

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE ARTES E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

Mônica Saldanha Dalcol

**A CONDIÇÃO DA MULHER NEGRA NA LITERATURA
BRASILEIRA EM *ÚRSULA, CASA DE ALVENARIA* E *UM DEFEITO
DE COR***

Santa Maria, RS
2020

Mônica Saldanha Dalcol

**A CONDIÇÃO DA MULHER NEGRA NA LITERATURA BRASILEIRA EM
*ÚRSULA, CASA DE ALVENARIA E UM DEFEITO DE COR***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, Área de Concentração em Estudos Literários, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Doutora em Letras**.

Orientador: Prof. Dr. Anselmo Peres Alós

Santa Maria, RS

2020

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

Dalcol, Mônica

A condição da mulher negra na literatura brasileira em Úrsula, Casa de Alvenaria e Um defeito de cor / Mônica Dalcol.- 2020.
192 p.; 30 cm

Orientador: Anselmo Peres Alós

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Artes e Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras, RS, 2020

1. Autoria negra feminina brasileira 2. Maria Firmina dos Reis 3. Carolina Maria de Jesus 4. Ana Maria Gonçalves 5. crítica literária feminista I. Peres Alós, Anselmo II. Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

Declaro, MÔNICA DALCOL, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Tese) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

Mônica Saldanha Dalcol

**A CONDIÇÃO DA MULHER NEGRA NA LITERATURA BRASILEIRA EM
ÚRSULA, CASA DE ALVENARIA E UM DEFEITO DE COR**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, Área de Concentração em Estudos Literários, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Doutora em Letras.**

Aprovada em 26 de agosto de 2020:

Anselmo Peres Alós, Dr. (UFSM) - Videoconferência
(Presidente/ Orientador)

Ilse Maria da Rosa Vivian, Dra. (UFSM)- Videoconferência

Janyne Sattler, Dra. (UFSC)- Videoconferência

Maria Rita Py Dutra, Dra. (UFSM) - Videoconferência

Raffaella Andréa Fernandez, Dra. (UFRJ) - Videoconferência

Santa Maria, RS
2020

NUP: 23081.057373/2020-57 Prioridade: Normal

Homologação de ata de banca de defesa de pós-graduação
134.332 - Bancas examinadoras: indicação e atuação

COMPONENTE

Ordem	Descrição	Nome do arquivo
1	Folha de Aprovação	Folha de Aprovação- Mônica.pdf

Assinaturas

24/11/2020 17:00:42

1865687 - ANSELMO PERES ALOS (PROFESSOR DO MAGISTÉRIO SUPERIOR)
08.38.00.00.0.0 - DEPARTAMENTO DE LETRAS VERNÁCULAS - DLTV

25/11/2020 18:59:33

27843494898 - JANYNE SATTler (Pessoa Física)
Usuário Externo (278.***.***-**)

26/11/2020 00:38:19

201870693 - ILSE MARIA DA ROSA VIVIAN (PESSOAL VOLUNTÁRIO)
08.38.00.00.0.0 - DEPARTAMENTO DE LETRAS VERNÁCULAS - DLTV

27/11/2020 17:04:04

201470762 - MARIA RITA PY DUTRA (Aluno de Pós-Graduação)
01.09.04.01.0.0 - Programa de Pós-Doutorado da UFSM - 1003

28/11/2020 08:52:53

21878375806 - Raffaella Andréa Fernandez (Pessoa Física)
Usuário Externo (218.***.***-**)

Código Verificador: 440823

Código CRC: a7158b8d

Consulte em: <https://portal.ufsm.br/documentos/publico/autenticacao/assinaturas.html>



A poesia não é um luxo
Audre Lorde

Dedico essa pesquisa à memória de **Marielle Franco** que, ao ousar realizar na prática aquilo que aqui as escritoras negras realizaram no plano ficcional, foi assassinada em março de 2018. **Quem mandou matar Marielle?**

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer, antes de tudo, a quem me rege, me protege e me manteve com a caneta hasteada nas inúmeras vezes que eu esmoreci. Salve, minha lansã! Salve, meu pai Ogum Beira-Mar!

Ao meu bem maior, minha família: meu pai, Vitelmo Bortoluzzi Dalcol, com as mãos calejadas do trabalho pesado e com o maior coração do mundo.

À minha mãe, Liane Saldanha Dalcol, que me pariu muito jovem e desenvolveu, de maneira magnânima, a árdua tarefa do cuidado, e segue até hoje cuidando de mim. Obrigada por me dizer que eu era capaz todas as vezes que eu desabei, mãe.

Ao meu irmão, Thiago Saldanha Dalcol, o melhor presente que meus pais me deram, aos sete anos. Obrigada por me ensinar que eu devo ter o peito aberto diante da vida e não os olhos cabisbaixos. Você é minha inspiração.

À minha avó, Amanda Beling Bilibio (*in memoriam*), pelo apoio incondicional de uma vida toda. Ainda comeremos muitos doces escondido da mãe. Saudades, vó.

À minha segunda mãe, que a espiritualidade me deu, que configura toda resistência, ancestralidade e sabedoria da mulher negra brasileira, Dona Sirlei Gomes. Sem a senhora, eu jamais teria chegado até aqui.

