanto”. (MACHADO, 2020, p. 44). Tais particularidades compõem uma gama de sentidos e significados reverberados na produção epistêmica e de conhecimento de mulheres negras (autoria, crítica, teoria e literatura).

Em *Vou-me embora pra Oshogbo*, o sujeito poético celebra a sua liberdade de escolha para sentir e amar. Osun representa o poder feminino através do arquétipo das mulheres insubmissas e corajosas: donas de seu

corpo, de seu desejo, de suas vontades. Das terras de Ijexá, Osun transborda suas forças espirituais. Águas de um Rio que se expandem e tomam muitos contornos, que se transformam e se confundem que se ampliam e desaguam insurgentes. As águas aparentemente calmas que se levantam sinuosas: um dia em passos miúdos, outros insubmissos.

Em represália aos homens, logo que o mundo foi criado, Osun vingou-se dos orixás masculinos, obrigando-os a buscar ajuda com Olodumare. Quando Olodumare soube que Osun havia sido excluída das reuniões, da divisão dos cargos e da tomada de decisões, aconselhou os orixás a convidá-la, e às outras mulheres. Como Osun não se conforma com a situação, condenou todas as mulheres à esterilidade. Dessa forma, assim que pôde participar do processo decisório e ser ouvida, Osun com seu poder de fecundidade permitiu que as mulheres voltassem a gerar filhos.

Por fim, em outro itan, após desafiar o Rei Orixalá, denunciando as injustiças contra todas as mulheres, “os brados de Osun com as suas maldições causaram um grande alarido, uma confusa tamanha”. “Foi vencendo essas demandas que Oxum se tornou a dona de todo ouro e de toda riqueza”. (EVARISTO, 2014, p.25). Deste modo, Osun protege todas as mulheres negras insubmissas e insurgentes. Águas doces bem(dizem) nossas epistemes, poesias e saberes. Orientadas por suas próprias concepções de mundo, crenças e valores, águas que assentam as nossas resistências em diáspora.

Lívia Natália: poesia negra feminina de abebé

Abebé Omin

Dança bruta e verdadeira no chão de minha alma,
prepara meu corpo para ser sua morada:
vomito quizilas e fico de novo límpida e casta.
Lava meus pés com seus cabelos de água,

lava meu ventre,
minhas mãos...
Se põe inteira ante mim
na proporção exata e necessária,
preenchendo tudo com seu castanho cristalino.
A mim tudo deu e tudo dará,
e entrego dourada e rubra minha cabeça a teus pés,
para que aqui caminhe,
habite,
deite
e viva,
agora e sempre,
dentro desta lagoa funda e branda,
neste rio que corre de mim a mim.
(SOUZA, 2011, p. 35, grifos meus)

Nascida em 25 de dezembro de 1979, baiana de Salvador, Livia Natália ou Livia Natália Maria de Souza Santos, *Omo òrìsà* de *Òsun* e de *Odé*²⁸, de fundamento Ketu, além de ser poeta, possui mestrado (2005) e doutorado (2008) em Teorias e Crítica da Literatura e da Cultura, pela Universidade Federal da Bahia, onde também é professora adjunta de teoria literária (2010). Desde a sua estreia, a intelectual negra Livia Natália já publicou as seguintes obras: *Água Negra* (2011); *Correntezas e outros estudos marinhos* (2015); *Água Negra e Outras águas* (2016); *Dia bonito pra chover* (2017); *Sobejos do Mar* (2017); entre outras.

No poema-devoção, *Abébé omin* é o elemento religioso que alimenta a fé nos orixás e, especial, na *Orísá Osun*²⁹. Nele, cultuam-se outras formas

28 Livia Natália é uma das *Egbomes* do Ilê Axé Opô Aganjú, já tendo feito a sua obrigação de sete anos (*odu ejé*). Segundo Mãe Stella de Oxossi, *egbon* "é o mais velho, mais maduro". (SANTOS, 2010, p. 172). Ver o livro *Meu tempo é agora*.

29 Deusa do amor, terceira esposa de Xangô, quando vivia na terra, dizem ter sido sua preferida. Muito vaidosa e de temperamento voluptuoso, Oxum usou de todas as artimanhas para prendê-lo, tanto que, por meio de sutilezas, fez a sua rival, Obá, cortar a orelha e cozinhá-la, dizendo-lhe que com isso o agradaria. Sua cor é o amarelo-ouro, e gosta de adornos dourados.

de viver em sociedade, distanciadas dos padrões hegemônicos orientados por uma cultura ocidental judaico-cristã. Por outro lado, situam-se na perspectiva da cosmovisão africana de valores e crenças outras, conforme propõe Eduardo Oliveira (2003). Encantamento e “reencantamento do mundo”. (GARUBA, 2002). Nos versos, “o encantamento por nossa ancestralidade negro-africana nos leva a seguirmos numa luta engajada por nosso direito à vida, à existência em sua totalidade”. (MACHADO, 2020, p.36). A relação entre ancestralidade e espiritualidade é de corpo inteiro.

Em *Abebé Omin*, o verbo dançar simboliza ação dos versos feitos em transe. Imortalizam o momento da chegada do *orisá* e o transe da filha de Osun que desce no corpo fictício da voz poética: “prepara meu corpo para ser sua morada” e entrega “dourada e rubra minha cabeça a teus pés”. Movimento de entrega total à energia ancestral: “[...] para que aqui caminhe, habite, deite e viva, agora e sempre”. (SOUZA, 2011, p. 35). Dança e movimento que se faz também com o leque ritual dourado nas mãos.

No abebé que quase tudo é possível de enxergar e, nele, inspiro-me, noto que é a abebelidade é uma condição de ser Osun, evidenciá-la como dona do *ori* (cabeça)³⁰. É um estado de Ser assumido explícita ou implicitamente por quem escreve. É um estado de se identificar com seus arquétipos ou condição de pertencimento identitário: “[...] o Rio, prenhe de suas negruras, / ainda perfuma a noite, a juba, o silêncio / das correntezas. / O Rio, inolvidável, deixa até nas pedras / o seu rastro”. (SOUZA, 2015, p. 45, grifos meus).

Dentro da perspectiva de adotar o abebé como um gesto criativo-interpretativo, essa ferramenta ancestral pode funcionar para exaltar a nossa beleza, estimular a nossa vaidade e a gostar de nossos corpos negros

³⁰ É nas poesias de Lívia de Natália e de Mel Adún que bebo essa palavra-conceito. Abebelidade deriva da palavra *abebé*, mas sofre influência do signo ancestralidade.

femininos. Para Carneiro e Cury (1993, p. 19), essa visão mítica da mulher que estou propondo, inspirada em Osun, constitui-se como um importante elemento para reafirmar a identidade feminina negra, pois é um instrumento poderoso de empoderamento estético e político.

Segundo Verger (1997, p. 70), a dança de Osun lembra “o comportamento de uma mulher vaidosa e sedutora que vai ao rio se banhar, enfeitase com colares, agita os braços para fazer tilintar seus braceletes, abanase-se graciosamente e contempla-se com satisfação” em um abébé. Com seus encantos, Osun é capaz de gerar a vida ou secar tudo, da terra ao ventre. Ela é a grande Mãe Feiticeira. Ser feiticeira também embute uma relação de poder que desperta, ao mesmo tempo, prazer e medo, pois confunde, seduz e encanta os homens.

Oriki para Osun

O rio se cala,
mas há quem não saiba
que é ele fundo.
(SOUZA, 2011, p.73)

Os versos de Livia Natália possuem uma potência de múltiplos afetos que se espraiam no aquoso e liquefeito terreno/território de emoções, sensações e devoções a orixá Osun. É extraordinária a qualidade de sua linguagem que desce às profundidades abissais dos rios, mares e cachoeiras, traz à superfície à densidade de seus segredos sempre férteis em significados. Assim, gota a gota... Eu bebo e encanto-me com as palavras-feiticeiras. No movimento de vidas-moléculas, vidas-correntezas, ao mesmo tempo... Neles, o eu lírico é mulher e menina, deusa-rainha, mãe e filha, donas de todos os dengos, segurando o abébé.

Abébé

Translúcida,

a Água dissimula no fundo calmo

a dobra de seu mistério.

(SOUZA, 2017, p. 49, grifos meus).

Onde o espelho-leque? Dobra a dobra, a criação estética para o labor epistêmico, crítico e teórico está “preenche de negruras”. As águas de Osun banham e assentam as nossas *Riografias*³¹. Das correntezas de conchas e búzios, as poesias de mulheres negras também dançam com o vento e resplandecem os saberes ancestrais femininos. Nas escritas da negrura, vislumbramos o poder das mulheres em todos os ciclos de evolução, a capacidade de acolhimento e gestação. Ao mesmo tempo, sacralizamos a conexão feminina com a potencialidade de forças cósmicas, porque há um Rio que tem o seu nome e deságua “no fundo calmo”. “Poesia negra de abébé nas mãos”. (SALES, 2018, p. 389). Poesia negra feminina é à força do sagrado ancestral do abébé omin.

Vozes de assentamento: palavras que dançam como as divindades

Se é por ela que se des/faz o invisível

E a terra se preenche de gestos ancestrais.

Se os atabaques se deitam silentes

[...]

E se, quando dançam, as divindades reverenciam a força de sua presença,

Até o descrente se convence de que a música é uma espécie de Orixá.

(SOUZA, 2017, p. 35)³².

31 Cito trechos do poema *Riografias* de Livia Natália publicado no livro *Correntezas e outros estudos marinhos* (2015, p. 45)

32 A poesia intitulada *Aguadavi* de autoria Livia Natália está publicada no livro *Sobejos do Mar* (2017, p).

Se é por Ìyá Osun que se “des/faz o invisível”, os rios de águas doces, negras, lodosas e profundas nunca se calam. Águas de variadas temperaturas que reviram tudo: passado, presente e futuro numa dimensão de tempo não linear: ora são águas calmas e pacientes... Ora são correntes oceânicas insurgentes, assim como são as mulheres negras que escrevem poesia. Rios que também escondem correntezas perigosas e segredos milenares. “[...] E mais o fogo, o sal das águas, a tempestade” no Brasil e no Caribe, em Cuba e Porto Rico. (SOUZA, 2011, p. 33). De outro modo, parafraseando a escritora Livia Natália, até o “descrente se convence” de que a poesia negra feminina é uma música de encantamento para Orixá.

Sob muitos formatos, as águas de Ìyá Osun implicam em restauração, realização, libertação, conscientização e outros modos de viver, existir e saber, os quais visam à superação do pensamento hegemônico. “[...] E a terra se preenche de gestos ancestrais/ Se os atabaques se deitam silentes”. (SOUZA, 2017, p. 35). Na escrita de mulheres negras as palavras dançam como as divindades.

Nos escritos de Esmeralda Ribeiro, Georgina Herrera, Livia Natália, Mel Adún (Paula Melissa) e Yolanda Arroyo-Pizarro, o canto, o toque e a dança de Ìyá Osun reencantam o mundo, abrindo-se a novas abordagens e perspectivas epistemológicas. (SOUZA, 2017, p. 35). No fluir de suas narrativas, buscando valorizar/preservar saberes assentados na ancestralidade negro-africana, procuram entrar em comunhão com o cosmos e a natureza. Dessa forma, escritoras e intelectuais negras diaspóricas constroem elaboram novas formas de conhecimento, assim como empreendem uma resistência não só política, mas também cultural e epistêmica.

Referências

ADÚN, Guellwaar; ADÚN, Mel; RATTTS, Alex (Org.). **Ogum's toques negros**: coletânea poética. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2014.

ADÚN, Mel. “Apresentação”. In: SOUZA, Livia Maria Natália de. **Água negra**. Salvador: EPP Publicações e Publicidade, 2011.

ADÚN, Mel. *Irê. Ogum’s Toques Negros*. 2012. Disponível em Acesso: em: 19 jun. 2020.

ADÚN, Mel. “**Vou-me embora pra Oshogbo**”. Organização de Guellwaar Adún, Mel Adún e Alex Ratts. Salvador: Ogum’s Toques Negros, 2014, 146-156.

ARROYO PIZARRO, Yolanda. **Diosa te salve, Yemayá**.<https://afrofeminas.com/2018/03/08/diosa-te-salve-yemaya-yolanda-arroyo-pizarro/>acesso em: agos. de 2020.

AKOTIRENE, Carla. “**Osun é fundamento epistemológico em oyeronke-oyewumi**”. <https://www.cartacapital.com.br/opiniao/Osun-e-fundamento-epistemologico-um-dialogo-com-oyeronke-oyewumi/>acesso em 20 de Junho de 2020.

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. O poder feminino no culto aos orixás. In NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Selo Negro, 2008. pp. 117-144.

CARNEIRO, Sueli. “**Construção do outro como não-se como fundamento do ser**”. 2005. São Paulo. Disponível em: <<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a30-do-outro-como-nc3a30-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>>/acesso de 17 de maio de 2020.

CABRERA, Lydia. **Yemayá y Ochún. Karioka, Iyalorichas y Olorichas**. 2da. ed. Prólogo y bibliografía de Rosario Hiriart. Distribución exclusiva E. Torres. Eastchester, New York: Ediciones C.R., 1980.

CORDOVÍ, René Rubí. **Actualización de la regla de ocha-ifá religión y poesía afrocubana**. Tese de doutorado submetido ao Programa de Pós-graduação em Filosofia. ubmitted to the Office of Graduate and Professional Studies of Texas A&M University (2018). Disponível em <https://oaktrust.library.tamu.edu/bitstream/>

handle/1969.1/173399/RUBICORDOVI-DISSERTATION-2018.pdf?sequence=1&isAllowed=y/. Acesso em: 30 de Ago. 2020.

EVARISTO, Conceição. Nos gritos d'Oxum quero entrelaçar minha escrevivência. In: DUARTE, Constância Lima et al. (Org.). **Arquivos femininos: literatura, valores, sentidos**. Florianópolis: Mulheres, 2014, p. 25-33.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

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

MARINS, Jaqueline. **Òsun: a primeira feminista**. Disponível em afrofeminas.com/2019/10/23/osun-la-primera-feminista/ acesso em: 20 de agos. 2020.

MACHADO, Adilbênia Freire. “**Filosofia africana desde saberes ancestrais femininos: bordando perspectivas de descolonização do ser-tão que há em nós**”. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S.l.], v. 12, n. 31, fev. 2020. <<http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/835>>. Acesso em: 17 jun. 2020.

MACHADO, Adilbênia Freire. “**Ancestralidade e encantamento como inspirações formativas: filosofia africana e práxis de libertação**”. **Revista Páginas de Filosofia**, v. 6, n. 2, p.51-64, jul./dez. 2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson. “**Pensamiento crítico desde la subalteridad: los estudios étnicos como ciencias descoloniales o hacia la transformación de las humanidades y las conciencias sociales en el siglo veintiuno**”. **Revista Interamericana de Educación de Adultos**, vol. 28, núm. 1, enero-junio, 2006, pp. 143-165.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Transdisciplinaridade e Decolonialidade**. **Revista Sociedade e Estado** – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril, 2016.

LOURENÇO, Valéria. Poemas afro-brasileiros. In: **Cadernos Negros**: volume 37. Org. Esmeralda Ribeiro e Márcio Barbosa. São Paulo: Quilombhoje, 2014.

GARUBA, Harry. “**Explorações no realismo animista**: notas sobre a leitura e a escrita da literatura, cultura e sociedade africana”. Tradução de Elisângela da Silva Tarouco. **Nonada Letras em Revista**. Porto Alegre, ano 15, n. 19, p. 235- 256, 2012.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**: modernidade de dupla consciência. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2001.

GROSSFOGUEL; Ramón. **A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas**: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado** – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril, 2016.

GROSSFOGUEL, Ramón. Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais. **Ciência e cultura**, v. 59, n. 2, 2007, p. 32-35.

GUTIÉRREZ, Mariela A. (Primavera-Otoño 2004) “Lydia Cabrera y su Yemayá y Ochún, incomparable compendio fluvial de lamitología afrocubana” **Inti: Revista de literatura hispánica**: No. 59, Article 19.

GUIMARÃES, Geny Ferreira & CORDEIRO Hildália Fernandes Cunha. **Campo belo**: “Narrativa insubmissa e insurgente”. **Anu. Lit.**, Florianópolis, v. 24, n. 1, p. 131-148, 2019.

HARDING, Rachel Elizabeth. Você tem direito à árvore da vida: spirituals afro-americanas e religiões da diáspora. Tradução de Christine J. Eida e Mariana Gadelha. In: REIS, Isabel Cristina F. dos; ROCHA, Solange P. **Diáspora africana nas Américas**. Cruz das Almas: EDUFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016. (Coleção Uniafro, 5).

HOOKS, Bell. “**Intelectuais negras**”. **Revista de Estudos feministas**, Florianópolis, v. 3, n.2, p. 464-478, ago./dez. 1995.

HERRERA, Georgina. **Gatos y liebres o Libro de las conciliaciones**, Ediciones Unión, La Habana, 2009.

HERRERA, Georgina. **Ochún**. Disponível: https://bibliotecanacional.gov.co/es-co/colecciones/biblioteca-digital/poemas-y-cantos/Paginas/01-poemas.html?id_poeta=Georgina_Herrera/ Acesso em 27 mai. 2020.

HERRERA, Georgina. **Oriki para las negras viejas de antes**. Disponível: https://bibliotecanacional.gov.co/es-co/colecciones/biblioteca-digital/poemas-y-cantos/Paginas/01-poemas.html?id_poeta=Georgina_Herrera/ Acesso em 27 mai. 2020.

OLIVEIRA, David. Eduardo de. **Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007a.

OLIVEIRA, David. “**Ancestralidade na Encruzilhada**”. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007b.

OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. “**Matripotência: ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [iorubás]** Tradução para uso didático de OYĚWŪMÍ, Oyèrónké . **Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood?** Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92, por Nascimento, Wanderson Flor do. Disponível: <https://filosofia-africana.weebly.com/textos-africanos.html.com>. Acesso em: abril de 2002

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RABELO, Miriam C. M. “**Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas**”. **CADERNO CRH**, Salvador, v. 24, n. 61, p. 15-28, Jan./Abr. 2011.

QUEIROZ, Louise. **Girassóis estendidos na chuva**. Salvador: Boto-cor-de-rosa livros, arte e café, 2019.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. In: E. Lander (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**.

Perspectivas latinoamericanas. **Colección Sur Sur, CLACSO**, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. pp. 201-245. (2000).

RABELO, Miriam C. M. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 28(1): 176-205, 2008.

RIBEIRO, Esmeralda Ribeiro. Poemas afro-brasileiros. In: **Cadernos Negros**: volume 29. Org. Esmeralda Ribeiro e Márcio Barbosa. São Paulo: Quilombhoje, 2006.

SALES, Cristian Souza de. “**Da persistência de um esquecimento... a resistência de nossa**”. <http://correionago.com.br/portal/da-persistencia-de-um-esquecimento-a-resistencia-de-nossa-escrita/> acessado em de abril de 2017.

SALES, Cristian Souza de. “Lívia Natália: poesia negra feminina de abebé nas mãos”. In: AUGUSTO, Jorge (Org.). **Contemporaneidades periféricas**. Salvador: Segundo Selo, 2018, p. 389-415.

SALES, Cristian Souza de. “**Lívia Natália**: abebé omin poesia e religiosidade afro-brasileira banhada nas águas de Oxum”. **Sankofa**. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano XI, N°XXI, setembro/2018.

SALES, Cristian Souza de. **Das águas Ìyá Oxum**: saberes ancestrais femininos em poesias negras diaspóricas. Revista Calundu –Vol.4, N.2, Jul-Dez 2020.

SALES, Cristian Souza de. **Assentamentos de resistência: intelectuais negros do Brasil e Caribe em insurgências epistêmicas**. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Literatura e Cultura. Salvador: UFBA, 2020.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Pela Mão de Alice**. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Meu Tempo é Agora**. 2a Edição: Vol.1. Salvador, BA: Assembleia Legislativa da Bahia, 2010.

SEGATTO, Rita. **Édipo brasileiro**: a dupla negação de gênero e raça. Série Antropologia, 400, Brasília, 2006. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie400empdf.pdf>. Acesso em: 03/08/2020.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade**. Petrópolis: Vozes, 1988.

SODRÉ, Muniz. LIMA, Luis Felipe de. **Um vento sagrado: história de vida de um adivinho da tradição nagô-kêtu brasileira**. Rio de Janeiro: Mauad, 1996

SOUZA, Livia Maria Natália de. **Água Negra e outras águas**. Salvador: Caramurê, 2016.

SOUZA, Livia Maria Natália de. “**Literatura adoxada**: as formas de escrita poética da negritude na cosmogonia afro-brasileira”. **Fólio** – Revista de Letras Vitória da Conquista v. 10, n. 2 p. 193-204 jul./dez. 2018.

SOUZA, Livia Maria Natália de. **Água negra**. Salvador: EPP Publicações e Publicidade, 2011.

SOUZA, Livia Maria Natália de. **Correntezas e outros estudos marinhos**. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2015.

SOBRAL, Cristiane. **Apará rosa amarela**. In: Enegrescência- coletânea poética/ Átomo Pseudopoeta, Cesar Sobrinho, Cristiane Sobrinho, Davi Nunes, et all. Salvador: Editora Ogums Toques Negros, 2016.

SOBRAL, Cristiane. **Águas de cura**. Editora Malê: Rio de Janeiro, 2017.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Lendas Africanas dos Orixás**. Salvador: Corrupio, 1997.

WALSH, Catherine. Interculturalidade, plurinacionalidade e descolonização: as insurgências político-epistêmicas de refundar o Estado. **Tabula Rasa**, Bogotá - Colombia, n. 9. p. 131-152, jul./dez. 2008.

Intelectuais negras: *corpus*/corpo em movimento

*Mirian Cristina dos Santos*¹

É a partir de dados da pesquisa realizada pela professora Regina Dalcastagnè, sobre o perfil do escritor brasileiro na contemporaneidade, constituindo-se de “homem, branco, aproximando-se ou já entrado na meia idade, com diploma superior, morando no eixo Rio-São Paulo” (DALCASTAGNÈ, 2012, p. 162), que alvitro reflexões sobre *corpus* em movimento no sistema literário, a partir de autoria feminina negra. Isso por considerar que “viver em trânsito” é uma condição diaspórica de corpos negros, o que na História Literária não seria diferente.

Nesse aspecto, é importante destacar que considero esse *corpus* em trânsito dentro de um processo de duplo movimento, ponderando tanto a necessidade de a teoria literária abranger novas produções, visto que a produção literária e teórica de mulheres negras está visível e disponível, rasurando o cânone – não dá mais para negar ou fingir não ver –, quanto a premente conquista de novos espaços pelas escritoras negras, a partir de um processo longo e contínuo de aquilombamentos. Dessa forma, as reflexões aqui delineadas não buscam analisar a obra de escritoras negras

¹ Professora Adjunta da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA), Campus São Félix do Xingu. Autora do livro "Intelectuais Negras: prosa negro-brasileira contemporânea", publicado pela editora Malé (2018); Doutora em Letras, Estudos Literários, pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF); Especialista em Políticas de Promoção da Igualdade Racial, pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP); Mestre em Letras, Teoria Literária e Crítica da Cultura, pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ); Bacharela e Licenciada em Letras (Língua Portuguesa e suas Literaturas) pela mesma instituição. Idealizadora e mediadora do Clube de Leitura Lendo Escritoras. Pesquisadora Associada à Associação Brasileira de Pesquisadoras/es Negras/es-ABPN. Curadora da Pretaria Blackbooks, Primeiro Clube de Assinantes de Literatura Antirracista do Brasil. Atualmente trabalha com escrita de mulheres negras na contemporaneidade, tendo interesse nos seguintes temas: Literatura negro-brasileira; Produções literárias escritas por mulheres; Estudos de gênero; Feminismos; Relações étnico-raciais. miriansantos@unifesspa.edu.br.

ou esgotar apontamentos de seus lugares dentro da crítica, muito pelo contrário, este texto encontra-se em aberto enquanto um convite a repensar conquistas, espaços e movimentos, próprios de uma leitura que se quer viva, sendo assim, incompleta.

Retomar os apontamentos de Dalcastagnè (2012) é preciso, principalmente para demarcarmos um fato: o silenciamento de escritoras negras na Literatura Brasileira, principalmente ao considerar publicações das grandes editoras. No entanto, um olhar atento para o estado da arte possibilita encontrá-las atuando pelas frestas, e fazendo história. Consoante com a pesquisadora Fernanda Miranda, “a questão, portanto, é esta: superamos a fase de provar a existência desta literatura, pois quem duvida, sofre de cegueira” (MIRANDA, 2019, p. 39).

Em “Mulheres em movimento”, a pensadora brasileira Sueli Carneiro pontua a importância do movimento de mulheres negras brasileiras para conquistas substanciais para o presente. “O esforço pela afirmação de identidade e de reconhecimento social representou para o conjunto das mulheres negras [...] uma luta histórica que possibilitou que as ações dessas mulheres do passado e do presente [...] pudessem ecoar de tal forma a ultrapassarem a barreira da exclusão” (CARNEIRO, 2018, p. 214). E ainda indaga, “o que possibilitou, por exemplo, que a primeira romancista brasileira fosse uma negra a despeito das contingências sociais em que ela emergiu?” (op. cit.).

Miriam Alves (2010), em estudos sobre a Literatura Brasileira contemporânea, afirma a importância de ler, pesquisar e analisar a produção literária de autoria negra, “dando visibilidade às inquietações relegadas ao silêncio até então” (ALVES, 2010, p. 67), visto que, a partir dessas pesquisas “surgem produções de textos teóricos e ficcionais significativos, que colocam em pauta a discussão das questões raciais e de gênero, elemento

visceral da identidade da mulher negra” (op. cit.). Além do mais, esses estudos auxiliam também em reflexões críticas acerca de produções literárias e teóricas sobre a literatura nacional.

Nesse cenário de plena construção, expansão e abertura de conhecimentos, falar de movimentos e deslocamentos teóricos, críticos e metodológicos dentro dos Estudos Literários torna-se importante. Deste modo, há que se considerar a relevância dos Estudos Culturais, que interpelaram valores pré-estabelecidos dentro do campo literário: “O aporte trazido pelos estudos culturais, possibilitando o questionamento do cânone, e trazendo para a ordem do dia textos, assuntos e valores, que ainda não tinham recebido a devida consideração, é decisivo e ajudou a reconfigurar a paisagem literária das últimas décadas” (NASCIMENTO, 2009, p. 83).

Contudo, acredita-se que a atualização de *corpus* e da crítica em relação à produção intelectual de mulheres negras também esteja aliada às políticas públicas de ações afirmativas dos últimos anos. Atentar para esses movimentos dentro do campo dos saberes constitui-se matéria de ordem para repensar os resultados possíveis das transformações sociais sofridas pela sociedade brasileira. Certamente um maior acesso da população negra às Universidades, bem como a bens materiais e imateriais, ocasionou e ocasiona deslocamentos críticos, teóricos, metodológicos e curriculares ainda não tangíveis.

É importante ainda destacar a ação de escritoras negras, enquanto legítimas intelectuais (SANTOS, 2018), na luta por transformação da sociedade brasileira a partir da literatura, contribuindo para a construção de uma sociedade mais igual, sobretudo em termos étnico-raciais. “Isso, principalmente, para levar o cidadão em geral, não apenas o cidadão negro, a refletir acerca de processos histórico-sociais que permeiam o cotidiano de

marginalização e subalternização da população negra” (SANTOS, 2018, p. 12).

Dessa forma, para pensar sobre *corpus* em movimento no sistema literário, a partir de autoria feminina negra, retomo a célebre frase da pensadora norte-americana Angela Davis: “Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela, porque tudo é desestabilizado a partir da base da pirâmide”² (DAVIS, 2017).

Maria Firmina Dos Reis: Rasuras na história

Para reflexões aqui propostas, a escritora maranhense Maria Firmina dos Reis destaca-se ocupando lugar de muitos pioneirismos a serem realçados. Além de ser autora do primeiro romance escrito por uma mulher no Brasil, também é autora do primeiro romance abolicionista do território nacional (LOBO, 2014). Ademais,

Maria Firmina dos Reis foi uma das primeiras intelectuais negras brasileiras. Trabalhou com a escrita, o ensino, e a construção do pensamento crítico. Tornou-se professora primária aos vinte e dois anos, aprovada em primeiro lugar no concurso estadual para Mestra Régia em 1847, tornando-se a primeira professora efetiva a integrar oficialmente os quadros do magistério maranhense, função que ocuparia até o início de 1881. Aposentada, funda a primeira escola mista (isto é, que incluía meninas) gratuita do país (MORAIS FILHO, 1975), que funcionou até 1890 (MIRANDA, 2019, p. 75).

Concomitantemente ao magistério, Maria Firmina foi figura constante no mundo das letras, tendo publicado contos, crônicas e poemas em jornais locais. “Atuou como folclorista, na recolha e preservação de textos da literatura oral e também como compositora, sendo responsável,

² Disponível em: Angela Davis: “Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela” https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/27/politica/1501114503_610956.html#:~:text=Antes%20de%20o%20Salvador%20C%20num%20encontro,base%20da%20pir%C3%A2mide%20social%20onde.

inclusive, pela composição de um hino em louvor da abolição da escravatura” (DUARTE, 2014, p. 55). Dessa forma, percebe-se em Maria Firmina uma intelectual múltipla e bastante a frente de seu tempo.

Seu romance *Úrsula*, publicado em 1859, conforme dito anteriormente, trata-se do primeiro romance abolicionista brasileiro. Nele, Maria Firmina traz para o centro da cena duas personagens negras construídas de forma humanizada. Além de apresentar em Túlio a nobreza de cavaleiros medievais, a autora o constitui como “base de comparação” para o herói protagonista branco (DUARTE, 2014, p. 56). O romance expõe ainda de forma detalhada e bastante sensível a história de Mãe Suzana, mulher negra escravizada, que carrega nos olhos memórias de seu corpo livre em África, e também as violências da travessia.

De início, é preciso ressaltar que esta é a primeira vez que o porão do navio negreiro aparece na literatura brasileira. Por mais que nossos escritores românticos combatessem a escravidão, antes de 1859, nenhum deles trouxe para seus leitores detalhes do tráfico sequer próximos dos descritos em *Úrsula*. Além disso, o romance de Maria Firmina dos Reis inova também por representar pioneiramente em nossas letras a África e os modos de vida dos africanos. Mãe Suzana fala de uma juventude feliz, do esposo e da família, estabelecidos todos numa sociedade em que eram livres, até o dia em que foi capturada como animal (DUARTE, 2014, p. 57).

Ressaltar também o pioneirismo de Firmina em narrar a diáspora africana em um Brasil escravista torna-se necessário, uma vez que o referido romance é escrito e publicado antes da “abolição”. Embora aqui não se pretenda, e nem seja possível, esgotar a potência da escritora maranhense, é importante frisar que a temática da escravidão também é presente em outros textos da autora. No conto “A escrava”, publicado em 1887, por exemplo, a personagem escravizada Joana enlouquece após ter dois de seus filhos vendidos.

A pesquisadora Fernanda Miranda em *Silêncios Prescritos* (2019), ao discutir *Úrsula*, enquanto romance de fundação, muito acrescenta à crítica localizando a importância substancial de Firmina na História da Literatura: “Sua escrita instaura um signo novo e disruptivo no mundo de significações da razão colonial, pois inscreve o negro enquanto *sujeito* de uma experiência histórica anterior à escravização, com vínculos afetivos, pertencimentos territoriais e ética de experiência coletiva. E, principalmente, falando de si mesmo” (MIRANDA, 2019, p. 83).

Carolina Maria De Jesus: Rasuras editoriais

Ao pensar em *corpus* em movimento no sistema literário, a partir de autoria feminina negra, o nome de Carolina Maria de Jesus faz-se baluarte. A escritora – autora de diários, romances, contos, peças teatrais, letras de música –, influenciadora de inúmeras mulheres negras na contemporaneidade, nasceu em Minas Gerais em 1914 e faleceu em São Paulo em 1977.

Quarto de despejo- diário de uma favelada (1960), seu livro de estreia, é uma obra paradigmática para a história editorial no Brasil. Os dados que o tornam um dos nossos maiores *best-sellers* nacionais são bastante conhecidos: nos três primeiros dias após o lançamento foram vendidos dez mil exemplares. A primeira tiragem, que inicialmente seria de 3.000 livros, passou a 30.000, esgotada em três meses somente em São Paulo (MIRANDA, 2019, p. 159/160).

É impossível negar a potência da escrita de Carolina Maria de Jesus, que ainda hoje, sessenta anos após o lançamento de seu primeiro livro, se faz tão atual ao pensar as estruturas do Brasil no presente. Revisitar sua obra, mesmo que considerando marcas temporais e espaciais de gêneros textuais datados, provoca ainda movimentos. Suas reflexões e questionamentos rompem estruturas engessadas e subvertem a ordem,

ultrapassando as amarras literárias, uma vez que a escrita multifacetada de Carolina atravessa o tempo e diferentes áreas.

Um dos aspectos da obra da autora enfatizados pelos críticos literários é a autenticidade e a verossimilhança com a realidade, conforme apontamentos da professora Regina Dalcastagnè:

Ler Carolina Maria de Jesus como literatura, colocá-la ao lado de nomes consagrados, como Guimarães Rosa e Clarice Lispector, em vez de relegá-la ao limbo do “testemunho” e do “documento”, significa aceitar como legítima sua dicção, que é capaz de criar envolvimento e beleza (DALCASTAGNÈ, 2012, p. 21).

Tratando-se disso, a professora e pesquisadora ainda ressalta a diferença das produções da autora para a de escritores brancos e de elite: “Quando Carolina Maria de Jesus dizia que não entrou no mundo pela sala de visitas, mas pelo quintal (JESUS, 1986, p. 198), ela expunha sua diferença em relação a outras experiências de vida” (DALCASTAGNÈ, 2014, p. 296), logo, essa diferença marca um deslocamento importante e necessário para a leitura e compreensão desses romances, já que Carolina “audaciosamente, a partir de restos de papel e lixo, feriu o cânone brasileiro” (EVARISTO, 2014, p. 112).

“Ferida” essa que se faz candente ao reverberar ecos em programas de diferentes universidades – a partir da inserção do nome e obras da autora em currículos –, principalmente após um maior acesso a esses espaços por estudantes negros e/ou periféricos. Exemplo disso pode ser percebido em dados fornecidos pela Festa Literária da Periferia - FLUP, que homenageia o legado de Carolina Maria de Jesus neste ano de 2020. Em seu processo formativo, a organização pontuou que recebeu quase 500 cartas de mulheres negras, dessas 41,4% portadoras de curso superior, e ainda

muitas delas trabalhando com textos de Carolina na formação de novos leitores³.

Também é importante lembrar outros movimentos em relação ao ano de 2020, Carolina mais uma vez desestabiliza o cânone editorial e ganha mais visibilidade. A Companhia das Letras, uma das maiores editoras brasileiras, anunciou a publicação de diversos títulos da autora: “O projeto incluirá diversos títulos, como escritos memorialísticos, romances, poesia, música, teatro e narrativas curtas, entre outros. A editora recuperará os textos de Carolina a partir dos cadernos originais, espalhados por diversos acervos pelo Brasil”⁴.

Geni Guimarães: Rasuras nas estruturas

Falar de literatura escrita por mulheres negras e movimento remete revisitar a intelectual, professora e escritora Geni Guimarães, também grande influenciadora de escritoras negras contemporâneas. Além de uma vasta produção poética, em revistas e antologias, inclusive nos Cadernos Negros, a escritora também é autora de obras individuais, abrangendo poemas, contos e literatura infantil. Sua primeira publicação, apesar de escrever desde criança, foi o livro de poemas, *Terceiro Filho*, em 1979, pela editora Jalovi, a partir de financiamento próprio, diferentemente da coletânea de contos *Leite do peito* (1988), financiada pela Fundação Nestlé – após participação da autora na IV Bienal de Literatura dedicada ao Centenário da Abolição. Já em 1989 publica o premiado *A cor da ternura* (1989), que

valeu-lhe o Prêmio Jabuti Autor Revelação, em 1990; uma menção especial da União Brasileira de Escritores (categoria infantil), no Rio de Janeiro, em 1991; e o prêmio Adolfo Aisen, da Academia Brasileira de Letras, em 1992. Com o

³ Dados divulgados nas redes sociais da FLUP-2020.

⁴ Ver “Carolina Maria de Jesus na Companhia das Letras” <https://www.blogdacompanhia.com.br/conteudos/visualizar/Carolina-Maria-de-Jesus-na-Companhia-das-Letras>

selo da FTD, o livro traz belas ilustrações de Saritah Barboza e conheceu um vulgar sucesso, atingindo em 1998 a 12ª edição, o que valeu à autora convites para palestras e apresentações em todo o Brasil e também no exterior (AUGEL, 2014, p. 275).

Ainda hoje Geni Guimarães escreve e inspira por meio de uma literatura potente e atravessada por questões sociais e raciais. Em entrevistas e palestras constantemente a autora ressalta traços autobiográficos em sua escrita, principalmente na prosa. Conforme destacado pela pesquisadora Aline Arruda sobre as narrativas da escritora, “as mais distantes lembranças da menina protagonista são ao mesmo tempo sutis e fortes. Desde os conflitos vividos, como o do ciúme pelo nascimento do irmãozinho, até os traumas sofridos na escola por ser negra, o livro desfila um fio de memória lírico e pulsante” (ARRUDA, 2014, p. 156).

De fato, muitos desses aspectos também se entrelaçam na poética da escritora, em que uma identidade de raça e de gênero sinaliza o traço de um eu-feminino negro. “A autorreferencialidade, a intersubjetividade, o envolvimento afetivo, o registro confessional, a percepção interior em que o corpo, em vez de ser visto de fora, é expresso a partir de dentro” (AUGEL, 2014, p. 279) também marcam os versos da poeta. Nesse aspecto, é importante lembrar que Geni Guimarães não é autora para ser engessada em caixas, traços de uma subjetividade extremamente emotiva, sensível e poética, tão comuns na lírica, também atravessam suas outras obras. Um exemplo disso é o seu último livro *O pênalti*, publicado pela editora Malê em 2019, ocasião em que a autora rompeu um período de vinte anos sem publicar.

Isso posto, reflexões sobre *corpus* em movimento exigem a escritora Geni em ênfase, a primeira escritora negra a ganhar o prêmio Jabuti, o que por si só sinaliza um movimento na crítica literária – ou um estremecimento nas estruturas do cânone – em um momento em que

representatividade feminina negra não estava em pauta. Dessa forma, conforme enfatizado pela pesquisadora Moema Parente Augel, “falando de si e do seu mundo, Geni desloca o eixo literário, enquadrando com sua arte a franja social excluída dos processos de produção capitalista, elevando a sujeitos os segmentos dali alijados ou reificados, relegados a simples objetos” (AUGEL, 2014, p. 277). Ademais, a escritora homenageada na 15ª edição da Balada Literária, em 2020, segue abrindo fissuras, no auge de seus 73 anos, anunciando *Poemas de regresso* e *Contos do lugar Comum* para breve, uma vez que “para a autora, escrever é um exercício emancipatório, ou seja, ela se vale do texto também como uma forma de libertar os seus ideais para a coletividade, como uma forma de não deixar que a voz da afrodescendência seja silenciada”⁵.

Conceição Evaristo: Rasuras no cânone

Em processo semelhante, a escritora Conceição Evaristo, leitora ávida de Carolina e de Geni, também traz para a cena literária as difíceis condições vividas pela população negra, em um ambiente em que pobreza e violência sustentam a exclusão social. Em Evaristo, 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. Em sua obra “é tamanha a diversidade [de personagens] que a autora pode dispensar os estereótipos, investindo na subjetividade de suas personagens, que são tantas quanto as experiências que incorporam” (DALCASTAGNÈ, 2014, p. 298), o que reinsere a população negra na gênese brasileira.

Nessa perspectiva, Conceição movimentava a crítica a partir do seu fazer literário aliado a experiências vividas, propiciando a emergência do

5 Ver em <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/autoras/267-geni-guimaraes>.

referencial epistemológico “escrivivência”, estudado em diferentes áreas. Em um primeiro momento, “escrivivência” dispensa definição, mas se abre em muitas reflexões: “creio que a gênese de minha escrita está no acúmulo de tudo que ouvi desde a infância. O acúmulo das palavras, das histórias que habitavam em nossa casa e adjacências” (EVARISTO, 2007, S/N). No entanto, é necessário considerar **as nuances do fazer literário, para que a estética de autoras negras não seja simplesmente engessada na ótica do testemunho**. Sobre isso, a própria Conceição Evaristo alerta: “Nenhum episódio pode ser lido tal como aconteceu; na escrita tudo se modificou. Quem conta um conto inventa um ponto e quem recria uma história a partir do real cria outra realidade para a história recriada” (EVARISTO, 2014, p. 31). Nessa perspectiva, “suas experiências pessoais são convertidas numa perspectiva comunitária. O seu discurso sabota o oficial porque cria um devir mais justo e coerente com o povo que quer representar” (CÔRTEZ, 2016, p. 56).

Evaristo movimenta o cânone e critica de muitas maneiras, uma vez que a autora é um dos maiores nomes da literatura brasileira contemporânea, com reconhecimento nacional e internacional: é impossível apontar todos os prêmios e homenagens. Para citar alguns, em 2018, recebeu prêmio pelo conjunto de sua obra do governo de Minas Gerais; com a coletânea de contos *Olhos d'água* (2014), ganhou o Prêmio Jabuti de 2015; também pelo Jabuti foi a autora homenageada como personalidade do ano em 2019; provocando abalos nas estruturas de um sistema literário racista e excludente.

Corpus/ Corpo em movimento

Ao considerar a escritura negro-brasileira, estilhaçar as correntes de um sistema que tanto aprisiona é resultado de um trabalho coletivo de

anos, que ainda tem muito a percorrer. A entrada de outros corpos na academia reverbera em outros *corpus* de pesquisa e de ensino. É encontro, é acolhida, é partilha! O presente ainda não dá conta de abarcar os resultados, visto que ainda estamos presos na ótica racista do “negro único”, que apenas aprecia “um por vez”. Talvez por isso seja tão importante sempre lembrar que somos muitos, e múltiplos, “compartilhando a mesma vida de ferro, equilibrando na frágil vara” da vida (GOMES, 2014, p. 10).

Falar de Intelectuais Negras, a partir de movimentos, rupturas e quebras de paradigmas no sistema literário não é possível sem considerar o *corpus* corpo negro político (SANTOS, 2018). Ana Maria Gonçalves, autora de *Um defeito de cor* (2006), romance vencedor do prêmio Casa de Las Américas de 2007 – e também bastante significativo para as mobilidades que alvitramos –, na conferência *Literatura dos povos que faltam*, traz reflexões sobre corpo negro diaspórico e suas múltiplas e incapturáveis performances, a partir de contribuições da professora Leda Maria Martins: “O corpo negro é como um portal índice de sabedoria, que traz nele uma memória diaspórica. Como não temos nossa memória guardada em lugares oficiais, podemos pensar o corpo como lugar onde está gravada nossa produção e nosso entendimento do mundo” (GONÇAVES, 2018, p. 110).

Movimento semelhante que pode ser percebido em Cidinha da Silva, em *Um Exu em Nova York* (2018), premiado pela Biblioteca Nacional em 2019, na categoria contos. A partir de uma multiplicidade de vozes, lugares e tempos, a escritora circula em diferentes temas, sob o ponto de vista negrofeminino. Aqui, ancestralidade, memória, linguagem, símbolos, e cultos em religiões de matrizes africanas reivindicam uma africanidade diaspórica outra, desmistificando orixás, afetos e caminhos – próprios do ato de viver. E o corpo/ *corpus* se i-materializa em rio fluído que transborda.

O velho sorri, enquanto ajeita o manto branco e vermelho sobre as espaldas. Não tema, foi virada a página. Tens agora um livro a escrever. Mas, por onde devo começar, velho Ayrá? Indaga a moça, no momento em que afina o corte do facão na pedra. Do copo vazio, menina! Esvaziar o copo é uma arte. Demoraste um tempo longo no serviço, agora tens a agulha do tempo novo. A maré dos olhos do velho espoca devagar e umedece os vincos do rosto de bronze. Seu olhar perdido desfalece no facão reluzente. Estás chorando, velho Agodô? Não, menina. É a memória das correntezas que escapa. Sempre à noite, velho Ayrá? Sim. É o orvalho que brota desse coração cansado. [...] Devo contar o vivido, velho Agodô? Conte o que fizeste dele, minha filha. Isso basta, meu velho? Se basta, não sei. Aviva (SILVA, 2019, p. 27).

E é essa ânsia da escrita diaspórica de autoria feminina, conjugando passado, presente e futuro em um tempo outro, que desponta na possibilidade cotidiana de se “avivar”. Para isso, as facetas do deslocamento, que vão muito além de um corpo físico migrante errante em busca de um lugar ao sol, provocam mudanças e se re-atualizam em outros *corpus* em trânsito, fictícios ou não. Que escrita é essa que implica corpos negros femininos à condição de trânsito? “Então são esses corpos, desterritorializados, esses corpos que vivem ainda em meio a essa travessia [...] São essas marcas e essas histórias e esse não pertencimento e esse questionamento que trazemos nesses corpos, e que têm tudo a ver com a literatura que produzimos” (GONÇAVES, 2018, p. 112).

Atenta a tais peculiaridades, a professora, pesquisadora e poeta Lívia Natália traz reflexões que coadunam com a discussão: “instrumentos e paradigmas de análise que comumente são acionados nos estudos de literatura não seriam suficientes para abarcar a complexidade das representações e das opções éticas e estéticas oferecidas pelos textos destas mulheres” (SOUZA, 2015, p. 91), uma vez que tais textos trazem uma “teorização própria” ainda pouco considerada na teoria literária brasileira.

Nesse processo, torna-se relevante a necessidade de movimentos e deslocamentos teóricos, críticos e metodológicos dentro do campo literário e das Humanidades, levando-se em conta que a inserção dos novos *corpus* ainda configura-se singularidade.

Dessa forma, considerando o panorama literário, novas/velhas vozes impõem-se no cenário, trazendo o coro das ruas para dentro das academias, a partir da falta de identificação com o que está posto. Nesse movimento, demandas de mulheres negras, atentas a novas epistemologias, ecoam exigindo mudanças, forçando a entrada em lugares hegemônicos. Exemplo disso, foi a candidatura da escritora Conceição Evaristo à Academia Brasileira de Letras (ABL), em 2018, a partir de um movimento que se iniciou nas ruas.

Nessas reflexões sobre *corpus* em movimento no sistema literário, a partir de autoria feminina negra, não se pode desconsiderar também o trabalho indubitável de quilombos literários, lugar em que escritores negros “cientes das barreiras comerciais junto a grandes redes, têm nesses espaços, não só uma oportunidade de divulgar as suas marcas, assim como os nomes que fazem parte de seus catálogos que dificilmente conseguem ser lançados em outros espaços” (SILVA, 2011, p. 51). É também dessa forma que livros literários de Geni Guimarães, Conceição Evaristo, Cidinha da Silva e outros adentram lares brasileiros através do Plano Nacional do Livro Didático Literário.

Embora caminhamos, desestruturando pilares do centro, conforme reflexões aqui delineadas, é importante frisar que toda exceção é uma denúncia, que é preciso questionar as regras que invisibilizam corpos negros em determinados espaços. Também há que se considerar que a escrita de mulheres negras ainda é questionada pela branquitude dentro do campo literário. Exemplo disso é que o nome de Conceição Evaristo não foi acolhido na ABL, apesar da aclamação dos leitores; o nome de Geni Guimarães

não consta na página oficial do Prêmio Jabuti; a obra de Maria Firmino dos Reis, da primeira romancista brasileira, “não consta em nenhuma bibliografia que a historiografia literária produziu em todo o século XX, embora o romance tenha sido bem recebido no contexto do seu surgimento, no século anterior” (MIRANDA, 2019, p. 28).