Às mãos femininas que seguram as minhas há mais de quinze anos, reconhecem-me no pranto, na gargalhada e no silêncio, as irmãs que a vida me deu, Giovana Segala e Luciele Dias, que a gente siga sempre sendo “marginais”.

Ao casal de amigos mais doce desse mundo, que me dão mais amor do que eu sei receber, Maira Marchi de Castro e Leandro Friedrich, minha gratidão e meu amor.

À Joseana Stringini da Rosa, pela cumplicidade desses quatros anos e por reconhecer minhas angústias mesmo no silêncio.

À Natália Amaral, filha de Oxum e Xangô, em seu misto de doçura e justiça, que é uma inspiração para mim, meu respeito e meu amor.

Aos amigos que estiveram dividindo as lamúrias desse processo e acreditaram incondicionalmente na minha capacidade intelectual, Jefferson Luquini,

Jivago Machado, Jordane Alves e Eduardo Morello, obrigada pela partilha que a vida é maior que academia.

À Débora Fagundes, de quem eu tive o privilégio de ser professora, obrigada por mudar o rumo da minha vida para sempre. Contigo eu aprendi a re-pensar minha formação *eurocentrista* e *masculinista*. Nunca me esquecerei dos seus olhos negros brilhando ao saber de Angela Davis.

Ao meu orientador, Anselmo Peres Alós, por ter me acolhido, aceitado me orientar e, através dessa pesquisa, ter derrubado um tijolo das paredes dessa redoma intocável, chamada universidade.

À minha psicóloga feminista Gabriela Maia, que me ajudou na desconstrução do mito da mulher fortaleza que eu criei para mim e que me auxilia nesse processo de autoamor.

À minha filha felina, Guadalupe (*in memoriam*), que durante seis meses me ensinou sobre amor, paciência e gratidão. Saudades.

Aos felinos que são minha família e estiveram juntos nesse caminho árduo, Orlando e Carolina Maria de Jesus. Prometo recompensar toda ausência nos jogos de bolinha de papel.

A todas as mulheres negras que cruzaram meu caminho e me ensinaram sobre meus privilégios, bem como o exercício urgente do lugar de escuta.

Agradeço a Luiz Inácio Lula da Silva e a Dilma Rousseff (presidenta eleita democraticamente, destituída pelo golpe em 2016), pelo período que era possível sonhar com um projeto de nação brasileira. Minha eterna gratidão por oportunizarem que a filha de pedreiro virasse doutora.

Por fim, agradeço ao incentivo da CAPES, pelo período que tive bolsa, e ao Programa de Pós-Graduação de Letras, da UFSM, por possibilitarem a realização desta pesquisa.

RESUMO

A CONDIÇÃO DA MULHER NEGRA NA LITERATURA BRASILEIRA EM *ÚRSULA, CASA DE ALVENARIA E UM DEFEITO DE COR*

AUTORA: Mônica Saldanha Dalcol
ORIENTADOR: Anselmo Peres Alós

A presente tese tem como objetivo comparar três narrativas brasileiras, de escritoras negras que perpassam três séculos: *Úrsula* (1859), de Maria Firmina dos Reis, século XIX, *Casa de Alvenaria* (1961), de Carolina Maria de Jesus, século XX, e *Um defeito de cor* (2006), de Ana Maria Gonçalves, século XXI. Realiza-se um estudo comparativo das três obras, tendo como pano de fundo o conceito de *interseccionalidade*, presente no *feminismo negro*, segundo o qual precisa-se levar em conta as experiências das mulheres negras através das categorias de *gênero*, *raça* e *classe*. Deste modo, o enfoque acontecerá, principalmente, na questão da autoria feminina negra brasileira, por meio de uma discussão e problematização das tentativas de silenciamento que estigmatizam e marginalizam os projetos literários desenvolvidos pelas escritoras negras presentes no *corpus* desse trabalho. Buscou-se explicitar que a produção literária das autoras negras sinaliza para uma *abertura ética*, a partir do plano ficcional, capaz de reescrever a literatura brasileira, bem como a própria ideia de nação.

Palavras-chave: Autoria feminina negra brasileira. Feminismo negro. Ética. Nação. Maria Firmina dos Reis. Carolina Maria de Jesus. Ana Maria Gonçalves.

ABSTRACT

THE CONDITION OF THE BLACK WOMAN IN BRAZILIAN LITERATURE IN *ÚRSULA, CASA DE ALVENARIA AND UM DEFEITO DE COR*

AUTHOR: Mônica Saldanha Dalcol
ADVISOR: Anselmo Peres Alós

The present thesis dissertation aims to compare three narratives of black Brazilian writers that span three centuries: *Úrsula* (1859) by Maria Firmina dos Reis, 19th century, *Casa de Alvenaria* (1961) by Carolina Maria de Jesus, 20th century, and *Um defeito de cor* (2006) by Ana Maria Gonçalves, 21st century. We did a comparative study of these three works with its foundations on the concept of intersectionality, present in black feminism, whereby we need to take into account black women experiences through the categories of gender, race and class. Therefore, we will focus, mainly, on the issue of Brazilian black female authorship, through a discussion and problematization of silencing attempts, which stigmatize and marginalize the literary projects developed by black writers present in the corpus of this work. We seek to clarify that the literary production of black authors points to an ethical opening, from the fictional plane, capable of rewriting Brazilian literature, as well as the very idea of nation.