Referências

- ALVES, Miriam. **BrasilAfro autorrevelado**: Literatura Brasileira contemporânea. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.
- ARRUDA, Aline Alves. Geni Guimarães. In: DUARTE, Eduardo de Assis (Org.). **Literatura afro-brasileira**: 100 autores do século XVIII. Rio de Janeiro: Pallas, 2014, p. 155- 157.
- AUGEL, Moema Parente. Geni Mariano Guimarães. In. DUARTE, Eduardo de Assis (Org.). **Literatura e afrodescendência no Brasil**: uma antologia crítica. V2: Consolidação. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 273-291.
- CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- DALCASTAGNÈ, Regina. Para não ser trapo no mundo: As mulheres negras e a cidade na narrativa brasileira contemporânea. In: **Estudos de literatura brasileira contemporânea**. Brasília, n. 44, jul./dez. 2014, p. 289-302. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/elbc/n44/a14n44.pdf>>. Acesso em 13 de março de 2015.
- DALCASTAGNÈ, Regina. **Literatura brasileira contemporânea**: um território contestado. Vinhedo: Editora Belo Horizonte, 2012.
- DUARTE, Eduardo de Assis. Maria Firmina dos Reis (Org.). **Literatura afro-brasileira**: 100 autores do século XVIII. Rio de Janeiro: Pallas, 2014, p. 54- 61.
- EVARISTO, Conceição. Nos gritos d'Oxum quero entrelaçar minha escrivência. In: DUARTE, Constância Lima; MAIA, Cláudia; ABREU, Laile Ribeiro de; BARROCA, Iara

Christina Silva; PERES, Maria de Fátima Moreira. **Arquivos Femininos**: Literatura, valores, sentidos. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2014, p. 25-33.

DUARTE, Eduardo de Assis. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (Org.). **Representações performáticas brasileiras**: teorias, práticas e suas interfaces. Belo Horizonte: Mazza, 2007. Disponível em: <<http://nossaescrivencia.blogspot.com.br/2012/08/da-grafia-desenho-de-minha-mae-um-dos.html>>. Acesso em agosto 20 de agosto de 2015.

GOMES, Heloisa Toller. Prefácio: “Minha mãe sempre costurou a vida com fios de ferro”. In: EVARISTO, Conceição. **Olhos d’água**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014, p. 09-11.

GONÇALVES, Ana Maria. **Literatura dos povos que faltam. 3ª Conferência Vera Cruz sobre Escrita**, 30/10/2017. Disponível em <https://docplayer.com.br/180760615-Literatura-dos-povos-que-faltam-boa-noite-comeco-agradecendo-ao-instituto-vera-conferencia.html>, acesso em 30/10/2019.

LOBO, Luiza. Maria Firmina dos Reis. In. DUARTE, Eduardo de Assis (Org.). **Literatura e afrodescendência no Brasil**: uma antologia crítica. V1: Precursores. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 111-126.

MIRANDA, Fernanda R. **Silêncios prescritos**: estudos de romances de autoras negras brasileiras (1859-2006). Rio de Janeiro: Malê, 2019.

NASCIMENTO, Evando. A cor da literatura. In: GONÇALVES, Ana Beatriz et al (Org.). **Literatura, Crítica e Cultura**: III Interfaces. Juiz de Fora: EdUFJF, 2009, p. 60-83.

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

SILVA, Cidinha da. **Um Exu em Nova York**. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

SILVA, Fernanda Felisberto da. **Escrevivências na Diáspora**: escritoras negras, produção editorial e suas escolhas afetivas, uma leitura de Carolina Maria de Jesus, Conceição

Evaristo, Maya Angelou, Zora Neale Hurston. Tese de Doutorado. (Programa de Pós-graduação em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2011.

SOUZA. Livia Maria Natália de. **Negropoéticas e negropolíticas na Literatura negro-feminina brasileira contemporânea. Tabuleiro de Letras**. Salvador, v. 9, n. 2, 2015, p. 83-101. Disponível em: < <http://www.revistas.uneb.br/index.php/tabuleirodeletras/article/view/1498>> Acesso em 03 de junho de 2016.

Escritoras afro-brasileiras e a produção contista contemporânea

*Adélia Mathias*¹

Palavras que resistem ao silenciamento estrutural

Apesar de o racismo brasileiro ser um dos elementos estruturais que organizam as práticas sociais de forma extremamente preconceituosa, violenta e eficiente, ao longo da história sempre existiram mulheres negras escritoras, e por mais que a historiografia literária oficial tenha conseguido silenciar essas autoras e suas obras durante séculos, o momento presente das universidades brasileiras tem propiciado a criação de estudos revisionistas que para além de (re)ler autores e pesquisas canônicas sob uma nova perspectiva, tem também propiciado a investigação e a (re)descoberta de narrativas que ficaram de fora dessa historiografia.

Tais iniciativas e seus reencontros demonstram que o empenho para apagar a contribuição literária de escritoras negras, com todos os usos que os privilégios do poder hegemônico são capazes de propiciar, conseguiu, sim, causar danos irreversíveis, ao rasurar e/ou esmaecer o trabalho dessas escritoras, porém não conseguiu o intento maior de forjar suas inexistências.

Para demonstrar o quanto escritoras negras (africanas e afrodescendentes) reexistem² há séculos, no território brasileiro, pincei do universo

¹ Doutoranda no Fachbereich Translations-, Sprach- und Kulturwissenschaft da Johannes Gutenberg-Universität Mainz. adeliamathias@gmail.com.

² Termo utilizado por Ana Lúcia Silva Souza no livro *Letramentos de reexistência*: poesia, grafite, música, dança, hip-hop de 2011.

de autoras negras algumas referências históricas para apresentar ao público leitor. Algumas pessoas reencontrarão nomes já conhecidos, outras poderão ver pela primeira vez essas escritoras, pois ainda que a literatura afro-brasileira seja minha especialidade, não ignoro o fato de que para um grupo mais amplo seja possível nunca terem ouvido falar de nomes já comuns para mim. Considero essa atitude importante para comprovar que existiram e existem mais do que duas ou três autoras negras relevantes na literatura brasileira, ao longo de sua história.

Para iniciar esse levantamento apresento Rosa Maria Egipcíaca (da Vera Cruz), segundo Mott³,

é certamente a mulher negra africana do século XVIII, tanto em África como na diáspora afro-americana e no Brasil, sobre quem se dispõe mais detalhes documentais sobre sua vida, sonhos, escritos e paixão. É a primeira afro-brasileira a ter escrito um livro, do qual restaram algumas páginas manuscritas. Dos seus 46 anos, de fantástica existência, viveu 20 anos no Rio de Janeiro, primeiro de 1725 a 1733, quando foi vendida para as Minas Gerais, lá permanecendo por 18 anos seguidos, retornando à cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro em 1751 e aqui vivendo até 1763, quando é enviada presa para os Cárceres do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa.

Rosa Egipcíaca nasceu em 1719 na Costa da Mina, de onde foi subtraída e encaminhada para o Brasil pelo tráfico negreiro e a data de sua morte não é sabida, o documento que registra a última interação da igreja católica com Rosa data quatro de julho de 1765.

Sua biografia, escrita por Luiz Mott (1993) conta detalhadamente seus percalços entre escravização, abuso sexual, prostituição e a vida na igreja, onde aprendeu a ler e a escrever e também escreveu o livro *Sagrada*

³ Texto encontrado na página do autor: <https://luizmottblog.wordpress.com/artigos/rosa-egipcica-uma-santa-africana-no-brasil/>, acessado em 22/07/2020.

Teologia do Amor Divino das Almas considerado, até hoje, o mais antigo livro escrito por uma mulher negra no Brasil. Da escritura com mais de 200 páginas restam, hoje, apenas algumas delas, e para além da biografia com mais de 750 páginas escrita por Mott, artigos e livros literários como, *Rosa Egípcíaca de Vera Cruz: a incrível trajetória de uma princesa negra entre a prostituição e a santidade, de Heloísa Maranhão* (1997), é possível encontrar um acervo grande sobre ela em três processos conservados na Torre do Tombo em Lisboa.

Maria Firmina dos Reis nasceu em 11 de março de 1822 em São Luís do Maranhão, escrava forra foi professora e escritora, seu romance *Úrsula*, de 1859, escrito sob o pseudônimo de “uma maranhense” é considerado o primeiro romance escrito por uma mulher brasileira. Escreveu outro romance chamado *Gupeva*, em 1861/62, escreveu também conto e poesia. Participou da vida cultural do Maranhão escrevendo textos para a imprensa local, livros e antologias. Também foi musicista e compositora

Antes de se aposentar, fundou, na cidade de Maçaricó, uma aula mista e gratuita para alunos que não podiam pagar, lecionava as aulas num barracão na propriedade de um senhor de engenho. Uma iniciativa a frente do tempo em que vivia, vista como de grande ousadia e por isso dividiu a opinião local, não aprovada por alguns e bem-vinda por outros.

Firmina faleceu aos 95 anos em 11 de novembro de 1917 e sua obra só foi recuperada em 1962, pelo historiador paraibano Horácio de Almeida, em um sebo no Rio de Janeiro. Recentemente sua biografia e seus livros tornaram grande interesse de estudos e a escritora tem um memorial online⁴ totalmente dedicado à sua história.

Auta de Souza nasceu em 12 de setembro de 1876, Macaíba, Rio Grande do Norte. Com uma vida breve recheada de perdas e sofrimentos,

⁴ <https://mariafirmina.org.br/>

morreu de tuberculose, o mal século, aos 24 anos em 7 de fevereiro de 1901. Não sem antes escrever o livro de poesias chamado *Horto*, em 1900, prefaciado por Olavo Bilac, o poeta brasileiro mais célebre da época. Seu livro esgotou em meses e teve mais 4 edições ao longo de todo o séc XX.

Auta fez parte da segunda geração de romântica, também chamada de byroniana ou ultrarromântica. Escreveu poesia com influência simbolista para jornais e revistas, lecionou, e em sua breve vida teve vários de seus poemas musicados.

Postumamente Auta foi homenageada pela Academia Norte-Riograndense de Letras que lhe dedicou a poltrona XX, como reconhecimento à sua obra. Em 1951, foi feita uma lápide, tendo como epitáfio versos extraídos de seu poema *Ao Pé do Túmulo*: “Longe da mágoa, enfim no céu repousa/ Quem sofreu muito e quem amou demais”⁵.

Antonieta de Barros nasceu em 11 de julho de 1901, em Florianópolis, Santa Catarina, foi professora, jornalista, escritora, a primeira mulher deputada constituinte e deputada estadual na Assembleia Legislativa de Santa Catarina, e primeira mulher negra a assumir mandato popular no Brasil, no século XX.

Como professora fundou o Curso Particular Antonieta de Barros, em 1922, e o dirigiu até o ano de sua morte (1952), destinado à alfabetização da população carente; lecionou português e literatura na Escola Normal Catarinense, a partir de 1934, no Colégio Coração de Jesus e no Colégio Dias Velho, neste último foi Diretora, de 1937 a 1945. Foi professora do atual Instituto Estadual de Educação, entre os anos de 1933 e 1951, e sua Diretora, de 1944 a 1951 quando se aposentou, mas continuou ensinando até o fim de sua vida.

⁵ <https://www.geledes.org.br/auta-de-souza/>

Como jornalista fundou e dirigiu o jornal *A Semana*, em Florianópolis, entre os anos de 1922 e 1927 e dirigiu o periódico *Vida Ilhoa*, em 1930 e fez parte do Conselho Deliberativo da Associação Catarinense de Imprensa, a partir de 1938. Trocou correspondência com a Federação Brasileira pelo Progresso Feminino (FBPF), comprovada por cartas entre ela e Bertha Lutz, Berta foi uma ativista pelo direito do voto feminino, uma das fundadoras da Liga para a Emancipação Intelectual da Mulher, em 1918. Antonieta escreveu vários artigos para jornais locais e o livro *Farrapos de Idéias*, em 1937, com o pseudônimo de “Maria da Ilha”⁶.

Antonieta se destacou principalmente pela coragem de expressar suas ideias dentro de um contexto histórico que não permitia às mulheres a livre expressão e por ter lutado pelos menos favorecidos, visando sempre a educação da população mais carente.

Carolina Maria de Jesus, certamente a mais famosa dessa pequena seleção de autoras, nasceu em 14 de março de 1914, Minas Gerais e faleceu em 13 de fevereiro de 1977 em um sítio na periferia de São Paulo.

Segundo o site Literafro⁷:

A escritora foi “descoberta” pelo jornalista Audálio Dantas, na década de 1950. Carolina estava em uma praça vizinha à comunidade, quando percebeu que alguns adultos estavam destruindo os brinquedos ali instalados para as crianças. Sem pensar, ameaçou denunciar os infratores, fazendo deles personagens do seu livro de memórias. Ao presenciar a cena, o jovem jornalista iniciou um diálogo com a mulher negra e favelada que possuía inúmeros cadernos nos quais narrava o drama de sua indignação e o dia-a-dia do Canindé. Dantas de imediato se interessou pelo “fenômeno” que tinha em mãos e se comprometeu em reunir e divulgar o material. A publicação de Quarto de despejo deu-se em

6 http://memoriapolitica.alesc.sc.gov.br/biografia/68-Antonieta_de_Barros acessado em 22/07/2020.

7 <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/autoras/58-carolina-maria-de-jesus>

1960, tendo o livro uma vendagem recorde de trinta mil exemplares, na primeira edição, chegando ao total de cem mil exemplares vendidos, na segunda e terceira edições. Além disso, foi traduzido para treze idiomas e distribuído em mais de quarenta países. A publicação e a tiragem dos exemplares demonstram o interesse do público e da mídia pela narrativa de denúncia, tão em voga nos anos 50 e 60.

Carolina publicou ainda mais três livros: *Casa de Alvenaria* (1961), *Pedaços de Fome* (1963), *Provérbios* (1963). O volume *Diário de Bitita* (1982), publicação póstuma também oriunda de manuscritos em poder da autora, foi editado primeiramente em Paris, com o título *Journal de Bitita*, que teria recebido, a princípio, o título de *Um Brasil para brasileiros*. Em 1997, o pesquisador José Carlos Sebe Bom Meihy, autor do volume crítico *Cinderela negra*, em que discute a vida e a obra da autora, reuniu e trouxe a público um conjunto de poemas inéditos com o título de *Antologia pessoal*. Todavia, nenhuma destas obras conseguiu repetir o sucesso de público que *Quarto de despejo* obteve. De acordo com Carlos Vogt (1983), Carolina Maria de Jesus teria ainda deixado inéditos dois romances: *Felizarda* e *Os escravos*.

Após muitos anos de tentativas de negociação com a filha de Carolina, Vera Eunice de Jesus, de várias editoras e pessoas interessadas em publicar o espólio da obra da autora, a editora Companhia das Letras publicou em 17 de julho de 2020 que finalmente a publicará, a partir de um projeto supervisionado por um conselho editorial composto por Vera Eunice de Jesus, pela escritora Conceição Evaristo e pelas pesquisadoras Amanda Crispim, Fernanda Felisberto, Fernanda Miranda e Raffaella Fernandez⁸.

Ruth Guimarães nasceu e faleceu em Cachoeira Paulista, São Paulo (13/06/1920 – 21/05/2014). Foi poetisa, cronista, romancista, contista e tradutora brasileira. Foi a primeira escritora brasileira negra que conseguiu projetar-se nacionalmente desde o lançamento do seu primeiro livro, o romance *Água Funda*, em 1946.

8 https://www.blogdacompanhia.com.br/conteudos/visualizar/Carolina-Maria-de-Jesus-na-Companhia-das-Letras?fbclid=IwAR3PhFWNYLPvUigmjkr91VnWIZaq80-y-v-7LJnZKc1EASdCkhF4gvb_DHQ

Como jornalista, colaborou na imprensa paulista e carioca, mantendo também por vários anos uma seção permanente de literatura nas páginas da Revista do Globo, de Porto Alegre, em que resenhava livros, mantinha um concurso de contos, e onde publicou seus primeiros textos literários e traduções. Escreveu, também, crônicas e críticas literárias nas páginas de Correio Paulistano, A Gazeta, Diário de São Paulo, Folha de Manhã e Folha de São Paulo.

É como romancista que Guimarães consegue projeção nacional. Em 1946, publica *Água funda*, obra aplaudida por intelectuais de peso como Nelson Werneck Sodré e Antonio Candido, que assina o prefácio da segunda edição. Para o crítico, "Ruth Guimarães nos prende porque tem a capacidade de representar a vida por meio da ilusão literária, graças à insinuante voz narrativa que inventou."

Já para o escritor e crítico Oswaldo de Camargo, "com o romance *Água funda*, Ruth Guimarães oferece uma intensa e deliciosa viagem pelo universo caipira da fazenda Olhos D'água, localizada em uma cidadezinha do interior mineiro, aos pés da Serra da Mantiqueira. O mundo de atmosfera mágica por onde desfilam senhores e sinhás, contadores de casos, ou causos, e no qual a superstição e o sobrenatural muitas vezes orientam a vida cotidiana".⁹

Traduziu contos de Dostoievski e Balzac, teve o reconhecimento da crítica literária conservadora brasileira em vários de seus livros, ocupou a cadeira número 22 da Academia Paulista de Letras. Ruth Guimarães fundou e presidiu em Cachoeira Paulista a Academia Cachoeirense de Letras (atual Academia Cachoeirense de Letras e Artes, ACLA) primeira academia de letras da região valeparaibana, em 1972. Era madrinha da Academia de Letras de Lorena, dando posse aos membros em 16 de agosto de 2009.

Para finalizar o rol de escritoras afro-brasileiras, com exceção de Maria Egipíciaca, trago, brevemente, informações sobre Alzira Rufino, nascida em 6 de julho de 1949, é graduada em Enfermagem e se autointitula "batalhadora incansável pelos direitos da mulher, sobretudo da mulher negra".

⁹ <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/autoras/434-ruth-guimaraes>

Fundou, em 1986, o *Coletivo de Mulheres Negras da Baixada Santista* e publicou livros de poesia, conto, crônicas, também publicou ensaios e de forma coletiva colaborou com antologias como os *Cadernos Negros*.

Esse sucinto apanhado de autoras afro-brasileiras ao longo dos três últimos séculos aqui proposto é importante para que a ideia do surgimento de uma autoria de escritoras negras iniciada com Carolina Maria de Jesus seja retificada, mais ainda, para que se saiba que há uma tradição de escrita literária de mulheres negras ao longo da história brasileira, ainda que suas obras e contribuições sociais não sejam reconhecidas e/ou não figurem no centro do campo literário nacional. Há, e argumento isso embasada em pressupostos sólidos para além dessa lista, uma consolidação gradual, contínua e constante da autoria feminina afro-brasileira, ainda que esse processo não seja reconhecido pela historiografia oficial, responsável por silenciar, apagar e/ou, pelo menos, rasurar e atenuar essa resistência cultural.

A produção contista de escritoras contemporâneas

Separar o apanhado geral de autoras afro-brasileira das autoras que agora serão mencionadas se dá especialmente pelo fato de as próximas escritoras terem produzido poesias e/ou contos dentro antologia *Cadernos Negros*¹⁰.

Em uma análise prévia sobre a produção de contos de autoria feminina afro-brasileira é impossível não constatar a força e a dimensão que têm os *Cadernos Negros*.

¹⁰ Os *Cadernos Negros* são uma antologia que publicam poesias e contos escritos por afro-brasileiras/os há mais de quatro décadas, sendo um importante referencial de escritoras/es, bem como celeiro para o surgimento de novos talentos.

Administrado pelo grupo Quilombhoje¹¹, os *Cadernos Negros* se destacam por serem as publicações com maior tradição literária da população negra brasileira, e isso se dá por três motivos principais: *i)* trata-se de uma publicação engajada exclusivamente com as lutas, representações e experiências vividas pelas/os negras/os brasileiros; *ii)* publicam ininterruptamente desde o ano de 1978, em edições alternadas entre prosa e poesia, único caso na historiografia da literatura negra nacional; e *iii)* é um importante veículo de suporte para escritoras/es afro-brasileiras/os em início de carreira, funcionando como um *quilombo da literatura*¹² no qual se refugiam escritoras/es que não conseguem se projetar sozinhas/os no campo literário, mas que após as primeiras aparições conseguem e podem optar por seguir carreiras individuais.

Entre as diversas contistas que figuram nessa antologia estão: Geni Guimarães, Sônia Fátima da Conceição, Esmeralda Ribeiro, Lia Vieira, Miriam Alves, Conceição Evaristo, Cristiane Sobral e Mel Adún. Suas biografias são facilmente encontradas nas edições dos *Cadernos Negros* das quais fazem parte.

Antes de realizar a análise de dois contos de autoria contemporânea, teço algumas observações acerca do gênero textual conto, que fazem diferença tanto na produção quanto na recepção da crítica literária dessas escritoras.

No Brasil o gênero literário conto abarca uma série grande de narrativas no estilo de prosa. Uma de suas características é ser mais curto e

11 O *QUILOMBHOJE LITERATURA*, grupo paulistano de escritores, foi fundado em 1980, por Cuti, Oswaldo de Camargo, Paulo Colina, Abelardo Rodrigues e outros, com objetivo de discutir e aprofundar a experiência afro-brasileira na literatura. O grupo tem como proposta incentivar o hábito da leitura e promover a difusão de conhecimentos e informações, bem como desenvolver e incentivar estudos, pesquisas e diagnósticos sobre literatura e cultura negra.

12 Termo utilizado por Aroldo Macedo (in: BAROSA e RIBEIRO, 2008) como metáfora para o espaço no qual escritoras/as afro-brasileiros/as podem se refugiar para escrever literatura, tal qual escravizados/as faziam no período escravocrata brasileiro.

menos elaborado do que os romances e as novelas, porém sua extensão e seus significados têm uma elasticidade difícil de caber em apenas uma ou outra definição. Algumas vezes seu tamanho pode ser confundido com o das crônicas, porém ao contrário destas, o conto tem como uma de suas características a ficcionalização da realidade, quanto a crônica parte de um acontecimento cotidiano visto e/ou experienciado pelo/a autor/a.

O conto tem sido utilizado por autores no mundo inteiro, inclusive os canônicos como Fiódor Dostoiévski, Edgard Allan Poe e Machado de Assis. Entretanto, contemporaneamente, o conto sofre de um julgamento crítico que o minoriza enquanto gênero literário. Há, por boa parte da crítica literária, certa resistência em analisar e trabalhar com contos como fontes de pesquisas e avaliação estética de seu conteúdo porque se supõe que seja necessário menos empenho para sua produção. Isso porque nas condições materiais/práticas de produção supõe-se que é mais rápido pensar e desenvolver um enredo simples e com menos páginas do que produzir um romance. Ainda que seja possível concordar que enquanto produção seja mais rápido produzir um conto, acredito que o valor literário de determinado gênero não deve ser medido por essa perspectiva, afinal o que aconteceria com o valor da poesia, quando se parte dessa premissa?

Em minha experiência enquanto pesquisadora, o valor atribuído ao gênero literário tem perdido importância porque cada vez mais os grupos considerados minorias sociais o escrevem com maior frequência, deste modo, um problema da ordem da distinção dentro do campo (BOURDIEU, 1989) a partir de uma lógica capitalista aplicada à literatura – quanto maior a oferta de textos menor o interesse e reconhecimento de seu valor – não deveria necessariamente implicar em um julgamento de inferiorização, porém não se pode negar o poder do sistema-mundo contemporâneo e deixar de reconhecer que este é um ponto nevrálgico da questão, pelo menos no Brasil.

Dito isso, pensar nos meios de produção de livros é também um ponto importante. Se hoje é mais fácil encontrar editoras independentes, até 15 anos atrás a publicação de um livro era cara, por isso coletivos como os *Cadernos Negros*, com custeio compartilhado pelas/os autoras/es, foram muito importantes no final dos anos de 1970 e toda a década de 1980.

Movimentos sociais, no caso dos *Cadernos* o Movimento Negro Unificado, conseguiram fazer com que finalmente a cultura escrita de autoria negra circulasse mais, independente da boa vontade e do olhar da cultura hegemônica, em um típico movimento de resistência cultural.

A produção de cunho estético e político proposta pelos coletivos organizados no Brasil fizeram com que o público afro-brasileiro encontrasse finalmente uma alternativa às parcas e estereotipadas representações da literatura canônica. Produções coletivas de grupos como *Negrícia*, *Gens* e *Cadernos Negros* se tornaram importantes por impulsionarem a carreira solo de escritoras contistas como Conceição Evaristo e Geni Guimarães.

Não se pode ignorar também o advento da internet, que mudou completamente as formas de produção, publicidade e circulação de autoras/es marginalizadas/os no campo literário, criou novas dinâmicas e facilitou o contato entre escritoras/res e público leitor. Inclusive a recorrente argumentação de que não existiam muitas escritoras afro-brasileiras dada a complexidade de criação de um romance, como se faltasse nelas habilidades de escrita, não como se o racismo não fosse um grande empecilho dentro do campo literário e o maior responsável pela rejeição de publicação de suas obras pelas editoras, foi desconstruída. Tal argumentação deixou de ter legitimidade uma vez que o acesso aos meios de produção tem se democratizado cada vez mais e as vendas de forma independente de autoria negra tem crescido paulatinamente.

Para compreendermos um pouco como se dá a estética literária dos contos produzidos por escritoras afro-brasileiras contemporâneas, trago

agora, para breve apreciação, os contos “Guarde segredo” de Esmeralda Ribeiro e “Alice está morta” de Miriam Alves, retirados da edição comemorativa de melhores contos dos *Cadernos Negros* (1998) e realizada em parceria com o Ministério da Cultura, mas foram escritos em momentos diferentes da antologia.

O conto de Esmeralda Ribeiro é um diálogo com a obra *Clara dos Anjos* (1948), do escritor Lima Barreto. Lima Barreto foi um dos autores que mais abordou a questão racial em meados do séc. XX, e o romance *Clara dos Anjos* é um exemplo literário de denúncia do racismo e dos valores da sociedade carioca daquela época. Várias décadas depois, Esmeralda Ribeiro escreve um conto, no qual faz uma releitura desse clássico e remete ao que os estudos feministas e os estudos pós-coloniais nos proporcionaram com seus revisionismos e (re)criações, a partir do ponto de vista silenciado da mulher negra de uma sociedade ainda ordenada por práticas coloniais. São temas centrais nesse conto a intertextualidade, a história e a memória, e o empoderamento das mulheres.

Enquanto a Clara de Lima Barreto é uma mulata suburbana carioca, filha de um carteiro e uma dona de casa zelosos, simples e conservadores, sem educação formal, o que o narrador aponta como empecilho para a criação da menina e sua formação de caráter, e Cassi Jones é um rapaz burguês acostumado a tirar a virgindade de meninas mulatas e/ou ter casos com mulheres casadas sem maiores consequências por causa a origem de sua família e a proteção de sua mãe, Salustiana, a Clara de Esmeralda Ribeiro é a narradora/protagonista e o conto é uma carta escrita por ela com uma confissão de um assassinato e um pedido de cumplicidade à amiga de sua avó (também ao público leitor) que procurava saber notícias sobre a adolescente.

Em seu texto Esmeralda Ribeiro utiliza elementos metaficcionalis; a estratégia discursiva, a escolha do gênero carta, o tom confessional da narrativa

criado pela personagem de Clara e sua posição de protagonista narradora nos remetem a questões fora do texto, como apontam as pesquisas de Dalcagnè (2005) sobre o protagonismo, a voz narrativa e a representação das mulheres negras no campo literário, cujos resultados evidenciaram que as mulheres negras não são protagonistas, não são narradoras e nem sujeitos de suas histórias, mas objeto do escritor homem branco.

Após ser despejada da quitinete em que vivia com os pais, Clara passa a morar com a avó no bairro de Todos os Santos onde Lima Barreto viveu parte de sua vida.

Nesta narrativa, os papéis masculinos são completamente secundários, com exceção daquele destinado à personagem de Cassi Jones. Clara não vivia enclausurada, nem sob a estrita vigilância de seus pais, a mãe não a visitava, o pai o fez raras vezes. A avó pouco fazia para saber de seus itinerários, e aos onze anos, ela chegou à casa da avó a pé porque “queria sentir a chuva miúda caindo em meu rosto” (QUILOMHOJE, 1998, p.66)¹³, um comportamento que contrasta com a vida reclusa da personagem de Lima Barreto, que não podia sequer ir para a aula de costura sozinha, apesar de já estar com dezessete anos.

Já a avó, D. Olívia conversava secretamente com um homem cujas iniciais eram L.B., porém, Clara nada sabia desse senhor, apenas espreitava a conversa dos dois adultos querendo descobrir quem era o escritor misterioso que conversava e datilografava sem parar em um dos quartos aos quais não tinha acesso porque sua avó mantinha a porta trancada e as chaves constantemente juntas de si.

13 A partir de agora, as citações diretas dos contos estarão apenas com as páginas, uma vez que todas remetem ao mesmo volume *Cadernos Negros: melhores contos* (1998), que consta na referência bibliográfica no final do artigo.

Aos dezessete anos, estudando no “Ginásio Nacional”, Clara conheceu e namorou Cassi Jones, sem falar contar isso para a avó. Ele era um rapaz de classe média e saía com ela para bares e lanchonetes.

Outro ponto de diferença entre as narrativas é que, por não conhecer nada da vida fora de casa, a personagem de Lima Barreto se encantou com o rapaz e com a liberdade de sua vida, isso fez com que ela o achasse lindo e encantador e acreditasse em tudo o que o rapaz lhe dizia. A protagonista de Ribeiro não acreditava nos rumores de que o rapaz não gostava de trabalhar, entretanto, “Não o amava, mas não conseguia resistir a todo aquele charme” (p.69).

A adolescente que circula sozinha em espaços públicos urbanos nos mais variados horários, estuda em um colégio longe de casa, não dá satisfação de seus roteiros para avó, vive longe dos pais, namora sem pedir consentimento a ninguém é uma personagem muito mais autônoma e menos ingênua, é também capaz de diferenciar sentimentos como o amor e o encantamento sem a orientação ou os conselhos de outras pessoas.

No dia de Todos os Santos, ao sair para a escola, ela observa um comportamento estranho vindo de sua avó:

Nunca mais me esquecerei aquele dia, porque tudo aconteceu tão rápido. Era dia de Todos os Santos. Começou de manhã, quando tomávamos chá. Vovó se encontrava numa total absorção. Ficou assim por minutos, meia hora, não sei. O corpo estava ali sem alma. [...]

– O que a senhora tem hoje, vovó? – perguntei.

– Hoje é o Dia D – respondeu.

– Como? – insisti.

– Gosto da morte porque ela é o aniquilamento de todos nós – disse. (p.70)

Diante do presságio macabro da avó a adolescente sai, mas não tem aula por causa do feriado. Na volta para a casa de D. Olívia, encontra uma

mulher com as feições de Cassi que lhe interpela e diz-lhe coisas horríveis, insultando-a:

“Você é a quinta negra que meu filho deflorou e também não vai ficar com ele. Nesse exato momento está com outra garota”. Além de outros absurdos, cuspiu em mim e eu também cuspi nela. Odiei aquela mulher e seu querido filho. Todos saberiam que eu não poderia olhar mais para minha família. Então fui ao mercado e comprei uma faca. Não tomaria nada, coragem eu tinha de sobra (p. 71).

A humilhação das duas Claras foi a mesma, porém a resposta dessa protagonista foi muito diferente, ao invés de resignação diante do pesado fardo de ser uma mulher mestiça impotente em uma sociedade colonial, racista e machista, a protagonista do conto, por todas as condições diferenciadas de vida, tem coragem de sobra para responder com violência a violência sofrida, ato de resistência pouco descrito sobre mulheres negras na literatura brasileira.

Após comprar uma faca e procurar mãe e filho pela cidade, a protagonista os encontra em uma saleta de hotel. A mãe consegue fugir, mas o rapaz não tem tempo de reagir aos golpes desferidos por Clara e cai morto aos seus pés, momento no qual finalmente ela para de golpeá-lo e foge. Ao voltar para casa ela encontra a porta do quarto, no qual sua avó ficava trancada com Lima Barreto, completamente aberta e os dois estavam à sua espera. Neste momento, o escritor lhe pergunta:

- Você matou Cassi Jones?
- Matei - respondi. “Como soube disso?”, interroguei-me.
- Bravo! Esse era o outro final que eu queria para o cafajeste do Cassi Jones. O escritor tirou da máquina o papel, rasgou em pedacinho e jogou no lixo. Olhou para vovó e disse: “Obrigado. Eternamente obrigado” (p.71).

No intervalo entre os dois textos muito se avançou nos debates sobre questões raciais e de gênero do Brasil. Embora a época da segunda narrativa não explicita o tempo no qual está inserida a história, quando Esmeralda Ribeiro (re)escreve sua Clara, paradigmas de fragilidade, submissão e ingenuidade feminina das mulheres negras já estavam desconstruídos, uma vez que o passado escravocrata não lhes deu espaço para características como o deslumbramento e a falta de agenciamento (CARNEIRO, 2001). Após o período escravagista, mulheres negras precisavam trabalhar fora de casa como lavadeiras, quituteiras ou mesmo prostitutas; à luz dessa perspectiva, e das diferentes condições de produção no campo literário contemporâneo, é que Esmeralda Ribeiro (re)constrói sua personagem.

O conto de Ribeiro é propositivo, apresenta um diálogo intertextual com Lima Barreto, um dos mais importantes escritores afro-brasileiros preocupados com a condição negra no Brasil, mas por uma perspectiva gendrada e na qual a personagem negra escolhe um destino menos passivo e mais de acordo com a história de resistência e aquilombamento apagada da historiografia oficial.

O conto “Alice está morta”, de Miriam Alves, aborda violência conjugal e afetividade. É uma narrativa curta, impactante e com descrições amargurantes, ainda que muito poéticas. Para compreendê-lo, é preciso fazer uma leitura cuidadosa, pois o uso de metáforas esconde os sentimentos e as atitudes do narrador, e em uma leitura despreziosa é possível que elementos essenciais passem despercebidos e o tema central do texto, que culmina na morte de Alice, não sejam notados.

Em primeira pessoa, o narrador e protagonista do conto não é nomeado; Alice é a outra protagonista e a história se desenvolve a partir do relacionamento entre os dois. O narrador/protagonista vê Alice como uma pessoa decadente e poética, ele a descreve como uma mulher pequena e

leve que vivia fumando “grandes cigarros de crença que deixavam um cheiro esquisito e nauseabundo em tudo [...] exalava um odor estranho, misto de esperanças pisadas e crenças desmentidas” e se “embriagava de esperanças” (p.129-130).

Diferente de outras narrativas da literatura brasileira, nas quais protagonistas se apaixonam e vivem tórridos romances, cheios de encantamento, amor e fantasia, nessa história o narrador “não morria de amores por ela [Alice], porém não podia viver sem sua companhia” (p.129). O casal vive de aluguel em um mesmo lote do subúrbio dividido para a locação de inquilinos, um cortiço contemporâneo.

Ela, uma trabalhadora viciada em bebida e cigarro, ele um trabalhador “desquitado há alguns anos, com mulher e filhos espalhados neste mundo de Deus” (p.130) que diz sentir dó dos “porres de esperança” e dos “cigarros de crença” aos quais Alice frequentemente fazia uso, e todas as vezes nas quais ela se embriagava ele a socorria, mesmo sem ela pedir.

Em uma relação de co-dependência, Alice, rotineiramente, chegava embriagada e ele sempre a esperava para socorrê-la, dando-lhe banho e colocando-a para dormir. Um dia, começaram a fazer sexo durante o ritual iniciado com a embriaguez, seguido pelos cuidados dele e concluído com a ressaca que a deixava aturdida.

Quando o casal finalmente decidiu morar junto, não foi pela paixão ou pelo desejo de compartilharem suas vidas e seus sonhos; decidiram dividir o mesmo cômodo para economizar nos gastos.

Segundo o narrador ele a tratava como amiga porque “Precisava de alguém para derrubar todo o afeto e a carência contidos. Alice era o meu par perfeito. Não exigia nada” (p.130). Rapidamente a relação dos dois, que já não era permeada por entusiasmo ou nobres sentimentos, se tornou monótona, eles muito se observavam e nada diziam, mas precisavam daquela dependência mútua para viverem. Vez ou outra Alice bebia outra vez

e ele cuidava dela; passada a bebedeira faziam sexo e no outro dia tudo voltava ao que era antes: durante o dia os dois trabalhavam e à noite o silêncio imperava.

A expressão da afetividade entre os dois é a característica mais perturbadora do conto. Eles não se amam, pouco se desejam ou tentam interagir, mas sentem necessidade de estar perto um do outro para suportarem a solidão sufocante que carregam consigo. Essa convivência é harmônica, perfeita até, do ponto de vista do narrador.

Com o passar do tempo, ele vê crescer um sentimento que ora denomina ciúme, ora medo. A rotina se mantinha, e tanto os sentimentos reprimidos quanto o local onde viviam começaram a sufocá-lo:

Rotina cotidiana, nada mudava. Somente aquele odor de esperanças pisadas, misto de crenças desmentidas, impregnava os tijolos da casa, os meus e os seus poros. Também as lágrimas. Saíam da torneira e faziam nascer uns fungos vermelhos na pia da cozinha e do banheiro. No começo os fungos irritavam-me, depois achei que eram eles os responsáveis pela exacerbação do odor. Não os removi porque precisava culpar alguém ou alguma coisa. Depois, quanto mais agudizava o odor, mais aquela coisa estranha tomava conta de tudo. O quarto e a cozinha tornaram-se vermelhos. (p.131)

Nas palavras do narrador/protagonista é possível constatar frustração e opressão, porém, ele não faz nada, explicitamente, para mudar ou extravasar esses sentimentos que o corroem e só parecem aumentar. Parece preferir ter a quem ou ao que culpar por estar na situação em que se encontra e, a partir disso, é possível inferir o quanto ele depende dos porres de Alice e de seu mal estar para socorrê-la e sentir-se superior por não fazer o mesmo e ainda cuidar de quem não consegue fazê-lo por si só.

Porém, é nesse trecho cheio de metáforas, que a falta da perspectiva de Alice ganha o devido espaço, só se sabe quem ela é por intermédio de

seu companheiro de quarto e, agora, de vida. Ela é silenciada na narrativa, só falando coisas desconexas quando bêbada, e ainda assim sua fala é mediada pela voz narrativa masculina.

Esse silenciamento se expande tão rapidamente que incita, quase obriga ao/à leitor/a uma releitura do conto: as metáforas, a frustração do narrador e o silêncio de Alice deixam inferir a possibilidade de uma relação abusiva. Os elementos poéticos, utilizados num crescente, aumentam na mesma proporção que entregam gradualmente ao público leitor a violência doméstica sofrida por Alice, que deixava marcas não removidas de sangue por todo cômodo e a fazia chorar como a torneira aberta da pia da cozinha, sem parar. Alice é perfeita para o narrador porque sofre violência sem reclamar, e só se mantém distante e calada porque ele a silencia, por meio da violência.

No texto “Age, race, class and sex: women redefining difference” Audre Lorde observa:

A literatura de mulheres negras é frequentemente assaltada por grande dor, provocada não apenas por um patriarcado racista, mas também pelos homens negros. Entretanto, a necessidade e a história de uma luta compartilhada nos tornou, mulheres negras, particularmente vulneráveis à acusação falsa de que ser antissexista é ser anti-negro/a.(LORDE, 1984, p.120)¹⁴.

A literatura feita por escritoras afro-brasileiras não tem como foco a vitimização das personagens mulheres; se muitas vezes ela explora a dor das mulheres negras é porque também muitos são os conflitos enfrentados por elas, inclusive dentro da comunidade negra. Neste conto, além das

14 Tradução livre.

questões existenciais, da desesperança e das opressões que Alice já carregava quando vivia sozinha, após relacionar-se com o narrador ela acumula mais uma dor em sua vida que é a da violência doméstica.

No final do conto o narrador é convidado por um amigo para uma festa ambos se animam e se arrumam caprichosamente para ir. Na festa, Alice mais uma vez exagera na bebida e inicia uma de suas crises. O narrador, por sua vez, temendo um vexame, a ampara com voz doce, porém firme, segundo ele próprio diz; tenta pegá-la pelo braço, ela se desvencilha, irritando-o, logo depois se arrepende, estende os braços para ele e pede para ir embora, ele a pega no colo e vão embora.

Na volta para casa, descendo a ladeira do morro, ela resmungava querendo “estranhos cigarros, agarrar-se às esperanças esfumaçadas” e de tão leve “Parecia que ia flutuar como fumaça a qualquer instante” (p.131). Alice queria vida, queria esperanças, queria viver minimamente bem. Ouvindo os murmúrios lamuriosos da mulher, o narrador pensava se de fato ela saberia o que era ter vida, pensava no tipo de relacionamento que experienciavam, sem amor, baseado somente na “Convivência sem grandes encantos. Eu e ela na casa de cômodos, escorando-nos. Meus filhos soltos nesse mundo sem notícias. Trabalho. Noite. Dia. Sexo. Um pouco de choro de vez em quando. Odiei Alice, culpei-a. Realidade insuportável” (p. 132).

Para ele, Alice era a personificação de seu fracasso pessoal, como trabalhador, como pai, como ser humano, em uma confusão de limites clássica dos relacionamentos co-dependentes e tóxicos. Logo em seguida, ele pensa o oposto: “De repente entendi: eu amava Alice. Eu a amava. Monótono e cotidiano. Amava-a. estava sempre por perto. Forcei as lembranças. Revivi o jeito gracioso com que ela tirava os seus anéis [...] Ritual constante antes de entregarmos nossos corpos ao prazer” (p.132).

A oscilação entre o amor e o ódio a Alice e a si mesmo, do narrador protagonista, demonstra o grau de desorganização emocional e mental a

qual sujeitos oprimidos experimentam, porém o narrador vê apenas a si mesmo e a sua dor, até o acolhimento dado a Alice é uma projeção do que ele gostaria que fosse feito para si, mesmo que por simples piedade.

Já perto de casa, ele vê Alice sem anéis e a odeia por isso. Ao descer a ladeira com ela no colo, lembra-se de uma ribanceira usada como lixão e desova de corpos de pessoas assassinas pela polícia. Ela pequena e leve em relação a ele, antecipa seus pensamentos e tenta se desvencilhar, tenta lutar por sua vida assim como luta por esperanças, impotente em ambas investidas. Já ele acredita que as esperanças de ambos estavam há muito soterradas sob o enorme monte de lixo e de corpos e se vê sem nada a oferecer-lhe. Na luta para sobreviver, ela chega a arranhar-lhe o rosto.

Doeu. Doeus não ter o que ela pedia. Não havia nem para mim. O poço estava seco. Tinha apenas para continuar acordando, dormindo, trabalhando, tomando cerveja nos dias de pagamento. Resisti a uma lágrima. O ódio brotou. Nossas esperanças soterradas sob o monturo de dejetos urbanos. (p. 133)

Era tarde para Alice, o narrador a ofereceu a Exu, sacudiu-a para direita e para esquerda de seu corpo, saudou o orixá Omulu e jogou-a na ribanceira, acreditando que com a morte dela mataria também toda angústia que o sufocava, em uma evidente referência ao conceito de abjeção desenvolvido por Kristeva (1982) no qual o sujeito projeta nojo, asco e toda má sorte de sentimentos ruins que tem por si mesmo em outra pessoa, a fim de poder limpar-se da parte de si que mais reprova e odeia, ainda que em segredo.

Nessa história, a mulher negra é objetificada pelo homem negro de tal forma que cometer um feminicídio é mais simples do que limpar uma casa com lembranças ruins e marcas de violência doméstica. O conto mostra o quanto mulheres negras pode ser consideradas descartáveis, não

somente no sexo, mas suas vidas. Mostra também que um homem da favela, ou de outros lugares nos quais o poder público não cumpre seu papel, pode cometer um crime perfeito, afinal quem sentiria falta de Alice? Quem se daria ao trabalho de procurar por uma mulher negra desaparecida na favela? Quem se preocuparia em solucionar essa morte e em fazer justiça? Alice não tem espaço na narrativa, assim como na vida.

Sem as respostas para essas questões, o conto comunica que homens negros oprimidos, educados em uma sociedade colonial, patriarcal e misógina, acreditam que podem descontar suas frustrações, por meio da violência, contra as mulheres negras, assassiná-las sem que sejam punidos, pois se sentem seguros o bastante para não temerem nenhuma punição institucional. Um tema ainda sensível dentro da comunidade negra, mas vivenciado pelas mulheres tantas vezes ignoradas nas organizações civis negras.

Considerações finais

A literatura brasileira é um campo ainda conservador, colonial, racista e machista, porém não há hegemonia sem contrapartida, e este artigo buscou demonstrar a existência de uma história contínua de autoria das escritoras afro-brasileiras, iniciada, pelo que se sabe até hoje, pela escrita de Maria Egipiciáca, e com constância ao longo do tempo. o rol de escritoras selecionadas neste artigo é apenas um apanhado da produção contínua de autoria feminina e negra.

Se há um ensinamento deixado pela prática revisionista é que sempre há algo a se (re)descobrir, e dentre as lições acerca do silenciamento uma delas é a de que para cada texto escondido encontrado, há um incontável número de outros textos literários destruídos, especialmente quando escritos por mulheres e negras, isto porque a prática violenta de apagamento

da contribuição africana e afrodescendente para história brasileira é constante, e persiste até hoje, seja nas depredações de terreiros de religiões afro-brasileiras, seja no embranquecimento de escritores/as como Machado de Assis e Maria Firmina dos Reis, ou ainda na negação de uma história cultural como tenta reivindicar Ferreira Gullar¹⁵ ao dizer que não existe literatura afro-brasileira porque o continente Africano não tinha literatura.

A ideologia eugenista no Brasil e suas ramificações como o mito da democracia racial e da miscigenação cordial fizeram o perverso, e constante, trabalho de apagar a violenta história da escravização africana em solo brasileiro com total suporte institucional e intelectual, entretanto, não há domínio ou subjugação que sejam eternos e, no âmbito da pesquisa e da produção acadêmica, a força contra-hegemônica tem demonstrando avanços consistentes em demonstrar o quão vil e danoso para todo o país foi e ainda é racismo enquanto elemento fundador e estruturante da sociedade brasileira.

Na área da literatura além de haver diagnóstico preciso do campo literário contemporâneo, com robustos exemplos de como o racismo tem se manifestado, há também um trabalho de recuperação de histórias apagadas e de narrativas do possível, porque tradições orais proporcionam a ficcionalização literária de fatos, a partir de uma perspectiva de autoras afro-brasileiras, e embora o espaço para análise dos contos tenha sido apenas para exemplificar como sua produção contista é complexa e aborda temas importantes para o/a leitor/a idealizado/a de suas obras, espero ter conseguido demonstrar neste artigo o quão importante tem sido essa escrita para devolver a dignidade roubada de mulheres negras, para

¹⁵ Texto na coluna assinada pelo autor no jornal Folha de São Paulo. A partir do ano de 2018 o texto só pode ser lido na íntegra por assinantes do jornal, o link de acesso é o seguinte: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/ferreiragullar/1015547-preconceito-cultural.shtml>

problematizar seus temas e compreender sua estética, também recolocar no rol da literatura a contribuição dessas escritoras que foram/são pessoas excepcionais e transformaram as comunidades onde viveram.

Para finalizar, espero ter alcançado o objetivo geral de colaborar com uma visão mais apropriada da literatura brasileira contemporânea, demonstrando uma pluralidade de temas, enredos e estéticas para além da celebração limitada do cânone.