Keywords: Brazilian black female authorship. Black feminism. Ethics. Nation. Maria Firmina dos Reis. Carolina Maria de Jesus. Ana Maria Gonçalves.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO: MULHERES, ESCRITURAS E SILÊNCIOS NO BRASIL..9
2	A CRÍTICA FEMINISTA E A AUTORIA FEMININA NEGRO-BRASILEIRA.....27
2.1	A QUESTÃO DO GÊNERO COMO CATEGORIA ANALÍTICA34
2.2	O SUJEITO “SUSPENSO” DO FEMINISMO, SEGUNDO JUDITH BUTLER.....37
2.3	O FEMINISMO NEGRO.....42
2.4	A LITERATURA AFRO-BRASILEIRA/ LITERATURA NEGRA/ LITERATURA NEGRO- BRASILEIRA59
3	AS VOZES NEGRAS: UMA ANÁLISE DE ÚRSULA.....71
3.1	MÃE SUSANA, A PRIMEIRA NARRADORA NEGRA73
3.2	A REFIGURAÇÃO DA VIDA A PARTIR DO <i>MUNDO DO TEXTO</i> : A PERSPECTIVA ÉTICA EM <i>ÚRSULA</i>81
4	CAROLINA MARIA DE JESUS E A NARRATIVA “ESFOMEADA”91
4.1	“FAVELA”.....92
4.2	DO QUARTO DE DESPEJO À CASA DE ALVENARIA104
4.3	CONTRA O RACISMO NA RECEPÇÃO DA OBRA CAROLINIANA NO SÉCULO XXI114
5	VIOLÊNCIA(S), RELIGIOSIDADES E MEMÓRIA EM UM DEFEITO DE COR, DE ANA MARIA GONÇALVES.....117
5.1	O ESTUPRO GERACIONAL120
5.2	DE CRIANÇA AFRICANA À ESCRAVIZADA- UMA BONECA VIVA NAS MÃOS DE SINHÁ127
5.3	(DES)AFETOS: A SOLIDÃO DA MULHER NEGRA E A VIOLÊNCIA RACIAL.....137
5.4	TRÂNSITOS RELIGIOSOS, RESISTÊNCIA E DESTINO143
5.5	A ESCRITA, A SOLIDÃO E A SOMBRA DA MORTE156
6	ABERTURA ÉTICA: ESBOÇO PARA UMA NAÇÃO POSSÍVEL163
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS169
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS174

1 INTRODUÇÃO: MULHERES, ESCRITURAS E SILÊNCIOS NO BRASIL

É mais fácil escrever sobre silêncios do que narrar o meu próprio silêncio. No entanto, como mulher, sei que falar na primeira pessoa é um ato político. Eu venho de uma família de classe média baixa, e vivi até a fase adulta na vila Medianeira. Minha mãe, Liane, é filha única. No entanto, isso não trouxe nenhum privilégio para ela, já que a vó Amanda foi mãe solo e deu a minha mãe uma educação muito rígida, com poucos momentos afetuosos. Minha mãe era atleta de vôlei no colégio e poderia ter seguido carreira, mas parece que, na época, meu pai disse para ela escolher entre o vôlei e ele. Ela o escolheu, casou jovem e, quando ela tinha 18 anos, eu nasci.

Minha mãe é uma mulher linda por dentro e por fora e gostaria que ela soubesse disso. Obrigada por tudo, mãe. Meu pai, Vitelmo, vem de uma família composta por dez irmãos, que saíram do campo e partiram para a cidade de Santa Maria. Meu pai não teve infância e trabalha desde criança. Há mais de 40 anos, ele é pedreiro. Além disso, é ansioso, embora demonstre um estado invejável de calma, sobretudo quando contempla os pássaros que vêm tomar água doce na flor de plástico que ele pendurou no varal de roupas. Sei que um deles ele nomeou de “Chiquinho”.

Em 29 de maio de 1986, eu nasci. Meu nome foi sorteado em um papelzinho. *Mônica*. Perto dos dez meses de vida, eu convulsionei em função de uma febre alta, a respeito da qual minha avó paterna, vó Noemir, disse que não era nada, segundo conta minha mãe. Mas era. O Seu Paulo, que me salvou, era o único que possuía carro na vila. No hospital, conta-se que eu tive um derrame cerebral, que paralisou um lado do meu cérebro. Chamaram meus pais e falaram que o bebê ficaria com sequelas que envolviam a paralisação dos movimentos do lado direito do corpo. Meu pai conta que só tinha dinheiro para seu maço de cigarros, na época ele era fumante, mas que acabou não comprando o maço de cigarros. Comprou umas velas e rezou, no hospital mesmo, para Nossa Senhora Aparecida.