Referências

- BARBOSA, Márcio; RIBEIRO, Esmeralda, orgs. **Cadernos Negros Três Décadas: Ensaios, poemas, contos.** Quilombhoje/ SEPPIR, 2008.
- BARRETO, Afonso Henriques de Lima. **Clara dos Anjos**, 1948. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/>. Acessado em 19/06/2020.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Trad. Fernando Tomaz. Lisboa: DIFEL e Bertrand Brasil, 1989.
- CARNEIRO, Sueli. **ENEGRECER OS FEMINISMOS.** Artigo apresentado no Seminário Internacional sobre Racismo, Xenofobia e Gênero, organizado por Lolapress em Durban, África do Sul, em 27 e 28 de agosto 2001. Publicado em espanhol na revista LOLA Press nº 16, novembro 2001.
- DALCASTAGNÈ, Regina. **A personagem do romance brasileiro contemporâneo: 1990-2004.** **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 26, Brasília, Jul-Dez 2005. Disponível em <http://www.gelbc.com.br/inicio.html>, acessado em 20/06/2020.
- DUARTE, Eduardo de Assis; FONSECA, Maria Nazareth Soares (orgs.). **Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica.** Eduardo de Assis Duarte e Belo Horizonte, UFMG, 2011.

KRISTEVA, Julia. **Powers of horror**. Tradução de Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press [1941] 1982.

LORDE, Audre. Age, Race, Class and Sex: Women Redefining Difference. in: _____ . **Sister Outsider: Essays and Speeches**. Freedom, CA: CrossingPress, pp.114-123, 1984.

MARANHÃO, Heloísa. **Rosa Maria Egípcíaca da Vera Cruz**: a incrível trajetória de uma princesa negra entre a prostituição e a santidade. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1997.

MOTT, Luiz. **Rosa Egípcíaca**: uma Santa Africana no Brasil. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

QUILOMBHOJE org. **Cadernos negros: os melhores contos**. São Paulo: Quilombhoje, 2008.

SOUZA, A. L. S. **Letramentos de reexistência** – poesia, grafite, música, dança: hip-hop. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

Colonialidade e feminismo: a personagem feminina na colonialidade do poder e do saber

*Maria Aparecida Cruz de Oliveira*¹

A relação indissociável entre colonialidade do gênero, colonialidade do poder e do conhecimento é assunto central na obra de Ana Maria Gonçalves, e veremos que essa discussão é uma recorrência na literatura de autoria negra e feminina, considerando que esse ponto não foge do projeto literário de Conceição Evaristo, que também prioriza a representação de mulheres no espaço dessa nova colonialidade. Ressalto que essas escritoras não apenas problematizam as questões vivenciadas por mulheres nos espaços de poder, mas também mostram suas forças para lutar contra a opressão interseccional.

Para começar, sob a interseção entre raça, classe, gênero e sexualidade, a argentina María Lugones no artigo “Colonialidad y género” (2008) discute a indiferença que os homens demonstram em relação às violências sistematicamente infringidas contra as mulheres negras vítimas da colonialidade do poder e, inseparavelmente, da colonialidade do gênero (2008, p. 75). O feminismo de Lugones se desloca do feminismo hegemônico que ignora a interseção raça, classe, sexualidade e gênero e busca referências nas ideias da feminista nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (1997).

No mesmo caminho, em “Rumo a um feminismo descolonial” (2014), Lugones critica novamente o universalismo feminista e, como no texto anterior, propõe uma leitura ao sistema moderno colonial. A autora parte da

¹ Doutora em Literatura pela Universidade de Brasília. maricruzeoliveira@gmail.com.

visão de algumas feministas negras, além de Aníbal Quijano e Mignolo, mas avança no que se refere às contribuições desses dois últimos, porque traz com mais afinco ou inclui melhor a questão da colonialidade do gênero. Esse avanço é sobretudo porque ela fala no sistema moderno colonial de gênero como uma lente teórica para aprofundar no entendimento da lógica opressiva da modernidade colonial, seu uso de dicotomias hierárquicas e sua lógica categorial:

A modernidade organiza o mundo ontologicamente em termos de categorias homogêneas, atômicas, separáveis. A crítica contemporânea ao universalismo feminista feita por mulheres de cor e do terceiro mundo centra-se na reivindicação de que a intersecção entre raça, classe, sexualidade e gênero vai além das categorias da modernidade. Se *mulher* e *negro* são termos para categorias homogêneas, atomizadas e separáveis, então sua intersecção mostra-nos a ausência das mulheres negras – e não sua presença. Assim, ver mulheres não brancas é ir além da lógica “categorial”. Proponho o sistema moderno colonial de gênero como uma lente através da qual aprofundar a teorização da lógica opressiva da modernidade colonial, seu uso de dicotomias hierárquicas e de lógica categorial. Quero enfatizar que a lógica categorial dicotômica e hierárquica é central para o pensamento capitalista e colonial moderno sobre raça, gênero e sexualidade (LUGONES, 2014, p. 935).

No romance *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves, vemos a representação da colonialidade a partir dessa intersecção de gênero, raça, classe e sexualidade. Esses elementos não caminham separados na narrativa. Por exemplo, na narrativa há um homem branco, heterossexual e de classe econômica privilegiada (sinhô José Carlos) que configura na sua visão colonial o lugar da mulher. Em sua representação de colonizador, a mulher branca (sinhá Ana Felipa) é concebida como a reprodutora (figura da fecundidade) e a mulher/criança negra (Kehinde) como animal (figura

da hipersexualidade e do trabalho), aquela que não tem posse do seu próprio corpo. Reafirmo que essa não é a visão da narrativa, mas o que ela mostra sobre o que o homem branco pensa das mulheres. Bell Hooks (1995) confirma os pressupostos de Lugones acerca da colonização do corpo das mulheres negras, quando afirma que “desde a escravidão até hoje, o corpo da negra tem sido visto pelos ocidentais como o símbolo quintessencial de uma presença feminina natural orgânica mais próxima da natureza animalística e primitiva” (HOOKS, 1995, p. 468). Ao discutir os papéis imputados para as mulheres negras e a objetificação de seus corpos, Hooks traça um diálogo com as ideias de Angela Davis (2013 [1981]):

O sistema da escravatura define os escravos como bens móveis. As mulheres eram olhadas não menos que os homens, eram vistas como unidades rentáveis de trabalho, elas não tinham distinção de gênero na medida das preocupações dos donos de escravos. Na opinião de um historiador “as mulheres escravas eram primeiro trabalhadoras a tempo inteiro para o seu dono e depois apenas incidentalmente uma esposa, uma mãe, uma dona de casa”. Tendo em conta que no século XIX a ideologia de feminilidade enfatizava os papéis de mães cuidadoras, companheiras dóceis e donas de casas para os seus maridos, as mulheres negras eram praticamente uma anomalia (DAVIS, 2013 [1981], p. 10).

Para pensar essa interseção (gênero, raça, sexualidade e classe), Lugones (2008) fala em cartografia do poder global a partir do que denominou de “sistema moderno colonial de gênero”², isso é, ela amplia o conceito de “colonialidade do poder” de Anibal Quijano. Para a autora, o gênero é uma construção capitalista eurocêntrica e colonial. A produção

² Trecho original: “Caracterizar este sistema de género colonial/moderno, tanto en trazos generales, como en su concreción detallada y vivida, nos permitirá ver la imposición colonial, lo profundo de esa imposición. Nos permitirá la extensión y profundidad histórica de su alcance destructivo” (LUGONES, 2008, p. 77).

do conhecimento e todos os níveis de concepção da realidade são “engenhradas”. Assim, Lugones entende que compreender o lugar do gênero nas sociedades permite uma mudança paradigmática na compreensão da natureza e extensão das mudanças na estrutura social que foram impostas pelos processos constitutivos do capitalismo eurocêntrico colonial/moderno.

Fazendo referência às considerações de Oyèrónké Oyèwùmí (1997), Lugones (2008) diz que o capitalismo eurocêntrico constituído através da colonização introduziu a diferença de gênero que não existia, por exemplo, nas sociedades iorubás que são “não-generificadas”, “porque papéis de parentesco e categorias não são diferenciados por gênero” (OYÈWÙMÍ, 2004, p. 6), ou seja, o gênero não era um princípio organizador. Antes da colonização ocidental, as categorias de parentesco codificavam antiguidade, e não gênero, era baseada na idade relativa. De modo que o termo “*oko*” é uma referência para macho e fêmea ou esposa e marido, quando a mulher é o novo membro da família. Ela é chamada *Iyawo* para marcar que sua entrada na família foi pelo casamento e não nascimento, portanto, quem é *oko* tem maior hierarquia na família:

No que diz respeito às categorias de marido e esposa dentro da família, a categoria *oko*, que normalmente é registrada como o marido em Inglês, não é especificada por gênero, pois abrange ambos machos e fêmeas. *Iyawo*, registrada como esposa, em Inglês refere-se a fêmeas que entram na família pelo casamento. A distinção entre *oko* e *iyawo* não é de gênero, mas uma distinção entre aqueles que são membros de nascimento da família e os que entram pelo casamento. A distinção expressa uma hierarquia em que a posição *oko* é superior a *iyawo*. Esta hierarquia não é uma hierarquia de gênero, porque mesmo *oko* fêmea são superiores a *iyawo* fêmea. Na sociedade em geral, mesmo na categoria de *iyawo* inclui homens e mulheres, em que os devotos dos Orixás (divindades) são chamados *iyawo Orisa*. Assim, os relacionamentos são fluidos, e papéis sociais, situacionais, continuamente situando indivíduos em

papéis modificativos, hierárquicos e não hierárquicos, contextuais que são (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 6).

Como citado, macho e fêmea não funcionavam como categorias binárias para as sociedades iorubás; no entanto, o sistema opressivo de gênero tal como conhecemos, imposto nessa sociedade, permitiu a subordinação das fêmeas em todos os aspectos da vida. A não consideração desse fato histórico para Lugones é um caso de dominação ocidental sobre as documentações e interpretações do mundo: “assumir que a sociedade iorubá incluía o gênero como um princípio de organização social é outro caso de dominação Ocidental sobre a documentação e interpretação do mundo” (LUGONES, 2008, p. 87)³, um caso de colonialidade do conhecimento entrelaçado à colonialidade do poder e, conseqüentemente, à colonialidade do gênero.

Portanto, na visão da autora, o gênero introduzido pelo Ocidente é uma ferramenta de dominação que designa categorias sociais que se opõem em formas binárias e hierárquicas, diferente da organização iorubá, na qual o poder não foi determinado pelo gênero:

Para as mulheres, a colonização era um duplo processo de inferiorização racial e subordinação de gênero. Uma das primeiras conquistas do estado colonial foi a criação de "mulheres" como categoria. Portanto, não é surpreendente que, para o governo colonial, tenha sido inimaginável reconhecer mulheres como líderes entre as pessoas que colonizaram, incluindo os iorubás ... Em um nível, a transformação do poder do estado em poder masculino foi alcançada excluindo mulheres das estruturas estatais. Isso contrastava fortemente com a organização do Estado Yoruba, em que o poder não era determinado pelo gênero (LUGONES, 2008, p. 88)⁴.

³ Trecho original: “Asumir que la sociedad Yoruba incluía el género como un principio de organización social es otro caso de «dominación Occidental sobre la documentación e interpretación del mundo” (LUGONES, 2008, p. 87).

⁴ Trecho original: “Para las mujeres, la colonización fue un proceso dual de inferiorización racial y subordinación de género. Uno de los primeros logros del Estado colonial fue la creación de «mujeres» como categoría. Por lo tanto no

Como Lugones esclarece na citação acima, a colonização fomenta um duplo processo de inferiorização, porque passa pela questão de gênero e raça. A criação da categoria “mulher” é um exemplo dentre as estratégias de dominação. María Lugones apresenta dois processos cruciais na colonização: a imposição de raças com conseqüente inferiorização dos africanos e a inferiorização de anahembras (as fêmeas das sociedades iorubás). Essa última ocorreu de vários modos, desde a exclusão em papéis de liderança como a perda de propriedades em terras e outros espaços econômicos importantes. Semelhante processo de inferiorização é visto, por exemplo, na sessão intitulada “O destino” do capítulo I, entre as páginas 21-26 do romance *Um defeito de cor*, em que é possível a leitura de um denso relato da invasão à casa da Dúrójayíé (vó de Kehinde), bem como a apropriação de bens, a intolerância, a matança de parte de sua família e o abuso sexual. Abaixo segue uma parte desses episódios de inferiorização/desumanização da mulher:

Vimos então cinco homens contornando a Grande Sombra e a minha avó disse que eram guerreiros do rei Adandozan, por causa das marcas que tinham nos rostos. Eu falava iorubá e eve, e eles conversavam em um iorubá um pouco diferente do meu, mas entendi que iam levar as galinhas, em nome do rei. A minha avó não se mexeu, não disse que concordava nem que discordava, e eu e a Taiwo não tiramos os olhos do chão. Os guerreiros já estavam de partida quando um deles se interessou pelo tapete da minha avó e reconheceu alguns símbolos de Dan. Ele tirou o tapete das mãos dela e começou a chamá-la de feiticeira, enquanto outro guerreiro apontava a lança para o desenho da cobra que engole o próprio rabo que havia, mais sugerida do que desenhada, na parede acima da entrada da nossa casa (GONÇALVES, 2013, [2006], p. 21-22).

es sorprendente que para el gobierno colonial haya resultado inimaginable el reconocer a hembras como líderes entre las gentes que colonizaron, incluyendo los Yoruba... A un nivel, la transformación del poder del Estado en poder masculino se logró excluyendo a las mujeres de las estructuras estatales. Esto se mantuvo en un profundo contraste con la organización del Estado Yoruba, en la cual el poder no estaba determinado por el género” (LUGONES, 2008, p. 88).

Devemos considerar que nesse momento da narrativa quem invadiu as terras da Dúrójaiyé e tomou posse dos corpos das mulheres não foram colonizadores estrangeiros, mas nativos, que aceitaram suas ideias colonialistas e tornaram-se também colonizadores. Lugones (2008) diz, à luz de Oyewùmi (1997), que a introdução do sistema de gênero ocidental foi aceita pelos machos (anamachos) iorubás, os quais se tornaram cúmplices, conspiraram para a inferioridade das anahembras – fêmeas (LUGONES, 2008, p. 88). O romance de Ana Maria Gonçalves mostra também a mulher branca reproduzindo a opressão do homem heterossexual e branco. A sinhazinha Ana Felipa violenta uma mulher negra que já havia sido violentada pelo seu marido, sinhô José Carlos:

A sinhá disse que sabia que a criança não tinha culpa e que apenas comentara que a mãe nunca veria o filho, e era isso que ia acontecer. Mandou que os homens segurassem a Verenciana com toda a força, arrancou o lenço da cabeça dela, agarrou firme nos cabelos e enfiou a faca perto de um dos olhos (GONÇALVES, 2013, [2006], p. 106).

Djamila Ribeiro entende que existe um olhar colonizador sobre os corpos, os saberes e as produções das mulheres negras. Relembrando as ideias de Simone de Beauvoir (1980, p. 11-12), ela pontua que a mulher é constituída como o Outro, porque é vista como objeto, é pensada como algo que possui funções, é destituída de humanidade, e é o olhar masculino que coloca a mulher nesse lugar de inferioridade. Isso porque a mulher não é pensada a partir de si, mas em comparação ao homem, como se ela se pusesse se opondo, fosse outro do homem, aquela que não é homem (RIBEIRO, 2017, p. 35). A condição de outro, apresentado por Simone de Beauvoir, é a situação da mulher branca, mas para a mulher negra Grada

Kilomba (2010) apresenta uma situação de inferiorização ainda mais complexa, porque a mulher negra é constituída como o Outro do Outro:

As mulheres negras foram assim postas em vários discursos que deturpam nossa própria realidade: um debate sobre o racismo onde o sujeito é homem negro; um discurso de gênero em que o sujeito é a mulher branca; e um discurso de classe em que a “raça” não tem lugar algum. Nós ocupamos um lugar crítico, em teoria. É por causa dessa falta ideológica, argumenta Heidi Safia Mirza (1997), que a mulher negra habita um espaço vazio, um espaço que sobrepõe às margens da “raça” e do gênero, o chamado “terceiro espaço”. Nós habitamos um tipo de vácuo de apagamento e contradição “sustentado pela polarização do mundo em um lado negro e de outro lado, de mulheres” (Mirza, 1997, p. 4). Nós no meio. Este é, claro, um dilema teórico sério, em que os conceitos de “raça” e gênero se fundem estreitamente em um só. Tais narrativas separatistas mantêm a invisibilidade das mulheres negras nos debates acadêmicos e políticos (KILOMBA, 2010, p. 56, minha tradução)⁵.

As mulheres negras, para Djamila Ribeiro (2017, p. 38-39), “por serem nem brancas e nem homens, ocupam um lugar muito difícil na sociedade” racista “por serem uma espécie de carência dupla, a antítese de branquitude e masculinidade”. Assim, elas têm dificuldade de serem vistas como sujeito:

O *status* das mulheres brancas é oscilante, pois são mulheres, mas são brancas, do mesmo modo, os homens negros, pois são negros, mas são homens. Mulheres negras nessa perspectiva, não são nem brancas e nem homens, e exerceriam a função de Outro do Outro” (RIBEIRO, 2017, p. 39).

⁵ Trecho original: “Black woman have thus been positioned within several discourses that misrepresent our own reality: a debate on racism where the subject is Black male; a gendered discourse where the subject is White female; and a discourse on class where ‘race’ has no place at all. We occupy a very critical place within theory. It is because of this ideological lack, argues Heidi Safia Mirza (1997) that Black woman inhabit an empty space, a space that overlaps the margins of ‘race’ and gender, the so-called ‘third space’. We inhabit a kind of vacuum of erasure and contradiction ‘sustained by the polarization of the world into Blacks on one side and woman on the other’ (Mirza 1997:4). Us in between. This is, of course, a serious theoretical dilemma, in which the concepts of ‘race’ and gender narrowly merge into one. Such separate narratives maintain the invisibility of Black woman in academic and political debates” (KILOMBA, 2010, p. 56).

Portanto, a mulher negra sem a possibilidade dessa oscilação só poderia ser o Outro e nunca a si mesmo. Não se trata de uma afirmativa da existência de hierarquia de inferiorização, mas de entender os processos de opressão.

Ainda sobre a colonização dos corpos das mulheres negras, Lugones (2014), em uma releitura da “missão civilizatória” colonial, afirma que essa funcionava como uma máscara eufemística para acessar, de modo brutal, os corpos por meio de abusos sexuais, controle de reprodução e terror sistemático. Nesse processo de colonização ocorre a redução ativa das pessoas, a desumanização, condições propícias para a classificação das mulheres. Esse processo de sujeitificação é a estratégia de tornar a(o) colonizada(o) menos que ser humano:

Fêmeas eram julgadas do ponto de vista da compreensão normativa como “mulheres”, a inversão humana de homens. Desse ponto de vista, pessoas colonizadas tornaram-se machos e fêmeas. Machos tornaram-se não-humanos-por-não homens, e fêmeas colonizadas tornaram-se não-humanas por não-mulheres. Consequentemente, fêmeas colonizadas nunca foram compreendidas como em falta por não serem como-homens, tendo sido convertidas em viragos. Homens colonizados não eram compreendidos como em falta por não serem como-mulheres. O que tem sido entendido como “feminização” de “homens” colonizados parece mais um gesto de humilhação, atribuindo a eles passividade sexual sob ameaça de estupro. Esta tensão entre hipersexualidade e passividade sexual define um dos domínios da sujeição masculina dos/as colonizados/as (LUGONES, 2014, p. 937).

Patricia Hill Collins também fala dos estereótipos sobre os corpos das mulheres, ou seja, das imagens definidoras e controladoras da condição feminina, as quais têm sido centrais para desumanizar, explorar o trabalho das mulheres negras. A partir das leituras de Cheryl Gilkes (1981), Collins diz que

a assertividade das mulheres negras ao resistirem à opressão multifacetada que vivenciam tem sido uma ameaça constante ao *status quo*. Como punição, mulheres negras têm sido atacadas com uma variedade de imagens externamente definidas, projetadas para controlar seus comportamentos assertivos (COLLINS, 2016, p. 103).

Essa classificação do gênero (mulheres e meninas) ou metáforas projetadas no corpo negro feminino pelos brancos é recorrente em toda a narrativa de *um defeito de cor*. Para ficar em alguns exemplos, elas aparecem como feiticeiras, feias, vadias, brinquedos, selvagens e mercadorias (o homem branco toma posse do corpo negro porque o comprou). Todas essas classificações têm o objetivo de inibir e controlar os projetos assertivos dessas mulheres:

- A classificação objetiva destruir a autoestima da menina negra escravizada, impedir que ela tenha espaço para ser criança:

Assim que viu o que eu estava fazendo, tomou a boneca das minhas mãos e gritou para a Esméria atear fogo naquilo, dizendo que, daquele dia em diante, não queria mais ver minha cara preta e *feia de feiticeira* na frente dela, porque não lhe custava nada mandar arrancar os meus olhos, como tinha feito com a *vadia* da Verenciana (GONÇALVES, 2013 [2006], p. 104, meu grifo).

- O corpo da menina negra existe para servir à menina branca; é apenas um brinquedo para ela:

A sinhazinha me olhou com certo interesse, mas não retribuiu meu sorriso, provavelmente tinha me achado menos interessante e muito mais feia que os outros brinquedos, porque foi isso que a Esméria disse que eu seria para ela, um *brinquedo*, e era como tal que eu deveria agir, ficar quieta e esperar que ela quisesse brincar comigo, do que ela quisesse (GONÇALVES, 2013 [2006], p. 78, meu grifo).

- Para ser aceita na casa branca, a menina precisava se afastar de sua própria origem, de quem ela é, dos seus, os quais eram considerados selvagens. Esse é o início de uma atitude para tentar embranquecer os corpos negros:

De fato, eu já tinha percebido que a nossa vida era melhor mesmo, apesar do pouco contato com os outros, de quem o sinhô José Carlos fazia questão de nos manter afastados.

Segundo a Esméria, era para que não pegássemos de novo os vícios *selvagens* dos pretos, e assim servirmos melhor aos brancos (GONÇALVES, 2013 [2006], p. 81, meu grifo).

- O corpo negro como objeto do homem branco, o corpo negro a serviço do capitalismo, a anulação da subjetividade da mulher negra:

Mas, além disso, da insistência, ele conseguiu ser muito mais vingativo do que eu poderia imaginar, ao entrar no quarto e dizer que *a virgindade das pretas que ele comprava pertencia a ele*, e que não seria um preto sujo qualquer medido a valentão que iria privá-lo desse direito, que este tipo de preto ele bem sabia o tratamento de que era merecedor (GONÇALVES, 2013 [2006], p. 170, meus grifos).

Conceição Evaristo também denuncia esses estereótipos do corpo das mulheres negras, os quais visam controlar sua imagem, e que parecem ser tão fortes, pois desde o Brasil Império, como registrado em *Um defeito de cor*, pairam nos discursos hegemônicos os mesmos predicativos relacionados ao corpo negro: doida, “rabo de ouro” (referência à hipersexualidade da mulher negra), demente, desmiolada etc., como vemos em *Becos da memória*:

– Bons tempos já houve, hein, Cidoca!...

Bonita a mulher, mesmo com aqueles olhos parados e com aquela carapinha de doida! Bonita a mulher! Doida mansa, muito mansa... Diziam as más

línguas e as boas também que Cidinha-Cidoca tinha o “*rabo de ouro*”. Não havia quem o provasse e não se tornasse freguês... Bom que ela estava *doida, demente, desmiolada*. (EVARISTO, 2013, [2006], p. 35-36).

Ao denunciar a vigência desses estereótipos, essas escritoras negras questionam “não apenas o que tem sido dito sobre as mulheres negras, mas também a credibilidade e as intenções daqueles que detêm o poder de definir” (COLLINS, 2016, p. 103-104) as mulheres negras.

Na visão de Lugones, “mulher colonizada” passa a ser uma categoria vazia, porque nenhuma mulher é colonizada, nenhuma fêmea colonizada é mulher, o sistema de poder capitalista mundial tira a sua condição de ser. Portanto, o sistema de gênero não é apenas hierárquico, mas racialmente diferenciado; e a diferenciação nega humanidade e, conseqüentemente, gênero às colonizadas (2014, p. 942).

O feminismo de María Lugones não oferece apenas uma narrativa da opressão às mulheres, mas também permite a compreensão dessa opressão por via das relações de racialização, colonização, exploração capitalista e heterossexualidade (2014, p. 940-941). Desse modo, a descolonização do gênero passa pelas práxis da crítica à opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexual (2014, p. 940). Sem essa consideração, o feminismo é universal. A possibilidade de superar a colonialidade do gênero é chamada por Lugones de “feminismo descolonial” (2014, p. 941). Para Lugones, é tarefa da feminista descolonial ver a diferença colonial e resistir ao hábito epistemológico de apagá-la (2014, p. 948), ou seja, ela pensa que a resistência à colonialidade de gênero perpassa pelo reconhecimento da diferença colonial e por meio de um pensamento de fronteira feminista. O pensamento de fronteira feminista é inspirado no pensamento fronteiriço e como este é uma resposta à diferença colonial. No

entanto, a autora marca que a sua percepção de diferença colonial apresenta aspectos diferentes do de Mignolo:

Frequentemente no trabalho de Mignolo, a diferença colonial é invocada em níveis outros que subjetivo/intersubjetivo. Mas quando ele a utiliza para caracterizar o “pensamento de fronteira”, conforme a interpretação que faz de Anzaldúa, ele a concebe exercitando a diferença colonial. Ao fazer isto, ele entende os lócus de Anzaldúa como fraturado. A leitura que eu quero efetuar vê a colonialidade de gênero e rejeição, resistência e resposta. Se adapta à sua própria negociação sempre de maneira concreta, desde dentro, por assim dizer (LUGONES, 2014, p. 947).

Entender a resistência à colonialidade do gênero passa pela compreensão de como é o sujeito colonizado. O colonizado é pensado por Lugones como aquele que vive em relações múltiplas e habita um lócus fraturado; ele não é apenas imaginado(a) pelo colonizador e a colonialidade, mas sim como um ser que habita “um lócus fraturado construído duplamente, que percebe duplamente, relaciona-se duplamente, onde os “lados” do lócus estão em tensão, e o próprio conflito informa ativamente a subjetividade do ente colonizado em relação múltipla” (LUGONES, 2014, p. 942).

Então, em uma narrativa com perspectiva decolonial, a personagem que resiste à colonialidade do gênero traz elementos de adaptação, rejeição, adoção, desconsideração e integração. É nesse jogo de negociação de identidade que vamos conhecendo as personagens localizadas no espaço da ferida colonial, na diferença colonial. Perceber a “colonialidade é revelar a degradação mesmo que nos dá duas interpretações da vida e um ser interpretado por elas. A única possibilidade de tal ser jaz em habitar plenamente esta fratura, esta ferida, onde o sentido é contraditório, um novo sentido se reserva” (p. 946), o que pode ser enxergado na construção da personagem Kehinde:

Fui aceita somente quando me tornei uma delas, e não apenas no jeito de me vestir, mas também tive que aprender inglês e a me comportar de maneira diferente, guardando uma certa distância, pois não gostavam de muita intimidade. Algumas tinham trabalhado somente para ingleses, mal falando o português, visto que muitas famílias pareciam se revezar na casa que pertencia ao governo deles, onde uma bandeira inglesa estava sempre içada no jardim da frente. Percebi que entendiam o português, mas não gostavam de falar, e aquele era também um jeito de se sentirem superiores (GONÇALVES, 2013 [2006], p. 215).

Kehinde se adapta às exigências do novo espaço colonial, sua principal estratégia era aprender línguas. Aprende o português para permanecer trabalhando nas terras do senhor José Carlos, que de início era um trabalho mais leve, era mais companheira da sinhazinha; e mais adiante, para se livrar da opressão da sinhá Ana Felipa, que a colocou em trabalhos pesados, aprende inglês para permanecer trabalhando como escrava alugada na casa dos ingleses (os Clegg). Embora tivesse nesse processo de integração, Kehinde entra no jogo de rejeitar algumas perspectivas do branco, como a ideia de que ela não poderia usar as línguas dos negros e cultivar as suas entidades. Ela tinha consciência dessa tensão entre a sua sujeitificação e a sua subjetividade. Assim, resistir ao poder colonial para essa personagem passa pela vivência dessa tensão e consciência dela:

A resistência é a tensão entre a sujeitificação (a formação/informação do sujeito) e a subjetividade ativa, aquela noção mínima de agenciamento necessária para que a relação opressão ← → resistência seja uma relação ativa, sem apelação ao sentido de agenciamento máximo do sujeito moderno (LUGONES, 2014, p. 940).

Agora falando mais especificamente sobre a colonialidade do conhecimento, Bell Hooks no artigo “Intelectuais negras” (1995) fala sobre o quanto as mulheres negras foram inferiorizadas por serem imaginadas

numa construção ligada ao corpo e não ao pensar: “mais que qualquer outro grupo de mulher nesta sociedade, as negras têm sido consideradas só corpo sem mente” (1995, p. 469). No contexto de racismo, a mulher negra cuida do outro, não pensa sobre o mundo e nem tem a condição de dizer quem ela é. Nessas circunstâncias, o mundo não é apresentado a ela com todas as suas possibilidades, isso desde a infância. Na conjuntura da infância de Bell Hooks e de tantas outras meninas negras anteriores a ela e na atualidade, a inclinação para o trabalho intelectual pode significar sofrer represálias para reforçar a internalização de um anti-intelectualismo, porque o trabalho mental deve ser secundário aos domésticos:

Para uma criança inteligente nas comunidades negras de classe inferior ou pobres fazer perguntas demais, falar de ideias que diferiam da visão do mundo predominante na comunidade, dizer coisas que os negros adultos relegavam ao reino do indizível era um convite ao castigo e até ao abuso. Ainda se estão por fazer estudos psicanalíticos extensos discutindo o destino de crianças negras talentosas criadas em famílias onde seu brilho não era valorizado, mas as transformavam em monstros perseguidos e castigados (HOOKS, 1995, p. 466).

Bell Hooks (1995) entende que o trabalho intelectual é uma parte importante da luta pelo fim da opressão e para que as mulheres negras possam passar de objetos a sujeitos. Porque a vida intelectual é também um modo de proporcionar humanidade e subjetividade para as mulheres negras, que foram inferiorizadas e relacionadas apenas ao trabalho corporal: “encontrei na vida intelectual um refúgio, um abrigo onde podia experimentar uma sensação de atuar sobre as coisas e com isso construir minha identidade subjetiva” (HOOKS, 1995, p. 466).

A reflexão sobre essas questões é importante porque, para que ocorra a descolonização do conhecimento, é necessário compreender

como o projeto de colonização tem fomentado as identidades sociais e como as identidades das mulheres negras têm sido historicamente silenciadas e desautorizadas. Como diz a filósofa panamenha Linda Martín Alcoff em “Uma epistemologia para a próxima revolução”,

o projeto de decolonização epistemológica (e a mudança da geografia da razão) requer que prestemos atenção à identidade social não simplesmente para mostrar como o colonialismo tem, em alguns casos, criado identidades, mas também para mostrar como têm sido silenciadas e desautorizadas epistemicamente algumas formas de identidade enquanto outras têm sido fortalecidas. Assim, o projeto de decolonização epistemológica presume a importância epistêmica da identidade porque entende que experiências em diferentes localizações são distintas e que a localização importa para o conhecimento (ALCOFF, 2016, p. 136).

Para romper essa subordinação sexista na vida intelectual das mulheres negras, Djamila Ribeiro entende que é “urgente o deslocamento do pensamento hegemônico e a resignificação das identidades, sejam de raça, gênero, classe para que se pudesse construir novos lugares de fala com o objetivo de possibilitar voz e visibilidade” (2017, p. 43), e para possibilitar o reconhecimento de outros saberes e a importância de compreendê-los como localizados. Com isso, a ideia não é apresentar outra epistemologia de “verdade” em substituição à hegemônica, mas propor um convite à reflexão acerca das hierarquias instituídas pelo discurso autorizado.

Essa insurgência é necessária porque a perspectiva do conhecimento “verdadeiro” que tem legitimidade para ser produzido não provém de qualquer lugar:

Quem possui o privilégio social, possui o privilégio epistêmico, uma vez que o modelo valorizado e universal de ciência é branco. A consequência dessa

hierarquização legitimou como superior a explicação epistemológica eurocêntrica conferindo ao pensamento moderno ocidental a exclusividade do que seria conhecimento válido, estruturando-o como dominante e assim inviabilizando outras experiências de conhecimento (RIBEIRO, 2017, p. 25).

Além de determinar onde será produzido, o pensamento moderno ocidental determina quem produz o conhecimento, o que deve ser produzido, as narrativas e interpretações admissíveis, os métodos e formatos, e também as características do que é ciência confiável ou não. E nesse último aspecto, os predicados dados às produções das mulheres negras são quase sempre específicos demais, subjetivos, pessoal, emocional e parcial, portanto, não é ciência confiável, já que uma ciência de qualidade seria universal, objetiva, neutra, racional, imparcial. Nessa visão excludente, as produções diferentes dessa normatização só contam com as experiências e opiniões e a produção universal possui fatos e conhecimento. Como revela Grada Kilomba (2016b, p. 4-5),

epistemologia é, então, a ciência da aquisição de conhecimento, que determina:

1. (os temas) quais temas ou tópicos merecem atenção e quais questões são dignas de serem feitas com o intuito de produzir conhecimento verdadeiro.
2. (os paradigmas) quais narrativas e interpretações podem ser usadas para explicar um fenômeno, isto é, a partir de qual perspectiva o conhecimento verdadeiro pode ser produzido.
3. (os métodos) e quais maneiras e formatos podem ser usados para a produção de conhecimento confiável e verdadeiro...

...Posicionam nossos discursos de volta para as margens como conhecimento 'desviado' e desviante, enquanto discursos brancos permanecem no centro, como norma.

Quando eles falam, é científico, quando nós falamos, não é científico.

Universal / específico;

objetivo / subjetivo;

neutro / pessoal;

racional / emocional;

imparcial / parcial;

Eles têm fatos, nós temos opiniões; eles têm conhecimento; nós, experiências. Nós não estamos lidando aqui com uma “coexistência pacífica de palavras” (Jacques Derrida, *Positions*, University of Chicago Press, Chicago, 1981), mas sim com uma hierarquia violenta que determina quem pode falar (KILOMBA, 2016 b, p. 4-5).

Thomas Bonnici (1998), em “Introdução aos estudos das literaturas pós-coloniais”, apesar de trabalhar com a perspectiva pós-colonial, incorpora aspectos decoloniais ao trazer as discussões de Peterson (1995) sobre o dilema dos países de Terceiro Mundo em que há a dúvida sobre “o que é necessário empreender primeiro: a igualdade feminina ou a luta contra o imperialismo presente na cultura ocidental” (BONNICI, 1998, p. 13). O crítico considera que não é possível “nenhuma libertação cultural sem a libertação feminina” (BONNICI, 1998, p. 14). Nessa perspectiva podemos falar de uma ausência nas considerações de Mignolo (2013), porque ele aborda a urgência da distribuição geopolítica do conhecimento, mas não problematiza com atenção a ausência das mulheres negras na produção do conhecimento, ou seja, o enfoque no gênero e na raça fica comprometido em suas análises.

No entanto, *Um defeito de cor* é uma ficção exemplar para afirmar a ideia de que uma nação não pode ser descolonizada sem a descolonização da mulher negra, pois é apenas quando a protagonista Kehinde se torna uma caminhante das ruas de São Salvador, quando ela recebe uma autorização para tornar-se uma “ganhadeira” com as vendas de *cookies*, que o sonho de ser livre e de libertar os que estão à sua volta se torna uma possibilidade real. A liberdade da protagonista impulsiona as demais libertações: do seu filho Banjokô, do Tico, do Hilário, do Fatumbi, entre outros.

A trama também mostra, como já mencionado nesta sessão, que a mulher negra é duas vezes vitimada pela colonização. Daí a tese de que a descolonização de um povo passa primeiramente pela descolonização da mulher negra. Kehinde carrega uma culpa dupla: a de ter sido violentada sexualmente pelo Sr. José Carlos e a de ter envolvido o seu então noivo em uma situação de violência, a castração e o estupro. Sentindo-se culpada, tenta comprar a alforria do ex-namorado, mas esse se recusa a ser liberto, pois acreditava que o motivo da sua desgraça estava nas ações de Kehinde e não no verdadeiro agressor, o Sr. José Carlos. A culpa é retirada do homem/agressor/colonizador e colocada na mulher/agredida/colonizada. Assim, essa personagem feminina é a figuração de nações que sendo exploradas pelo poder imperial, ainda são acusadas de serem as mentoras de uma desordem e do caos trazido pelo colonialismo.

O caminho para a descolonização é mais longo para a mulher negra, pois além de deixar de ser objeto, ela precisa se afastar da culpa que a persegue. O sentimento de culpa acompanha a protagonista durante toda a narrativa: seja a culpa por não salvar o seu primeiro filho da morte, pela violência sofrida pelo namorado, pela venda do segundo filho, ou ainda por nunca ter conseguido encontrá-lo, para que esse também desfrutasse das riquezas que havia adquirido com o seu trabalho duro.

Assim, efetivamente, a dupla colonização causa a objetificação da mulher pela problemática da classe e da raça, da repetição dos contos de fadas europeus e da legislação falocêntrica apoiada por potências ocidentais (BONNICI, 1998, p. 14). No entanto, nunca faltou a postura de resistência entre as mulheres negras, “entre outras, a mais eficaz estratégia de descolonização feminina concentra-se no uso da linguagem” (BONNICI, 1998, p. 14). A linguagem utilizada por Ana Maria Gonçalves e Conceição Evaristo, como é explicado no capítulo II, apresenta-se como um instrumento descolonizador, porque traz a experiência da mulher negra e estabelece

posicionamento crítico em relação aos estereótipos concernentes às suas figurações e por trazer imagens positivas da mulher negra:

Há uma estreita relação entre os estudos pós-coloniais e o feminismo. Em primeiro lugar, há uma analogia entre patriarcalismo/feminismo e metrópole/colônia e colonizador/colonizado. “Uma mulher da colônia é como uma metáfora da mulher como colônia” (Du Plessis, 1985). Em segundo lugar, se o homem foi colonizado, a mulher, nas sociedades pós-coloniais, foi duplamente colonizada (BONNICI, 1998, p. 13).

Desse modo, não podemos aqui tratar de um projeto de descolonização literária sem falar da mulher negra, da escrita da mulher negra, da presença do mundo feminino negro numa escrita de resistência. O romance de Ana Maria Gonçalves, e também o de Conceição Evaristo, testemunham essa dialética. O objetivo do discurso feminista decolonial é a integração da mulher marginalizada à sociedade.

A literatura afro-brasileira ou todas as literaturas que foram posicionadas à margem das literaturas canônicas precisam dar espaço para a construção de personagens femininas e para a escrita das mulheres, se querem descolonizar suas escritas. O casamento da crítica feminista com a crítica decolonial pode ser o caminho para leituras mais justas desses textos literários.

Em entrevista a *Carta Capital* (2016), Grada Kilomba é perguntada: como é possível descolonizar o pensamento da mulher negra em uma sociedade que ainda não a vê como sujeito? A resposta de Kilomba é que “parte do processo de descolonização é se fazer essas questões... Eu acho que o próprio processo de descolonização é fazer novas questões que nos ajudam a dismantelar o colonialismo” (2016). Trago esse ponto aqui, porque mais do que oferecer respostas, os romances de Ana Maria Gonçalves

e Conceição Evaristo nos estimulam a questionar o sistema colonial de gênero que afasta as mulheres do espaço de produção intelectual, como o fazer literário.

Referências

ALCOFF, Linda Martín. **Uma epistemologia para a próxima Revolução**. *Revista Sociedade e Estado*. Brasília, nº 1, v. 31, 2016, p. 129-143, jan. / abr.

BONNICI, Thomas. **Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais**. *Mimesis*, Bauru, v. 19, n. 1, 1998, p. 7-23.

COLLINS, Patricia Hill. **Aprendendo com a outsider within**: a significação sociológica do pensamento feminista negro. Tradução de Juliana de Castro Galvão. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, jan. /abr, 2016.

DAVIS, Angela. **Mulher, raça e classe**. Tradução Livre. Plataforma Gueto, 2013 [1981].

EVARISTO, Conceição. **Becos da Memória**. Florianópolis: Editora Mulheres, 2013 [2006].

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. 6º ed. Rio de Janeiro: Record, 2013 [2006].

HOOKS, Bell. **Intelectuais negras**. *Revista Estudos Feministas*. v. 3, n. 2, 1995, p. 464-478.

KILOMBA, Grada. **Entrevista concedida Djamila Ribeiro**. In: *Carta Capital*, 2016a. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/2016o-racismo-e-uma-problematica-branca2016-uma-conversa-com-grada-kilomba/>. Acesso em: 09 jan. 2018.

KILOMBA, Grada. **Descolonizando o conhecimento**: uma palestra-performance de (2016b). Transcrita pelo Instituto Goethe. Disponível em: <http://www.goethe.de/mmo/priv/15259710-STANDARD.pdf>. Acesso em: 14 jan. 2018.

KILOMBA, Grada. **Plantation memories: episodes of everyday racismo**. 2ª Ed. Münster: Unrast Verlag, 2010.

LUGONES, María. **Rumo a um feminismo decolonial**. *Estudos Feministas*, 2014. Florianópolis, p. 935-952, set./dez. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>. Acesso 8 dez. 2017.

LUGONES, María. **Colonialidade Y género**. *Tabula Rasa*. Bogotá – Colombia, Julio-Dezembro, 2008. Disponível em: <http://dev.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>. Acesso 8 dez. 2017.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/desenhos globales** – Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento froterizo. Tradución de Juanmari Madariaga, Cristina Veja Solís. Madrid: Akal, 2013 [2000].

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas**. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies**. *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. Codesria Gender Series. Volume 1, Dakar, Codesria, 2004, p. 1-8.

RIBEIRO, Djamila. **O que é: lugar de fala?** Belo Horizonte- MG. Letramento, 2017.

Escravidão e abolicionismo na literatura de autoria feminina no século XIX brasileiro

*Laila Correa e Silva*¹

Escravidão e abolicionismo na literatura de autoria feminina no século XIX brasileiro

Como intróito à problematização suscitada, destaca-se uma ideia geral que permeou a autorrepresentação dos grupos de literatos ou “homens de letras” em fins do século XIX, refletindo-se na historiografia dedicada ao tema, neste e em outros períodos da história nacional: a noção de uma missão, que consistia na literatura entendida como proposta estética e projeto político, colocando-se publicamente como uma síntese dos anseios e interesses comuns da sociedade. O engajamento político dos escritores foi uma condição ética para os “homens de letras”, todos abolicionistas, liberais democráticos e *quase todos* republicanos, que buscavam, por meio da literatura, apontar caminhos para avanços sociais, culturais, políticos e materiais, visando a democratização entendida como ampliação da participação política dos brasileiros na formação e transformação da nação.

Angela Alonso, no campo da sociologia, abordou a chamada “geração de 1870” que congregava nomes díspares que tinham filiações intelectuais e doutrinárias múltiplas tais como: liberalismo, republicanismo, positivismo, abolicionismo e cientificismo, geralmente inspirados por Charles Darwin, Auguste Comte e Herbert Spencer. A contribuição de Alonso para o debate foi a interação entre o desenvolvimento de teorias por esse grupo

¹ Doutoranda em História Social pela Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP. Bolsista pesquisadora, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, FAPESP. lailacorreaesilva@gmail.com.

de intelectuais e as práticas sociais que se configuravam como atuação efetivamente política em fins do século XIX. Além de evidenciar que o processo teórico e científico da década de 1870 não se desenvolveu em separado da política nacional na recepção das ideias europeias importadas, acrescentou que aqui elas foram reelaboradas e adaptadas às necessidades nacionais. A crítica ao imobilismo da Coroa frente aos problemas sociais que abalavam as estruturas do Império seria um fator que congregava esse grupo tão heterogêneo de homens pensantes (ALONSO, 2002). O sociólogo Sérgio Miceli, por sua vez, dedicou-se ao estudo da intelectualidade masculina brasileira no que concerne à relação entre suas origens sociais e suas posições nas estruturas de poder, especialmente no âmbito do Estado, problematizando o sentido dessa relação na chamada República Velha (MICELI, 2001).

Os historiadores da cultura procuraram destrinchar a complexidade da atuação pública e a produção literária dos escritores brasileiros na virada do século XIX. Os jovens boêmios de fins da década de 1880, bem como os escritores da *belle époque* suscitaram estudos historiográficos consagrados que, sob diferentes ângulos, perscrutam a relação estabelecida entre literatura e política. Nicolau Sevcenko redigiu o primeiro e o mais importante estudo desse tipo, explorando a relação dos literatos com a sociedade e a política. O recorte temporal de Sevcenko é amplo: desde 1870 até a segunda década do século XX, com foco sociológico e tipológico dos escritores desse longo período. Trata-se, resumidamente, da caracterização de intelectuais engajados, na segunda metade do século XIX, inserindo-os no fluxo de ideias europeias que no Brasil representavam correntes de pensamento liberais e cientificistas ou evolucionistas (SEVCENKO, 2003, p. 100).

Literatura como missão, segundo a própria definição de seu autor, aborda a “história dos desejos não consumados, dos possíveis não realizados, das ideias não consumidas” (SEVCENKO, 2003, p. 22), de escritores que acabaram ficando à margem dos processos políticos, pois se decepcionaram com a concretização de dois projetos para o Brasil, que teriam malogrado: a Abolição (1888) e a República (1889), sendo esta última o triunfo da mediocridade (SEVCENKO, 2003, p. 88), com inocuidade política, vazio ideológico, corrupção, incapacidade técnica e administrativa. O sentimento de frustração vivenciado por esses intelectuais engajados permeia todo o estudo de Sevcenko, e os “homens de letras” que se acreditavam líderes e condutores dos tempos modernos da nação, “transformaram-se em personagens socialmente inúteis” (SEVCENKO, 2003, p. 86), num contexto de mediocridade intelectual e promessas não cumpridas de democratização.

Nicolau Sevcenko, o historiador Jeffrey Needell, em *Belle époque tropical: Sociedade e cultura de elite no Rio de Janeiro na virada do século* e o crítico literário Roberto Ventura, em *Estilo Tropical: História Cultural e polêmicas literárias no Brasil (1870-1914)*, cada um desenvolveu uma análise sobre a história do apogeu e decadência da “geração de 1870” e seus desdobramentos na cultura nacional de início do século XX para o desenvolvimento da República brasileira em sua busca por modernização e alinhamento cultural com os parâmetros europeus vigentes. Contudo, nenhum desses trabalhos mencionou a atuação literária de mulheres, escritoras atuantes e profícuas, apesar de todos os três trabalhos supracitados terem abordando um número considerável de escritores com perfis sociais muito distintos e envolvidos em polêmicas literárias e políticas que demonstraram a riqueza e a complexidade das letras nacionais no entresséculos.

No campo mais específico da história social, o estudo do historiador inglês E. P. Thompson sobre a ligação direta entre a produção literária e a orientação ou atuação política dos escritores, no caso, românticos da Inglaterra no final do século XVIII, suscita mais reflexões sobre os intercâmbios entre literatura e atuação política. Segundo o historiador marxista, a crítica literária inglesa tinha como tendência geral estudar os escritos de Wordsworth e Coleridge sob o prisma do *desencanto político*, “como se, à medida que cada área das crenças políticas de Wordsworth sofria o desencantamento, essa área ficava disponível para a sensibilidade poética” (THOMPSON, 2002, p. 51-52). Mas, a argumentação de Thompson segue um caminho totalmente oposto daquele: o poeta e o homem politicamente engajado andam juntos. Seria justamente no período de conflito, ao longo do caminho entre a apostasia e o desencanto, no impulso criativo que surge no cerne do conflito, na “tensão entre uma aspiração ilimitada- por liberdade, razão, *égallité*, perfectibilidade- e uma realidade peculiarmente agressiva e incorrigível”, que a criação literária pode ser percebida em todo o seu potencial político e reformulador da sociedade (THOMPSON, 2002, p. 56). Wordsworth e Coleridge, em fins do século XVIII, teriam sido arrebatados por contradições reais e ideais, pois eram defensores da Revolução Francesa e ficaram “enojados” com o curso que ela tomou. Do ponto de vista cultural, romperam “com a cultura tradicional e ficaram horrorizados com algumas características da nova. Desejavam abraçar a causa do povo e receavam que a multidão pudesse se voltar para homens de seu tipo, em primeiro lugar” (THOMPSON, 2002, p. 56).