Minha mãe me vestia como uma boneca, cuidou muito de mim, por vezes em demasia. Ela conta com orgulho – “quando as pessoas beijavam tuas bochechas, logo depois eu passava um produto chamado *higiapelle*, por isso tua pele é linda assim”. As pessoas gostam de beijar e apertar as bochechas dos

bebês gordos, mas eu preciso alertá-las: isso não é legal. Eu tenho lembranças dos meus eletroencefalogramas; era divertido encher a cabeça de fios coloridos e massinhas que grudavam no meu couro cabeludo. Meus primos foram crianças más comigo e diziam que o Gardenal que eu tomava era remédio para criança “retardada”. Eu não brincava com eles e passava parte do dia em um poço de luz de 2x2 que meu pai construiu nos fundos do meu quartinho, enquanto meus primos tinham todo pátio para eles.

Minha infância mudou quando meus pais me deram meu melhor presente, meu irmão, Thiago Saldanha Dalcol. Ele era como um filho para mim, eu chegava da escola e ajudava minha mãe a dar banho e trocar as suas fraldas. Um dia, ele adoeceu, teve “amarelão” e ficou uns dias no hospital, eu achava que ele iria morrer. Durante aqueles dias, eu ficava com a vó Amanda e o padrasto da minha mãe, aquele que eu tive como avô, o Seu Domingos. Eu aprendi a rezar com a minha avó, eu me ajoelhava em frente ao quadro de Maria e Jesus, que ela tinha na sala, e pedia para o meu irmão sobreviver. Ele sobreviveu. É a pessoa mais engraçada da família, além de ser um grande lutador na vida e no tatame.

Eu estudei em escola pública até o sexto ano, na escolinha Dom Antônio Reis, que ficava na esquina da vila. Eu fui muito feliz lá. Na vila, ser uma criança gorda não era um problema, já que a diversidade humana era regra por lá. Eu participava de um grupo de dança de rua e sempre me colocavam para falar nos eventos da escola. Também fui casal caipira da escola, junto com o Josemar, meu amigo negro, assim como a maioria das minhas amigas na infância e na adolescência. Eu só notei que havia uma grande diferença de mim para eles/elas quando a maioria deles não levava a lancheira cheia e, muitas vezes, ao final da tarde, eles ganhavam as “sobras” do lanche para levar para casa. A maioria deles também vivia em pequenos barracos de madeira, uns perto da Sanga, e outros, perto do Presídio.

Minha casa era de material e sempre tinha muita comida, até demais, tanto que, por anos, a utilizei para preencher certo vazio que sentia dentro de mim. Às vezes, eu pegava algumas comidas e fazia piquenique com o pessoal no campinho da vila. Eu me sentia feliz, todos nós comíamos, dávamos risada e bebíamos Ki-Suco, que era barato e rendia vários litros. Eu também gostava de ir ao campo ver meu pai jogar, embora, na maioria das vezes, meu pai mais

brigava em campo do que jogava. Minha mãe sempre ficava aflita e apertava minha mão. No campo, eu gostava de brincar com o Diego, meu amigo gay da infância. Depois, teve o Rafael, que eu ajudava a se esconder no banheiro feminino da escola, e fazia a pintinha da Angélica nele com canetinha.

A única coisa que me incomodava na escola era a “classe especial”; eu não entendia por que eles não faziam recreio e nem sentavam com a gente na hora da merenda. A diretora nunca respondeu minha inquietação. Eu gostava tanto deles. Foram tantos amigos (as) negros (as) na infância.... Eu descobri que a minha família também percebia diferença entre eles e eu. Minha avó materna, Dona Amanda, como ela gostava de ser chamada, um dia disse: “essa gente não vai entrar aqui em casa”. Ela também falava coisas do tipo “só podia ser *nêgo*”; “Essa gente tem cheiro diferente”; “Esse terreno a vó comprou barato, porque morava uma negada que fazia macumba aqui”. Quando eu fazia algo errado, ela dizia “faz serviço de gente branca, não de gente preta”. Esses enunciados racistas fizeram parte da minha infância, bem como da minha adolescência. E acredito que assim tenha sido a vida da maioria dos brancos e brancas desse país.

Pelo meu pai, eu soube que a vó Noemir fazia promessa para ele não casar com uma mulher negra. Na minha adolescência, minha melhor amiga também era negra, a Paula. Ela foi uma das primeiras meninas da vila contempladas pelo PROUNI, no entanto, ela não tinha computador. Lembro de um dia em que ela foi até a minha casa e realizamos a inscrição dela. No entanto, ela engravidou e o namorado não a incentivou a continuar a faculdade. Última notícia que tive dela é que ela teve três filhos e trabalhava como caixa em um supermercado.

No sétimo ano, eu fui para escola particular, porque consegui uma bolsa integral. Era o sonho de minha avó Amanda e de minha mãe que eu estudasse lá, porque minha avó foi merendeira e cozinheira na escola, enquanto minha mãe cuidava as crianças ricas para “pagar” a bolsa escolar que ela também teve. Nesse colégio, eu descobri que ser uma criança/adolescente gorda era um problema, que não ter um pai médico ou advogado também era um problema. Problema porque me diferenciava, me distinguia, me excluía. Ricos geralmente não gostam de diversidade. Logo percebi que quase não havia alunos negros lá.

Na adolescência, eu passei a ouvir *rock'roll*, depois *punk rock* e *hardcore*. Eu também passei a escrever poemas. A escrita virou uma forma de lidar com os dilemas da adolescência. Eu também recebia cartinhas dos meninos no primeiro ano do Ensino Médio, mas quando as abria, eu encontrava só mensagens ofensivas sobre eu/meu corpo. O sonho de minha mãe era fazer uma festa de quinze anos, já que ela não pode ter uma. Fomos alugar o vestido, mas meu corpo não coube nele. Precisei alugar um vestido de noiva, cor “champanhe”. Os sapatos também não serviram no meu pé. Acharam um sapato número 43, de uma travesti, o encheram de algodão e foi o que eu usei. Aproximadamente um mês antes do meu aniversário, igual naquelas narrativas de filme clichê americano, fizeram uma cópia da foto do meu convite, deformaram meu rosto e espalharam cartazes com o *slogan* “Procura-se Fofão”. Na época, a coordenação pedagógica acabou me culpando pelas ações, pois eu havia soqueado uma classe quando vi a coordenadora com o cartaz em mãos, indo de sala em sala perguntando sobre quem tinha feito aquilo. Ela disse que eu “estava me igualando àquelas pessoas”, além de explicar para mim que eu era uma “menina muito grande” e deveria aprender a me vestir “sem chamar ainda mais a atenção”.

A escola foi o pior lugar da minha vida. Os meninos me perseguiram até o parágrafo de ônibus, gritavam “ela tem bolas no meio das pernas”. Meus pais não sabiam muito o que fazer, afinal, essa era a chance de me darem “uma boa educação”. Eu vivia cada vez mais isolada, quando, então, juntei um grupo de amigos, eram todos os estudantes excluídos da escola. A gente ficava embaixo de uma escada para que ninguém pudesse nos ver. Foi assim que eu sobrevivi ao Ensino Médio. No último ano, eu fui acusada de vandalismo, chamaram minha mãe e sugeriram me encaminhar a um psiquiatra. No entanto, não havia sido eu que tinha quebrado a pia do banheiro, ela havia sido quebrada antes, por quatro patricinhas. Cortaram a minha bolsa. Ofereceram um emprego na biblioteca. Na época, estavam também criando uma faculdade junto ao colégio. Mas a coordenadora foi contra a oferta. Ela disse para a diretora que eu “não sabia lidar com gente”. Acredito que ela não seja de toda culpada, afinal, eu criei uma armadura firme e impenetrável, onde enclausurei o meu corpo e também o meu melhor sorriso. Poucas pessoas sabiam de fato como eu me sentia.

Comecei a fazer trabalho voluntário no Lar de Joaquina. Um dia, fui suspensa porque pintei as unhas de todas as meninas de preto, afinal era a cor que eu usava. No terceiro ano, eu fui trabalhar na biblioteca, estudava de manhã e trabalhava à noite, além de ajudar nas tarefas domésticas. Ao contrário do meu irmão, eu sempre tive que ajudar nas tarefas domésticas. Na biblioteca, eu achei um livro, chamado *O anticristo*, de um tal de Nietzsche. Eu li aquilo sem muito entender. Decidi que iria fazer Filosofia mesmo sem saber muito do que se tratava, afinal, mesmo tendo a disciplina na escola, a professora não conseguia dar aula. Minha mãe ficou chateada, disse que eu iria morrer de fome. Meu pai não fazia ideia do que era Filosofia. No entanto, eu não gostava de estudar para o vestibular, eu matava aula nos meses que fiz cursinho para ficar na praça escrevendo sobre a vida das pessoas que passavam. Gostava também de conversar com bêbados, *hippies* e *punks*. Eu tinha muitos cadernos com escritos, joguei todos fora. Sempre achei que eu não era boa o suficiente em absolutamente nada.

Com 17 anos, tive meu primeiro namorado, ele também era “um estranho”, às vezes ele usava minhas saias longas e pretas. Nós éramos um casal de estranhos, já que ele era muito magro e eu muito gorda. Um dia, ele ligou para o telefone residencial da minha avó e acabou o namoro por telefone. Na época, eu ajudava minha avó a cuidar da tia Helma, minha tia avó. Tia Helma era analfabeta, eu ensinei a ela a escrever apenas o primeiro nome, porque o sonho dela era casar. Ela nunca casou. Sei que antes de eu nascer, ela teve uma filhinha, que foi assassinada ainda bebê pelo pai, porque ele disse que a bebê não tinha o nariz dele. Minha avó contou que ela foi asfixiada com um travesseiro. Acredito que isso tenha levado minha tia Helma a um adoecimento psíquico profundo, que nunca foi diagnosticado, nem tratado.

A história das mulheres de minha família é também uma história de dor e de silêncio. Tia Helma morreu de câncer na vulva. Eu dava-lhe banho e ela sempre reclamava de dor, mas eu não encontrava onde estava a tal dor. Um dia, depois de um ano acamada e com trombose, levaram ela para uma clínica geriátrica. Minha avó e minha mãe me chamaram para convencer a tia Helma a ir para clínica. Tia Helma só confiava em mim na família. Era para eu dizer para ela que lá era um lugar legal. Certo dia, tia Helma foi para o hospital com desidratação e dois buracos nas costas, porque na clínica não faziam ela se

movimentar. A clínica fechou. Um dia ligaram do hospital, porque ela havia chamado por mim, eu sabia que era uma despedida. Afinal, ela havia solicitado que lhe cortassem o cabelo, coisa que eu sempre quis fazer a vida toda. No entanto, me contentava em fazer tranças. Em seus últimos anos de vida, ela frequentava a Assembleia de Deus, por isso não usava calças e via pecado em tudo. Tia Helma procurou Deus toda vida, mas nunca o encontrou. Eu espero que tenha o encontrado onde quer que ela esteja agora.