A partir da análise de Thompson, o conflito entre o projeto ou a concepção teórica sobre o papel e a atuação política do literato ganham novos matizes, ainda que seu estudo não tenha abordado as literatas inglesas, mulheres que se inseriam cada vez mais na escrita de romances, como

demonstra Cheryl Turner ao mapear a trajetória e a publicação de romancistas profissionais, escritoras britânicas entre os anos de 1696 e 1796 (TUNER, 1994). Thompson, tampouco, explorou, por exemplo, a importância de tratados sobre a situação social feminina, como por exemplo, o importante escrito de Mary Wollstonecraft, *Reivindicação dos direitos da mulher* (1832) (WOLLSTONECRAFT, 2016), que incluiu a questão da desigualdade feminina no centro de debate iluminista sobre cidadania e conquista de direitos, dialogando diretamente e criticamente com o filósofo Jean-Jacques Rousseau.

Wollstonecraft influenciou escritoras do século XIX, na Europa e nas Américas e para restringir ao nosso interesse imediato, no Brasil, há de se notar a grande inspiração de *Reivindicação dos direitos da mulher* na escrita de Dionísia Gonçalves Pinto [Nísia Floresta Brasileira Augusta] (1810-1885), sobretudo em *Direitos das Mulheres e injustiça dos homens* (1832) (FLORESTA, 1839). Mostra-se essencial ressaltar que Nísia Floresta é uma personalidade feminina do mundo das letras que atingiu notoriedade nos estudos sobre gênero, como uma voz fundamental para se pensar na atuação feminina na educação, na crítica à escravidão, na República e na emancipação da mulher no Brasil.²

Os estudos do campo da história social dedicados ao Brasil do século XIX não versaram, até o momento, sobre escritoras e suas atuações literárias e políticas em fins do século XIX brasileiro, apesar de, frequentemente, terem se dedicado ao estudo de grupos de escritores brasileiros atuantes na imprensa carioca no mesmo período, revelando novas facetas da participação e do engajamento político do mundo das letras por meio da

2 Exemplos disto estão em: MATTHEWS, Charlotte Hammond. **Gender, Race and Patriotism in the Works of Nísia Floresta**. Woodbridge; Tamesis, 2012 e MAIA, Ludmila de Souza. **Viajantes de saias: gênero, literatura e viagem em Adèle Toussaint-Samson e Nísia Floresta (Europa e Brasil, século XIX)**. Doutorado em História Social: Campinas, SP: UNICAMP/IFCH, 2016.

imprensa, principalmente com a publicação de crônicas em jornais de grande circulação, gênero literário muito utilizado como documento histórico complexo, pois aborda os assuntos do cotidiano mais próximo dos leitores contemporâneos, revelando relações mais diretas entre o envolvimento da escrita e processos políticos e sociais (CHALHOUB; NEVES, 2005, p. 14).

O livro de Leonardo Pereira, *O carnaval das Letras: literatura e folia no Rio de Janeiro do século XIX*, (PEREIRA, 2004) é um exemplo ideal da forma pela qual a história social tem abordado o período de fins do século XIX e a inserção de literatos nas discussões relacionadas aos novos rumos da nação após a Abolição e a proclamação da República, ou seja, destacando uma “nova geração” de romancistas e poetas que também atuavam na imprensa carioca e “tentavam nesse período ganhar sua posição no firmamento da literatura brasileira” (PEREIRA, 2004, p. 30).

Ana Flávia Magalhães Pinto, por seu turno, abordou o grupo de literatos negros, composto por Ferreira de Menezes, Luiz Gama, Machado de Assis, José do Patrocínio, Ignácio de Araújo Lima, Arthur Carlos, Theophilo Dias de Castro, e outros homens negros, livres e letrados que atuavam de forma destacada no âmbito cultural e político em São Paulo e no Rio de Janeiro, os quais tinham projetos individuais e pretendiam conquistar espaços no debate público sobre os rumos do país, atuando também na defesa da cidadania de pessoas negras livres, libertas e escravizadas, por meio de jornais diários, abolicionistas, negros e literários, como estratégia para a criação de mecanismos e instrumentos de resistência, confronto e diálogo (PINTO, 2018). A importância ímpar de *Escritos de Liberdade: literatos negros, racismo e cidadania no Brasil oitocentista* se revela não apenas em virtude da inscrição dos nomes de literatos e pensadores negros no contexto da literatura nacional de fins do século XIX, a qual refletia e

debatia sobre os novos rumos políticos, culturais e sociais que propiciariam o ingresso do Brasil no Panteão das nações civilizadas; mas como homens negros, “livres de cor” pronunciaram-se sobre os limites da liberdade e da cidadania e buscaram superar percalços impostos pelo racismo e pela exclusão social, experiências que, em diferentes graus, também afetaram mulheres de letras de diferentes partes do país e de diferentes origens sociais.

Nossa interpelação, para além de questionar a ausência das mulheres na maioria dos estudos dedicados à análise da relação entre literatura e atuação política, especialmente a crítica à escravidão e o engajamento abolicionista, se dá no sentido de suscitar um debate sobre a profunda experiência de marginalidade, - diante de anseios e projetos políticos forjados pela literatura nacional, vivenciada pelas escritoras brasileiras, que além de terem utilizado a literatura e a escrita jornalística como forma de manifestação política, experimentaram a interdição e a exclusão em várias esferas da sociedade de forma muito violenta.

Evidentemente, o estudo de Ana Flávia Magalhães Pinto, ao enveredar pelo racismo, problema que ainda hoje assola a população brasileira, assim como a desigualdade entre homens e mulheres, aponta aspectos extremamente relevantes que em geral não figuram nos estudos supracitados, avançando no estudo mais completo das relações e intersecções entre raça, gênero e classe no Brasil do século XIX.

A constatação de uma das mais destacadas pesquisadoras sobre imprensa feminista no século XIX brasileiro, Zahidé Lupinacci Muzart, atribui maior sentido à interpretação que propomos, ao mencionar o esquecimento de determinadas escritoras e o papel da crítica contemporânea a elas, Muzart ressalta o caráter político desse esquecimento e dessa marginalidade. Assim, as literatas do século XIX não foram excluídas e

esquecidas somente por terem sido mulheres, mas, e, sobretudo, por terem sido feministas, atuantes e críticas às desigualdades de gênero, classe e raça, e os exemplos citados por Muzart são Josephina Álvares de Azevedo, Ana Aurora do Amaral Lisboa, Ildefonsa Laura César e Maria Firmina dos Reis, esta escritora negra e maranhense que com a obra *Úrsula* de 1859 teria sido a primeira escritora negra brasileira. Como contraponto, a autora dá um exemplo marcante, contemporâneo às escritoras acima citadas, Júlia Lopes de Almeida (MUZART, 2013, p. 3).

Mostra-se inegável que a experiência de frustração e de serem classificadas como “personagens socialmente inúteis” foram constantes desde o primeiro momento em que a mulheres iniciaram suas atividades no mundo da escrita; ainda assim, ousaram fazê-lo e romperam com estereótipos, construindo espaços de sociabilidade e trocas de ideias em busca de direitos e reconhecimento e não se sujeitaram ao arrebatamento diante das frustrações com os rumos políticos desfavoráveis e o acirramento das interdições para a participação feminina em várias esferas da vida pública. Muito além de uma decepção com a Abolição e a República, dois marcos sociais e políticos desejados que, de fato, frustraram as expectativas de várias escritoras, as experiências das mulheres de letras alcançaram níveis sociais, culturais e políticos de extremos de marginalidade.

Portanto, estabelecer um panorama, ainda que breve, de algumas obras de autoria feminina que se pronunciaram criticamente sobre o tema da escravidão mostra-se urgente, necessário e constitui um problema historiográfico com o qual temos de lidar.

1. A atuação política pelas letras: a crítica ao sistema escravista

A atuação das literatas na crítica ao sistema escravista tem sido frequentemente pontuada pela historiografia em autoras dos Estados Unidos ou da Europa, como no caso da célebre norte-americana Harriet B. Stowe

(1811-1896) autora de *A cabana do Pai Tomás* (1851-1852), publicada pela primeira vez em folhetins na revista abolicionista *The National Era*.

No clássico e pioneiro estudo de June Hahner (HAHNER, 1981), a historiadora estadunidense considera o feminismo nascente no século XIX brasileiro como um fenômeno de impacto social muito mais tímido do que outros ocorridos nos Estados Unidos ou na Europa. No que tange às relações entre feminismo e abolicionismo, Hahner afirma que:

Embora algumas brasileiras tenham ajudado a campanha abolicionista, permaneceram em posições secundárias e auxiliares, e suas contribuições mostraram-se bem menos significativas que as de suas irmãs norte-americanas (HAHNER, 1981, P. 49).

Ainda assim, a historiadora citou sociedades abolicionistas fundadas por mulheres brasileiras, tais como a Sociedade da Libertação (Rio de Janeiro, 27/03/1870), a Sociedade Redemptora (São Paulo, 10/07/1870), esta inspirada por Martim Francisco e a Ave Libertas (Recife, 20/04/1884). O que nos convida à reflexão sobre o significado historiográfico e político subjacente à comparação entre diferentes contextos sociais, como Estados Unidos e Brasil, com o intuito de estabelecer uma classificação do impacto e importância do movimento feminista no período. Pretendemos, ao contrário, estabelecer algumas linhas gerais de influências literárias e conexões entre os movimentos no Brasil, na América do Norte e na Europa, buscando compreender a amplitude do feminismo nascente do século XIX, suas relações e sua crítica contundente à escravidão.

A ligação entre abolicionismo e feminismo pode ser encontrada na obra da escritora britânica Mary Wollstonecraft (1759-1797), autora do clássico feminista *Reivindicação dos direitos da mulher* (1792) e era ativista do movimento abolicionista inglês (WOLLSTONECRAFT, 2016, p.8).

Wollstonecraft teria influenciado Nísia Floresta, autora do *Opúsculo Humanitário* (1853-1854), que expôs temas como a educação, a emancipação das mulheres e a conquista de direitos e não deixou de mencionar as mazelas sociais causadas pela escravidão, além de citar a importância de *A cabana do Pai Tomás* que, segundo a escritora, deveria ter algumas de suas páginas decoradas pelas crianças:

(...) a fim de podermos guardar a consoladora esperança de que as gerações futuras farão apagar, nos que lerem um dia a nossa história, a impressão dolorosa dos crimes cometidos pelas gerações presentes sobre a mísera raça africana (FLORESTA, 1989, p. 42).

A maranhense Maria Firmina dos Reis (1822-1917) destacou-se com a publicação do romance *Úrsula* (1859), que apresenta a escravidão como instituição torpe, irracional e opressora. O enredo inicia-se com o acidente de Tancredo, jovem de posses que é salvo por Túlio, escravizado que servia Úrsula, a donzela da trama, e sua mãe, uma mulher doente, viúva e inválida. Os dois homens travam amizade e Tancredo compra a liberdade de Túlio, como reconhecimento de sua ação honrosa, conferindo ao rapaz a possibilidade de experimentar outra forma de vida, já que Tancredo havia nascido em cativeiro.

O escravismo foi caracterizado por Firmina não apenas como a violência contra escravizados, homens e mulheres, mas, também, contra mulheres livres que se encontravam em situação de dependência em relação ao homem, senhor e proprietário de escravizados, o que é justamente o caso da personagem principal, a moça Úrsula, e sua mãe: duas mulheres brancas, livres e pobres, controladas e oprimidas violentamente por um cruel proprietário de escravizados, o comendador B.

Um dos pontos de maior destaque em *Úrsula* é o testemunho da escravizada Suzana, propriedade do comendador B., relatando

detalhadamente sua captura em terras africanas, a separação da família, da filha e da comunidade à qual pertencia como mulher livre, esposa e mãe, sendo este último aspecto, a maternidade escrava, recorrente na obra de Firmina (aparece novamente no conto “A escrava” de 1887) e de outras escritoras, como será mencionado neste texto.

Sidney Chalhoub aponta que, “a representação literária da violência contra as mães escravas acontece no contexto mais amplo do tema da violência senhorial contra as mulheres negras”, as quais são ameaçadas pela violação sexual por parte de seus senhores (CHALHOUB, 2018), algo que ocorreu com a mãe de Túlio, outra personagem escravizada de *Úrsula*, e foi explorado por narrativas posteriores, por exemplo, os contos “Virginíus” (1864) e “Mariana” (1871), ambos de Machado de Assis e o romance *A escrava Isaura* (1876) de Bernardo Guimarães.

O protagonismo e a voz da escravizada em *Úrsula* ficaram sob a responsabilidade da personagem Suzana, que oferta à leitora e ao leitor do romance um relato da travessia no navio tumbeiro e os horrores da doença, morte e solidão, algo que não encontramos em outras narrativas do período:

Meteram-me a mim e a mais trezentos companheiros (...) no estreito e infecto porão de um navio. Trinta dias de cruéis tormentos (...) Para caber a mercadoria humana no porão fomos amarrados em pé e para que não houvesse receio de revolta, acorrentados como os animais ferozes das nossas matas, que se levam para o recreio dos potentados da Europa. Davam-nos a água imunda, podre (...) e a comida má e ainda mais porca (...) vimos morrer ao nosso lado muitos companheiros à falta de ar, de alimento e de água (...) (REIS, 2004, p. 117)

Suzana descreve motins no navio, a chegada ao Brasil, os castigos e os instrumentos de tortura utilizados contra os escravizados. A dimensão

histórica da experiência da diáspora presente na trajetória de mãe Suzana se assemelha ao testemunho e, desse modo, a personagem de *Úrsula* se torna um sujeito de rememoração, como argumentou Eduardo de Assis Duarte, salientando as semelhanças entre o testemunho de Suzana e as memórias de ex-escravizados publicadas nos Estados Unidos ainda no século XIX, (DUARTE, 2017) as quais podem ser encontradas no projeto “North American Slave Narratives”³ que contempla, inclusive, um número considerável de autoras, mulheres que narraram suas experiências como escravizadas e as registraram por escrito.

Já o conto “A escrava” (1887), outra obra da ilustre maranhense, foi publicado no ápice da campanha abolicionista brasileira e veiculado pela *Revista Maranhense*. A obra apresenta o relato de uma mulher envelhecida e escravizada, chamada Joana, que durante a fuga de um feitor que pretendia aprisioná-la, encontra abrigo na casa de uma senhora abolicionista, que a defendeu e a acolheu, intervindo para a obtenção da liberdade de Joana Assis Duarte afirma: “as pretas velhas” de Firmina “carregam a literatura oitocentista de uma historicidade que soa subversiva frente aos estereótipos do bom senhor e do escravo contente”,(DUARTE, 2016, p. 53-54) apontando assim a dedicação da escritora à temática da escravidão, especialmente, à condição das mulheres escravizadas e envelhecidas, as quais apresentavam os exemplos mais extremos da exploração e da mesquinhez do sistema escravocrata.

Retornando à *Úrsula* e ao testemunho da personagem Susana, podemos interpretá-lo, ainda, no contexto político do Segundo Reinado que acabava de aprovar a chamada Lei Eusébio de Queirós (04 de setembro de 1850), proibindo a entrada de escravizados no Brasil e abolindo o tráfico interatlântico (CHALHOUB, 2012). Assim, as cores vivas da narrativa do

3 North American Slave Narratives. Disponível em <https://docsouth.unc.edu/neh/>. Acessado em 21/01/2019.

sofrimento da travessia em um navio negreiro trariam às leitoras e aos leitores da época aspectos essenciais dos absurdos do tráfico, sensibilizando opiniões.

Suzana resolveu fazer tal relato para Túlio, jovem escravizado que havia acabado de obter a alforria e, portanto, acreditava piamente em sua liberdade plena a partir de então. A velha Suzana alertou Túlio “Liberdade, liberdade... ah! Eu a gozei na minha mocidade” (REIS, 2004, p. 115), demonstrando os possíveis significados da liberdade e os limites dela numa sociedade escravista que mesmo ao conceder a alforria para alguns não garantia o pleno exercício dela, pois Túlio, ao final da trama, acaba sucumbindo pela violência de seu ex-senhor, assim como Suzana, que nunca havia deixado a sua condição de escravizada e, tampouco, visava a alforria, pois compreendeu a impossibilidade de retornar às roças abundantes de amendoim, milho e inhame de sua terra natal africana. Nesse sentido, a percepção de Maria Firmina dos Reis em relação aos limites da liberdade dos ex-escravizados e ex-escravizadas mostra-se extremamente crítica e perspicaz, lançando luz os significados dessa liberdade numa sociedade escravista (CHALHOUB, 2016). Ainda que limitada, a liberdade adquire um significado poético e subversivo, pois por meio da integridade moral das personagens escravizadas de Maria Firmina dos Reis, a escritora demonstra que a mente não poderia ser escravizada, mesmo que o corpo estivesse submetido às leis arbitrárias e imorais do cativo.

Nísia Floresta havia realizado uma crítica similar àquela feita por Maria Firmina. Em “Páginas de uma vida obscura” (1855), que circulou como folhetim no jornal *O Brasil Ilustrado*, Floresta narra a história de um escravizado capturado ainda criança em África e seus atos de heroísmo e trabalho exaustivo em terras brasileiras, até sua morte. Segundo Constância Lima Duarte:

Pode-se perceber no texto as primeiras manifestações do pensamento de Nísia Floresta no que diz respeito ao sistema escravocrata. Ela enaltece as qualidades do homem negro, defende com ênfase um tratamento humanitário por parte dos senhores de escravos, e se revela sinceramente condoída com o sofrimento do outro. Alguns anos mais tarde, por volta de 1870, a autora vai defender apaixonadamente a abolição (DUARTE, 2010, p. 13-14).

No teatro, a dramaturga Maria Angélica Ribeiro (1829-1880) obteve notoriedade com peças teatrais publicadas e encenadas no Rio de Janeiro. Com a temática da escravidão, Maria Ribeiro escreveu *Cancros Sociais*, drama de cinco atos encenado em maio de 1865 no Ginásio Dramático e publicada no ano seguinte, com imenso sucesso de público e “sendo alvo de muitas críticas favoráveis em jornais como *Diário do Rio de Janeiro*, *Correio Mercantil* e *Jornal do Commercio*” o drama teve oito récitas em maio, “além de outras nos meses seguintes” (SOUTO-MAIOR, 2000, p. 317).

A temática de *Cancros Sociais* aproxima-se muito da peça, mais conhecida atualmente, de José de Alencar, *Mãe* (1860). Ambas abordaram um “caso extremo” do filho tornar-se proprietário da própria mãe, revelando algo que, segundo Robert Slenes, não era comum, mas, “ilumina a norma ao revelar processos sociais cotidianos”, tais como os abusos sexuais de senhores contra suas escravizadas (SLENES, 1997, p. 234). Os enredos das duas peças, por outro lado, distinguem-se pelos desfechos: em Alencar a mãe Joana comete suicídio para que o filho não conviva com a mácula de sua origem e, na peça de Maria Ribeiro, a mãe Marta e o filho Eugênio terminam juntos, pois Marta ousa confrontar o próprio filho e luta pelo reconhecimento do seu lugar de mãe, obtendo sua liberdade.

A escravidão nos palcos cariocas não foi objeto apenas da pena de Alencar⁴ e Ribeiro, tendo servido de inspiração para o teatro e a luta abolicionista nos palcos cariocas em enredos atualmente pouco conhecidos, porém importantes para os debates e embates abolicionistas da época.⁵ Ainda assim, as menções atuais ao teatro brasileiro do século XIX não listam nomes de dramaturgas,⁶ que realizaram trabalhos de suma importância, a começar pelas peças antiescravistas de Maria Ribeiro, passando por nomes como a feminista Josephina Álvares de Azevedo (1851-1913) e notável romancista, contista e dramaturga Júlia Lopes de Almeida (1862-1934).⁷

Na poesia o tema da escravidão despontou com Narcisa Amália (1852-1924), considerada a primeira mulher a exercer a escrita como profissão no Brasil. Ela publicou o seu primeiro e único livro de poesias em 1872, pela Editora Garnier, com 44 poemas, causando impacto extremamente positivo⁸ e chamando a atenção do então crítico literário Machado de Assis, que a considerou singular entre as escritoras contemporâneas em resenha para a revista *Semana Illustrada* (FAEDRICH, 2017, p. 157).

Os poemas de Narcisa Amália destacam-se, pois denunciam as injustiças, pelas leis e pela política, que conferiam respaldo e sustentavam o sistema escravista. Na interpretação de Antonio Candido, (TELLES, 2012, p. 300) a poeta pertencia à terceira geração dos românticos da década de

4 Além de *Mãe*, o autor escreveu outra peça sobre o tema, *O demônio familiar*, em 1857.

5 Para maiores detalhes: ALONSO, Angela. "A teatralização da política: a propaganda abolicionista. *Tempo Social*. Vol. 4, n. 2, São Paulo, 2012 e SILVA, Sílvia Cristina Martins de Sousa e. **As noites do Ginásio: teatro e tensões culturais na Corte** (1832-1868). Campinas, SP: Editora da Unicamp/ IFCH/CECULT, 2002.

6 Para uma análise da contribuição feminina na dramaturgia nacional ver SOUTO-MAIOR, Valéria Andrade. **Entre/ Linhas e Máscaras: a formação da dramaturgia de autoria feminina no Brasil do século XIX**. Tese (doutorado em Letras). Universidade Federal da Paraíba, 2001.

7 Júlia Lopes de Almeida, a propósito, escreveu o romance de cunho abolicionista *A família Medeiros* (1892), ambientado no interior paulista nos anos finais do escravismo e tendo como personagem principal a abolicionista Eva, jovem que desafia o próprio tio, um escravista ferrenho.

8 Embora os elogios não tenham sido unânimes, tampouco isentos de dubiedade, como argumenta TELLES, Norma. **Encantações: escritoras e imaginação literária no Brasil, século XIX**. São Paulo: Intermeios, 2012, p. 302 ss.

1860, que apresentaram novas temáticas baseadas na poesia política e humanista, em suma, “a abolição então já não era um tema retórico, mas ponto central das preocupações e eventos como a guerra do Paraguai exacerbaram ainda mais os ânimos, estimulando sentimentos cívicos” (TELLES, 2012, p. 300).

No poema “O africano e o poeta”, em diálogo explícito com Castro Alves, o eu lírico declara que o poeta talvez seja o único a sentir, escutar, ver e até mesmo “ser” como o escravizado, na medida em que ele poderia compreender todas as dores pelas quais os escravizados passavam, defendendo, portanto, a ideia de empatia e engajamento político da literatura. Mesmo que possamos interpretar a retórica de Narcisca Amália como “exagerada”, na medida em que apesar de ser capaz de exercer uma empatia tão profunda, o poeta (ou a poeta) nunca será efetivamente como o escravizado, ou seja, nunca estará na situação de cativo, há um forte significado político que não se perde diante da retórica, coadunando-se com o esforço demonstrado por outros poetas como o já mencionado Castro Alves.

Todavia, o significado de “ser” como o escravizado pode ter dimensões mais profundas quando escrito pela pena feminina. A importante feminista e redatora-chefe do periódico *A Família* (São Paulo, Rio de Janeiro, 1888-1897), Josephina Álvares de Azevedo (1851-1913), declarou depositar uma confiança considerável no poder da imprensa enquanto instrumento de conscientização da população no que dizia respeito à “grande iniquidade secular - a escravidão da mulher”, (*A FAMÍLIA*, 1888) sendo a metáfora da escravidão feminina recorrentemente adotada por feministas em diferentes momentos e países, como argumenta Jill Lepore, ao investigar a formação do movimento feminista norte-americano da segunda metade do século XIX e início do século XX, “retratar mulheres como acorrentadas e escravizadas, à época, era recorrente na literatura feminista, um resultado da aliança do século XIX entre os movimentos sufragista e

abolicionista”. Neste sentido, a descrição literária de uma feminista, dada pela escritora Charlotte Perkins Gilman, exemplifica a metáfora política e literária: “lá vem ela, fugindo da prisão e descendo do pedestal; sem correntes” (LEPORE, 2017, p. 131).