Eu cursei dois meses de Serviço Social, numa faculdade particular, minha mãe disse que não pagaria vestibular para eu fazer Filosofia. Eu chorei por semanas e, por semanas, ficamos sem conversar. Minha avó tomou a frente e disse que pagaria para mim. Depois de brigar com a turma do Serviço Social, eu fui, finalmente, para a Filosofia. Eu cursava à noite e durante um ano trabalhei em uma creche na invasão da Lorenzi. Lá, eu vi de tudo, desde mãe que acreditava que era possível curar HIV com chá, até bebês que ficavam todo final de semana sem trocar a fralda e sem comer. Um dia, eu preparei uma bacia com água e *maisena* para colocar um bebê de molho, pois a parte de trás do seu corpinho estava em carne viva. Eu ganhava, na época, R\$1,50 por hora de trabalho e, nos finais de semana, quando dava, eu levava alguma criança para minha casa.

Eu morava com meu noivo, em uma casinha de madeira que pertencia à minha avó, localizada em frente à boca de fumo da vila. Minha mãe queria que eu saísse do trabalho, pois eu estava adoecendo, mas eu sempre fui teimosa. Só saí porque fui expulsa. Quando fui renovar meu contrato na secretaria de educação, meu nome estava riscado. A diretora não me quis mais como estagiária, porque eu denunciei a cozinheira por roubar as roupas da campanha que minha mãe e eu fizemos para ajudar os bebês do berçário.

Eu já acreditei em conto de fadas. Eu e o meu noivo moramos juntos durante um ano. Todos diziam que ele me amava muito e que meu gênio era muito forte. Um dia, a relação acabou quando ele me deu um soco no braço. Eu peguei caixas de papelão e encaixotei as coisas dele. Parou uma distribuidora da Planalto, que o padrasto dele havia mandado, tudo isso para uns livros, uns discos e umas roupas. Ele saiu pelo portão dizendo que “ninguém me amaria como ele me amou”.

No curso de Filosofia da UFSM, eu fui expulsa em uma das primeiras aulas sobre educação, quando falei para o professor que a postura dele era machista. Toda turma saiu junto comigo. Era um tempo em que a gente acreditava em mobilizações. Lá, eu consegui uma bolsa no LABOFIL (Laboratório de Informática da Filosofia), mas acabei saindo, não gostava de discussões sobre educação. Tive, então, uma bolsa de trabalho, por meio da qual cuidava o laboratório de informática do CCSH do centro. No final da graduação, o professor Róbson Ramos dos Reis ofereceu uma cadeira chamada *Filosofia da Vida*. Eu, que só conhecia Nietzsche, apaixonei-me por Schopenhauer. Agora entendo o porquê... Meu olhar sempre esteve direcionado para a dor do mundo. Encontrar Schopenhauer só me fez ter “certeza de que estava certa”. Afinal, quando a gente estuda Filosofia, precisa que um homem europeu confirme o que a gente pensa. O problema era que ninguém estudava Schopenhauer, no entanto, o professor Róbson Ramos dos Reis me auxiliou com a leitura e com a compreensão de *O mundo como vontade e como representação*, que minha avó me deu dinheiro para comprar. Meus dilemas passaram a ser outros, minha mediunidade a florava cada vez mais e eu a recusava. No mestrado, meus amigos faziam piada: “se não der certo, vira mãe de santo”, “baixa Schopenhauer aí para psicografar a dissertação para ti”.

Dona Sirlei foi quem me acolheu. Um dia, ela passou pela parada de ônibus e disse: “tu vai ser sempre assim, sempre vai rir demais e chorar demais”. Aquela senhora atrevida me chamou atenção. Fui até a sua casa, tomamos um mate, ela me emprestou um livro, *Memórias de uma sinhá*, depois *Missão da Umbanda*. Então, ela me disse; “tu é assim porque é médium, minha filha”. Eu só conhecia o espiritismo, fiz uma cirurgia espiritual para o meu glaucoma com dezessete anos. Dona Sirlei me ensinou que a fé poderia ser colorida, feliz, musical e dançante. Tudo aquilo que, até então, eu desconhecia. Na umbanda, existe um lema “ou a gente entra pela dor ou pelo amor”. Eu fui pela dor.

No meu primeiro ano de mestrado, eu morava com meu namorado da época, também estudante de Filosofia. Durante três anos de namoro, eu ouvi que eu era um problema, assim como minhas roupas e até os livros que eu lia. Um dia ele falou que eu ia me formar em “salão de beleza”, já que eu sonhava em poder ir para UFSC estudar sobre questões de gênero. Nesse

relacionamento abusivo, eu fui me apagando aos poucos, passei a usar roupas mais senhoris, não tirava dúvida durante as aulas de mestrado, mentia para as pessoas que as marcas roxas no meu corpo eram porque eu tinha me batido. Eu trabalhava de secretária em uma faculdade particular nos primeiros seis meses do mestrado, pois não teve bolsa para todo mundo. Meu ex ficava em casa, lendo, escrevendo, afinal, ele era um intelectual e eu uma trabalhadora.

Neste mesmo ano, minhas dores na barriga aumentaram, bem como meu sangramento. Eu fiquei 60 dias menstruada até receber o diagnóstico de endometriose. Eu não tinha plano de saúde e não consegui a cirurgia pelo SUS porque eu não estava grávida e, portanto, não corria risco de aborto. Minha avó me salvou, tirou 3 mil reais de um dinheiro que ela juntou a vida toda e pagou minha cirurgia. Foi difícil explicar para os professores e para meu orientador da época o que eu sentia e o quanto a doença me deixava deprimida, incapacitada fisicamente e intelectualmente.

No segundo ano de mestrado, eu me separei, foi lemanjá, durante um pedido no mar, que me livrou desse sofrimento. Eu fiz minhas tatuagens, colori meus cabelos, voltei a morar com meus pais, fui a eventos da Filosofia sozinha. Consegui defender meu mestrado. Acabou a bolsa, trabalhei em uma padaria, fui segurança de baile funk durante um carnaval para ganhar um dinheiro. Virei professora, comecei a lecionar em um EJA particular. Descobri que eu podia ser boa em algo. Depois de quase dois anos eu me demiti. Fui selecionada para dar aula no Marista Roque, em Cachoeira do Sul, viajava toda semana de ônibus quando não conseguia carona. Lá, assumi todas as turmas do 6º ano do Ensino Fundamental ao 3º ano do Ensino Médio, eu lecionava três disciplinas, Filosofia, Ensino Religioso e Sociologia, ou seja, eu fazia o trabalho de três pessoas para poder ter um salário que desse para pagar algumas contas. No final do ano, eu tive uma crise de ansiedade, no entanto, eu achei que era coisa de momento e nada fiz. Essa escola foi um divisor de águas na minha vida, pois foi lá que conheci a Débora Fagundes, minha única aluna negra do sexto ano.

Débora quase nunca falava em aula, mas sorria muito, um sorriso de cumplicidade. Um dia, ela largou uma cartinha em cima da minha mesa dizendo que era como eu, que “também defendia as minorias”. Débora, que andava sempre com o *black* cheio de creme e preso, um dia apareceu com o cabelo solto, lindo e cheio de vida. Eu elogiei o seu cabelo e ela ficou mais tímida do

que era. Débora despertou em mim a consciência dos meus privilégios. O dia em que ela descobriu a existência de Angela Davis marcou profundamente a minha vida. Eu, que não compreendia o que era representatividade e privilégio branco, aprendi. No final de 2015, eu voltei para Universidade, conheci o professor Anselmo, que me sugeriu o *corpus* e aceitou me orientar.

Gostaria de poder dizer que meu trânsito pelas Letras foi mais feliz do que meu trânsito na Filosofia, no entanto, não foi. Com exceção dos diálogos realizados com o professor Anselmo e as disciplinas por ele ofertadas, na maioria das vezes, eu me pegava pensando “o que eu estou fazendo aqui?”. O cansaço corriqueiro de ter que justificar a minha pesquisa durante as disciplinas me tomou por inteiro. Eu conseguia respirar outros ares indo para outros eventos. Teresina, São Paulo, Porto Alegre e Florianópolis foram locais que fizeram valer a pena a minha pesquisa.

No final de 2017, eu perdi minha avó para o Alzheimer, faltavam dois meses para minha qualificação. Também perdi a bolsa do doutorado, pois, na época em que entrei no doutorado, o departamento cobrava a produção acadêmica semestralmente. Minha avó Amanda não marcou minha vida somente pelos enunciados racistas, mas ela foi para mim o sinônimo de bravura e fortaleza. Ela me ajudou financeiramente durante todo meu trajeto acadêmico. Com ela, eu aprendi que deveria ser forte, independente do que acontecesse. No entanto, para mim, esse aprendizado não funcionou muito bem.

Em 2017, eu comecei terapia e depois de muita insistência da minha psicóloga da época, eu aceitei que deveria ir até uma psiquiatra. Em doze de junho de 2018, eu recebi dois diagnósticos: transtorno de ansiedade generalizado e depressão. Eu dividia a vida entre as disciplinas do doutorado, o grupo de pesquisa, a escola que eu lecionava Filosofia e Ensino Religioso e o grupo de jovens que eu coordenava. A depressão me pôs de joelhos diante da vida. Ela me imobilizou. Com 32 anos, eu nunca havia me dado o direito de ser frágil, eu achava que ser feminista era sinônimo de suportar tudo. Eu que combatia o dualismo cartesiano, acabei sendo vítima dele, nunca ouvi minhas emoções. Aquilo que eu mais prezava em mim mesma era minha capacidade racional. No entanto, meu fluxo constante de pensamentos me levou à exaustão.