O servilismo feminino se manifestava pela relação desigual solidificada no casamento; este foi tema recorrente de contos, romances e artigos escritos pela pena feminina do século XIX. No jornal feminista *A Família* o casamento foi criticado por várias colaboradoras, que expuseram os direitos arbitrários do marido sobre a esposa. Destaca-se uma série de conferências traduzidas por Josephina Azevedo, que trouxeram os argumentos lúcidos da francesa Mme Olympia Edouard em “Anomalias no Casamento”, (*A FAMÍLIA*, 1890) enumerando os direitos do marido sobre a esposa nas ditas sociedades civilizadas: forçar a mulher a expatriar-se; impedi-la de visitar a família; obrigá-la a frequentar a sociedade ou condená-la à absoluta reclusão; não deixá-la sair só; vigiá-la dia e noite e impedi-la de ter um gabinete inviolável e de receber cartas que o marido não examine.⁹

Além disso, é claro, existiam os direitos legais garantidos ao marido que, dentre outras coisas, poderia trair a esposa, espancá-la ou mesmo matá-la caso suspeitasse de sua infidelidade.¹⁰ Ironicamente, a “seção alegre” d’*A Família*, com suas pequenas anedotas em tom de troça, publicou o diálogo entre uma mulher e um policial: “- De que pretextos se serve seu marido para lhe bater?” Perguntaram-lhe no interrogatório: “- Não se serve de pretextos, responde a mulher a chorar, serve-se de um cabo de vassoura com que me moeu os ossos” (*A FAMÍLIA*, 1889).

9 Este último ponto também está presente no ensaio de Virginia Woolf, *Um teto todo seu* (1929), que conclui afirmando a necessidade da mulher, escritora, ter um quarto privado, trancado e uma renda para si; apenas assim ela teria os meios propícios para o desenvolvimento intelectual.

10 Os casos de uxoricídio, ou crimes passionais, no Brasil de fins do século XIX e início do XX são temas de estudos historiográficos consolidados. Para um balanço teórico sobre o assunto ver: ENGEL (2000).

No Brasil, a incapacidade civil da mulher casada no século XIX, inscrita na lei e nos costumes, destinava à mulher o papel de ente infantilizado, submisso e completamente depende do marido: assim formava-se a base do poder patriarcal, exercido sobre mulheres de diferentes classes sociais. Mesmo no caso de uma mulher com posses, pertencente à classe social abastada, o acesso ao dinheiro, aos bens móveis e imóveis, bem como o direito de fazer o que desejasse com seus recursos, era vetado. Um exemplo disso foi explorado por Mariana Armond Dias Paes ao investigar a concessão de alforrias por mulheres casadas. A pesquisa apontou que no caso de mulheres casadas, ou mesmo judicialmente separadas, existiram muitas situações nas quais o poder e curadoria para administrar os bens do casal dependiam da “autorização e consentimento expresso do ‘chefe da sociedade conjugal’” (PAES, 2014).

Nas províncias do Norte do Império, atual Nordeste, havia grande agitação abolicionista organizada por mulheres que também se dedicavam à escrita. Como destaca a pesquisa realizada na área dos estudos de Letras e de Literatura de autoria feminina, englobando o Norte e Nordeste do país no século XIX, reunindo documentos referentes à atuação das mulheres pela abolição, percebeu-se que o movimento:

(...) se confunde com o combate do feminismo emergente, posiciona-se pelo progresso, em favor da República e contra a monarquia. Presente que este combate é parte de uma luta maior, a da construção da democracia que, naquele momento, se processava nos principais países do Ocidente.

As mulheres vêem nos negros as vítimas de um sistema político injusto, da falta de cristianismo e humanidade. Mas reconhecem igualmente neles os irmãos oprimidos aos quais se tirou a liberdade, essa liberdade da qual elas próprias são sob muitos aspectos privadas (FERREIRA, 1999, p. 13).

Como ocorreu, então, a ação das mulheres das províncias do Norte, a partir da segunda metade do século XIX? Segundo Luzilá Gonçalves Ferreira, se tratava de uma ação multifacetada que ocorreu pela imprensa, ligada à luta feminina pela palavra, em discursos e conferências realizados em reuniões públicas, com panfletos, poemas, artigos de jornais e romances. Também ocorreu em escala privada, nos sítios, fazendas, nas casas-grandes dos engenhos, nos testamentos e nas cartas de alforria concedidas aos escravizados mais dedicados, fato que, acrescentaríamos, não estava restrito ao Norte do país, como demonstrou Armond Dias.

Gonçalves Ferreira argumenta que tais dados apontam para um embate direto “congraçando várias classes de mulheres nas grandes cidades ou nas capitais, onde os meios de comunicação - a existência de uma imprensa diária e atuante - agiam de modo eficaz sobre corações e mentes” (XAVIER, 2012, p. 16).

O gênero destaca-se como conceito de análise em diferentes instâncias dos estudos sobre a escravidão no Brasil e alhures, trazendo para o centro do debate temas como a maternidade escrava e as estratégias adotadas pelas mulheres com a finalidade de resistir e obter a liberdade (COWLING, 2017). Assim, nossa hipótese, ao nos debruçarmos sobre a literatura de autoria feminina no século XIX brasileiro, consiste em notar como esses temas mais específicos foram trabalhados pela pena feminina e como as narrativas de escritoras poderiam se diferenciar das narrativas de escritores, no mesmo período. Assim, poderemos pensar numa lógica de ação política e crítica à escravidão presente não apenas na imprensa feminista das províncias do Norte; mas, sim, disseminada por outras regiões do Brasil, acompanhando os diálogos e interlocuções estabelecidas pelas escritoras.

Giovana Xavier (2012) abordou a representação de mulheres escravizadas na ficção do Rio de Janeiro do século XIX, citando as obras de

Machado de Assis, José de Alencar, Aluísio Azevedo, Gonçalves Crespo, Bernardo de Guimarães e Joaquim Manuel de Macedo. Segundo a historiadora, apesar do corpo da mulher negra ter sido uma presença constante nas narrativas de médicos, juristas e policiais, “é a ficção do século XIX (...) o lugar privilegiado para o estudo de uma série de imagens produzidas durante a escravidão”. Essas imagens teriam sido utilizadas pelos escritores como “metáfora da patologia, da corrupção e do primitivismo” (XAVIER, 2012, p. 67). O corpo feminino negro seria associado ao doente e nocivo à saúde de uma nação em construção; por exemplo, traços físicos classificados como “anormais” relacionavam-se ao caráter duvidoso como um estigma da mulher negra escravizada. Desse modo, criou-se uma tipologia literária: bela mulata, crioula feia, escrava fiel, preta resignada, mucama sapeca e mestiça virtuosa. Cada um dos escritores acima mencionados criou personagens segundo essa tipologia literária e nossa sugestão consiste justamente em verificar como as personagens escravizadas da maioria das narrativas escritas por mulheres conseguiram fugir, em alguma medida, das metáforas recorrentes em sua época. Isso pode ser verificado por meio dos escritos e do engajamento político dessas mulheres que exerceram por meio das letras um trabalho de combate político e cultural de grande importância.

2. As interlocuções entre escritoras abolicionistas

Um dos primeiros resultados obtidos na pesquisa em desenvolvimento,¹¹ no que tange ao tema da escravidão pela pena feminina, consiste na identificação de redes de contato, amizade e apoio entre escritoras de

11 Pesquisa de Doutorado em História Social (IFCH\UNICAMP), “Dos projetos literários dos ‘homens de letras’ à literatura combativa das ‘mulheres de letras: imprensa, literatura e gênero no Brasil de fins do século XIX”, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, FAPESP.

diferentes locais do país, via imprensa feminista,¹² o que permite verificar a disseminação de ideias, textos e ações políticas dessas “mulheres de letras”.

Primeiramente, o já citado trabalho de Luzilá Ferreira e outras pesquisadoras, identificou uma atuação abolicionista das mulheres que envolvia a escrita e a ação política, com a criação de associações e clubes abolicionistas para a alforria de escravizados, bem como a promoção da causa na imprensa local ou em veículos próprios de difusão de panfletos e conferências. Até agora não foi localizado nenhum indício de participação ativa em fugas ou rebeliões, apenas o trabalho contínuo de divulgação de ideias abolicionistas e alforrias promovidas por mulheres. Por exemplo, as escritoras Emília Freitas (1855-1908) e Ignez Sabino (1853-1911) fizeram parte de organizações desse tipo e publicaram poemas, narrativas e artigos críticos à escravidão, alinhando-se ao abolicionismo de suas contemporâneas.

Emília Freitas, natural do Ceará e filha de um político importante do Partido Liberal cearense, fez parte da Sociedade das Cearenses Libertadoras, fundada em 1883, em Fortaleza. Nessa ocasião, a escritora proferiu um discurso para a inauguração da sociedade, momento em que foi muito aplaudida e elogiada pelo público. Uma das falas da jovem escritora exalta seus propósitos políticos, com humildade: “(...) oferecendo-lhes com sinceridade os únicos meios de que disponho: os meus serviços e minha pena que, sem ser hábil, é em compensação guiada pelo poder da vontade (...)” (DUARTE, 2003, p. 12).

A produção literária de Freitas esteve alinhada com ideias abolicionistas e republicanas, aspectos presentes no romance *A Rainha do Ignoto*

12 A imprensa feminista consistia em periódicos que tinham como propósito incentivar a emancipação do sexo feminino, geralmente defendendo a educação das mulheres e a ampla participação no mercado de trabalho, bem como a ampliação dos direitos políticos das mulheres, como o direito ao voto e ao exercício de cargos públicos. Ver: DUARTE (2016).

(1899), além do feminismo, estruturante do referido romance, que narra as peripécias de um grupo de mulheres, lideradas pela Rainha do Ignoto, para auxiliar oprimidos, principalmente mulheres que sofriam todas as formas de violência física e moral. Sua primeira obra publicada, *Canções do Lar* (1891), uma coletânea de poemas escritos entre 1870-1880, conta com nove poemas sobre a escravidão. Freitas e o marido, Anthunio Vieira, instalaram pequenas tipografias em diferentes cidades do Norte e do Nordeste do país para a impressão de periódicos que difundiam suas ideias abolicionistas e republicanas (OLIVEIRA, 2008).

Ignez Sabino, como assinava a escritora Maria Ignez Sabino Pinho Maia (1853-1911), iniciou sua carreira literária na década de 1880, em Salvador e em 1885 publicou no periódico *Sociedade Ave Libertas do Recife* o poema “Away”, homenageando a diretoria da associação “Ave Libertas”. Este poema, prenhe de significados políticos, refere-se aos primórdios da história humana e faz um vôo panorâmico pelos séculos até chegar ao propósito dessa caminhada da humanidade, que seria “o grito da liberdade”, transformando o escravizado em cidadão.

A escritora baiana, nascida em Salvador, mudou-se para o Recife ainda criança, e, depois de adulta para São Paulo, finalmente, fixando residência no Rio de Janeiro até a sua morte, em 1911; durante sua carreira literária, Sabino contribuiu para vários jornais feministas de Norte a Sul do país (MUZART, 2000, p. 591). Ressaltamos a sua participação no importante periódico feminista *A Família*, fundado e dirigido por Josephina Álvares de Azevedo, que tinha relações de amizade com Ignez Sabino, uma das mais importantes colaboradoras do jornal.

Josephina Azevedo viajava pelo país para divulgar o jornal *A Família* e a causa da emancipação das mulheres, com palestras e conferências e, em uma de suas viagens a escritora retornou para o Recife, sua cidade

natal, e lá travou contato com a imprensa local e com uma admirável escritora chamada Maria Amélia de Queiroz, que a partir de então passou a fazer parte do grupo de colaboradoras assíduas de seu periódico. Segundo a historiadora June Hahner, Maria Amélia de Queiroz enfrentou a opinião pública do Recife realizando conferências abolicionistas em 1887 (HAHNER, 2003) e essa oratória, forjada durante os embates pela abolição no Recife, seria aplicada à causa da emancipação feminina em artigos publicados em *A Família*, no Rio de Janeiro, a partir de 1889.

Maria Amélia publicou uma carta em *A Família* em 1890, respondendo à sergipana Etelvina que comentou uma de suas conferências realizadas no Club Republicano Frei Caneca, em 13 de outubro de 1889. Segundo Maria Amélia, a emancipação da mulher brasileira era o problema mais difícil de ser resolvido, visto que “em menos de dois anos vimos a realização de dois grandes acontecimentos, e sem a alteração da ordem pública: a abolição dos escravos e a ascensão do governo republicano” (A FAMÍLIA, 1890).

Maria Benedicta Câmara Bormann (1853-1895), que escrevia com o pseudônimo Délia, também participou do periódico *A Família* escrevendo pequenos contos cujo centro da trama era a situação social da mulher. A escritora gaúcha mudou-se para o Rio de Janeiro ainda muito jovem e começou sua carreira literária com a publicação do folhetim *Magdalena* (1882), no jornal feminino *O Sorriso*. Um ano depois, Délia participou da *Gazeta da Tarde* do abolicionista José do Patrocínio, com os folhetins *Aurélia* e *Uma vítima* e uma série de pequenos contos, no folhetim da primeira página, entre 1883 e 1884.

Délia dedicou suas obras à denúncia da condição marginal feminina em fins do século XIX.

Os títulos de suas principais obras são os nomes das protagonistas, mulheres que sofrem com as imposições sociais do casamento, instituição

limitadora do desenvolvimento social, cultural, político e profissional femininos. Nesse contexto, a perspicácia de Délia reside no fato de perceber que as pressões sociais impostas às mulheres faziam parte de uma cadeia opressora muito mais ampla que abarcava escravizados e outros agentes sociais aos quais se imputavam lugares marginais. Por exemplo, a protagonista de *Uma vítima*, Lúcia, sacrifica-se se casando com o amante da própria mãe para que a carreira política de seu pai, Caetano, não fosse prejudicada, dado que o político tinha um projeto nobre: a abolição da escravidão, a criação do imposto territorial com o intuito de fragmentar a propriedade privada e, o imposto de renda. Para nosso atual propósito mencionaremos uma obra da autora, o romance *Celeste*, pouco pesquisado e que não foi abordado numa das obras de maior referência sobre a autora (TELLES, 2012).

Celeste, publicado como livro em 1893, foi a última publicação de Délia e tem como protagonista outra jovem iludida com o casamento, narrando em terceira pessoa a vida de Celeste desde o seu nascimento até sua morte prematura. A moça apesar de ter tido sua mãe sempre presente foi praticamente criada pela ama-seca Bá, que aguentava a fúria e os ciúmes da patroa ressentida pela filha preferir o colo e os carinhos da escravizada. Por conta disso, Bá inventava histórias para Celeste, dizendo-lhe que ela ficaria “com as faces pretas de tanto beijar e abraçar a ama”, a menina, por sua vez, se esfregava ainda mais às faces da ama. Aos 12 anos, Celeste assistia aos espancamentos e chicotadas recebidas por Bá e fazia, em segredo, o trabalho que cabia à ama-seca para poupá-la, visto sua saúde estar debilitada. Quando Bá já não podia fazer todas as tarefas domésticas, a mãe de Celeste decidiu vendê-la, e a moça chorou ao ver a ama “magra, fula, a arrastar-se lavada de lágrimas”. As duas só se reencontrariam muitos anos depois, e Celeste pôde então comprar a liberdade de Bá, que morreu pouco tempo depois.

O romance se refere a várias situações nas quais as mulheres não tinham a posse do corpo; Bá, mulher escravizada, deveria apresentar o seu “lombo” à exploração desenfreada, até que não restasse mais nenhum resquício de força. Nesse sentido, os destinos de Maria, do folhetim *Angelina*, e de Bá, do romance *Celeste*, são distintos. Pode-se dizer que Maria ainda carregava a semente da indeterminação histórica dos anos 1880 (RAMOS, 2016, p. 224), momento no qual se discutiam leis emancipacionistas que, mesmo de caráter conservador, colocavam em pauta a urgência do fim da escravidão. Porém, os anos 1890 traziam outros problemas que apontavam para a não integração dos ex-escravizados e ex-escravizadas à sociedade, sugerindo que esse seria um ponto forte da crítica de Délia no contexto da pós-abolição e da República nascente.

Sendo assim, podemos interpretar a literatura de autoria feminina como um espaço de engajamento e combate político assertivo, que revela dinâmicas expressas nas relações entre escrita e participação política, sobretudo no caso de agentes sociais marginalizados, como as mulheres do século XIX brasileiro. Por conta deste lugar social, também somos capazes de estabelecer características peculiares à forma pela qual as mulheres de letras se inseriram nos debates de sua época, como críticas à escravidão, como abolicionistas e, também, como conscientes da exclusão social que se perpetuava após a abolição - apesar das promessas republicanas -, mostrando engajamento ativo nas pautas sociais e políticas mais caras à sociedade brasileira de fins do século XIX.

Refletir sobre a importância do gênero, articulado ao problema da raça e da classe social, tripé constituinte da base dos problemas suscitados pelas escritoras mencionadas aqui, demonstra-se fundamental para lançarmos luz sobre processos históricos e sociais de suma importância, como a Abolição e o pós-abolição no Brasil.

Bibliografia

Fontes:

A Família: jornal literário dedicado à educação da mãe de família, São Paulo/Rio de Janeiro, 1888-1894.

AMÁLIA, Narcisa. **Nebulosas**. Rio de Janeiro: Gradiva Editorial; Fundação Biblioteca Nacional, 2017.

DÉLIA. “Angelina”. In: **O Paiz**, Rio de Janeiro, 1886.

DÉLIA. **Celeste**. Rio de Janeiro: Presença, 1988.

FLORESTA, Nísia. **Opúsculo Humanitário**. Introdução e notas de Peggy Sharpe-Valadares. São Paulo: Cortez; [Brasília, DF]: INEP, 1989.

REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula**: romance; “A escrava”: conto. Florianópolis

WOLLSTONECRAFT, Mary. **Reivindicação dos direitos da mulher**. Trad. Ivania Pocinho Motta. São Paulo: Boitempo, 2016.

Referências secundárias:

ALONSO, Angela. **Ideias em movimento**: a geração de 1870 na crise do Brasil Império. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

ALONSO, Angela. **“A teatralização da política”**: a propaganda abolicionista. **Tempo Social**. Vol. 4, n. 2, São Paulo, 2012.

CHALHOUB, Sidney. **A força da escravidão**: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CHALHOUB, Sidney. “Literatura e escravidão”. In: **Dicionário escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. Lília M. Schwarcz e Flávio Gomes (orgs). São Paulo: Companhia das Letras, 2018 (ebook).

DAVIS, Natalie Z. **Nas margens**: três mulheres do século XVII. Trad. Hildegard Fiest. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DUARTE, Constância Lima. **Imprensa feminina e feminista no Brasil**: Século XIX: dicionário ilustrado. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2016.

DUARTE, Constância Lima. A Rainha do Ignoto ou a impossibilidade da utopia”. In: FREITAS, Emília. **A Rainha do Ignoto**. Florianópolis: Editora Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2003.

ENGEL, Magali Gouveia. “**Paixão, crime e relações de gênero**”. **Topoi**, Rio de Janeiro, n. 1, 2000, pp. 152-177.

DUARTE, Eduardo de Assis. “Maria Firmina dos Reis: na contracorrente do escravismo, o negro como referência moral”. In: Ana Flávia Magalhães Pinto e Sidney Chalhoub (orgs). **Pensadores negros- Pensadoras Negras. Brasil, séculos XIX e XX**. Cruz das Almas: EDUFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.

FAEDRICH, Anna. “A lírica de Narcisa Amália: diálogos, intempéries e esquecimento” (Pósfácio). In: AMÁLIA, Narcisa. **Nebulosas**. Rio de Janeiro: Gradiva Editorial; Fundação Biblioteca Nacional, 2017.

FERREIRA, Luzilá Gonçalves [et al]. **Suaves Amazonas**: mulheres e abolição da escravatura no Nordeste. Recife: Editora Universitária UFPE, 1999.

HAHNER, June. **A mulher brasileira e suas lutas sociais e políticas**: 1850-1937. São Paulo: Brasiliense, 1981.

HAHNER, June. **Emancipação do sexo feminino**: a luta pelos direitos da mulher no Brasil, 1850-1940. Trad. Eliane Tejera Lisboa. Florianópolis, SC; Santa Cruz do Sul: Mulheres: EDUNISC, 2003.

MAIA, Ludmila de Souza. **Viajantes de saias: gênero, literatura e viagem em Adéle Toussaint- Samson e Nísia Floresta (Europa e Brasil, século XIX)**. Tese de Doutorado em História Social, UNICAMP, IFCH, 2016.

MATTHEWS, Charlotte Hammond. **Gender, Race and Patriotism in the Works of Nísia Floresta**. Woodbridge; Tamesis, 2012.

MICELI, Sérgio. **Intelectuais à Brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MUZART, Zahidé Lupinacci. **Escritoras Brasileiras do século XIX**. Florianópolis: Editora Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000.

NEDELL, Jeffrey D. **Belle Époque Tropical**: sociedade e cultura de elite no Rio de Janeiro na virada do século. Trad. Celso Nogueira. Companhia das Letras, 1993.

OLIVEIRA, Alcilene Cavalcante de. **Uma escritora na periferia do Império**: vida e obra de Emília Freitas (1855-1908). Florianópolis: Editora Mulheres, 2008.

PAES, Mariana Armond Dias. **Sujeitos da história, sujeitos de direitos**: personalidade jurídica no Brasil escravista (1860-1888). Dissertação (Mestrado em Filosofia e Teoria Geral do Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

PEREIRA, Leonardo Affonso. **O carnaval das letras**: literatura e folia no Rio de Janeiro do século XIX. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

PINTO, Ana Flávia Magalhães. **Fortes laços em linhas rotas**: literatos negros, racismo e cidadania na segunda metade do século XIX. Tese de Doutorado em História Social, UNICAMP, IFCH, 2014.

RAMOS, Ana Flávia Cernic. **As máscaras de Lélío**: política e humor nas crônicas de Machado de Assis (1883-1886). Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016.

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como Missão**: Tensões sociais e criação cultural na Primeira República. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SILVA, Sílvia Cristina Martins de Sousa e. **As noites do Ginásio: teatro e tensões culturais na Corte** (1832-1868). Campinas, SP: Editora da Unicamp\IFCH\CECULT, 2002.

SLENES, Robert. “Senhores e subalternos no Oeste paulista”. In: **História da Vida Privada**. Fernando A. Novais (coordenador), Nicolau Sevcenko (organizador). São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SOUTO-MAIOR, Valéria Andrade. **Entre Linhas e Máscaras: a formação da dramaturgia de autoria feminina no Brasil do século XIX**. Tese (doutorado em Letras). Universidade Federal da Paraíba, 2001.

TELLES, Norma. **Encantações: escritoras e imaginação literária no Brasil, século XIX**. São Paulo: Intermeios, 2012.

THOMPSON, E. P. **Os Românticos: A Inglaterra na era revolucionária**. (trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

TURNER, Cheryl. **Living by the pen: Women writers in the eighteenth century**. London/New York: Routledge, 1994.

VARIKAS, Eleni. **Pensar o sexo e o gênero**. Tradução Paulo Sérgio de Souza Jr. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016.

VENTURA, Roberto. **Estilo Tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil, 1870-1914**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

XAVIER, Giovana, “Entre personagens, tipológicas e rótulos da ‘diferença’: a mulher escrava na ficção do Rio de Janeiro no século XIX”. **Mulheres Negras no Brasil escravista e do pós-emancipação**. Giovana Xavier, Juliana Barreto Farias, Flávio Gomes (orgs.). São Paulo: Selo Negro, 2012.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org