Em 2019, eu fugi de Santa Maria, pedi as contas da escola e fui morar em Santa Cruz do Sul. Assumi duas escolas, mas não dei conta e acabei desistindo de uma. Fiquei só com o Marista, assumi duas disciplinas, Filosofia e Ensino Religioso. Na metade de 2019, tive que substituir uma colega que engravidou e voltei a ter todas as turmas do sexto ano do Fundamental ao terceiro ano do Ensino Médio. Havia, também, dez grupos de iniciação científica e alguns projetos. Eu sempre me doeie demais para tudo.

No final do ano de 2019, eu enchi uma mala de livros e fui para casa dos meus pais para acabar a tese lá. Eu, Orlando e Guadalupe, o nome foi em homenagem a Guadalupe Nettel, escritora mexicana que escreveu *O corpo em que nasci*, livro que me foi apresentado pela professora Renata e marcou profundamente a minha vida. Eu não sei ler sem sentir. Guadalupe, assim como a escritora e protagonista do romance, também tinha uma lesão no olho e quando eu a adotei, ela pesava 800 gramas e tinha quatro meses. Lutamos juntas, sofremos juntas, ela sobreviveu, ganhou peso, ficou linda. Guadalupe me ensinou tudo o que sei sobre paciência e afeto. Em Santa Maria, ela realizou uma cirurgia para tapar o olhinho, já que em função da lesão, ele infeccionava com frequência. A anestesia dada em Guadalupe foi muito alta e a clínica não tinha oxigênio. Foi levada para outra clínica, onde ficou dez dias na UTI lutando, perdeu o movimento das patas traseiras e a visão do olhinho que era bom. Levamo-la para casa, mas ela miou sem parar. Fomos até o hospital veterinário. No outro dia, à meia noite, ligaram do hospital. Guadalupe se foi. Briguei com a veterinária, procurei um advogado, arrecadei todos os exames e documentos da curta vida de Guadalupe para dar entrada ao processo. Em março, veio o resultado da biópsia, Guadalupe tinha uma doença degenerativa rara que, na literatura veterinária, constavam apenas quatro registros. Ela viveria no máximo um ano de vida.

Foi, então, que recebi o primeiro laudo psiquiátrico: três meses de atestado. Minhas crises de endometriose aumentaram em função do meu estado emocional. O dia que sentei para escrever, enxerguei Guadalupe em meus pés. Veio a pandemia mundial do Covid 19, a ascensão do neofascismo no Brasil. Meu transtorno de ansiedade piorou e recebi mais um atestado. Mais três meses. Aulas que viraram *lives*, isolamento social. Choros. Resisti com

apoio incondicional da minha família. Adotei uma irmã para o Orlando, a Carolina Maria de Jesus, ela trouxe alegria.

Essa narrativa frenética, fruto de um fluxo de consciência, é o único jeito possível de falar sobre mim mesma. Faz pouco tempo que eu aprendi a me enxergar, então, isso é um processo novo.

Eu gostaria que minha relação com o doutorado tivesse sido menos dolorosa, menos cansativa, mas não foi possível. Eu gostaria de não ter 140 mg de *Venlift* dentro de mim, mas não foi possível. Não é possível quando precisa acumular funções e não se tem “o luxo” de sentar na poltrona e passar o dia lendo e escrevendo. Mas tudo bem. Essa sou eu. Essa é a minha trajetória. Essa tese é resultado desse processo. Hoje, eu sei que sou uma pessoa que sente, sente muito, que minha maneira de sentir é o modo como me relaciono com o mundo, com a vida, com a Literatura e com a Filosofia. Não há pensamento sem sentir. Se a universidade não entende isso, o problema é dela, não meu. Eu aprendi com Audre Lorde que eu não sou acadêmica, *eu sou poeta*.

Entra pela janela um cheiro de vida nova
 O sol vem desfazer as bolhas d'água
 Que escorre pelo vidro opaco
 Como escorrem os sonhos dentro da gente
 A fragilidade sempre bate à porta
 Por vezes, dando pontapés
 Há quem resista
 Faz-se muro
 Muralha
 E guerra
 Já não resisto mais
 Ela invade a minha carne
 Meus ossos
 E faz meus dedos escreverem
 É que agora ela quer ser minha amiga
 Ela segura minha mão
 Nós vamos juntas até a janela
 Respiramos o cheiro do sol
 Enxergamos a cor do ar
 É que minha vida sempre foi entre as frestas
 Vendo o que quase ninguém vê
 Sentindo o que quase ninguém sente
 Hoje eu fui derrotada
 Há derrotas que valem a pena
 Já não quero mais ser fortaleza
 Só gente
 Gente que é frágil.
 (Mônica)

Algumas escritoras têm refletido sobre a importância da pesquisa acerca de obras de autoria feminina, como, por exemplo, Rita Terezinha Schmidt (2008), ao considerar que um dos efeitos resultantes desses estudos consiste na alteração de nossas percepções com relação ao passado, de maneira a desestruturar a conjectura dessa identidade, conduzindo-nos a um exercício intelectual sobre o que está em jogo nos processos de constituição dos cânones literários nacionais¹, como lugares válidos e privilegiados de estruturação de projeções imaginárias, que sustentam as representações simbólicas da nacionalidade. Tais considerações levam à compreensão da história literária como um dos marcos referenciais da memória nacional, dado que ela funciona como uma narrativa que pretende retratar a memória e a identidade nacional.

Tendo em vista a convergência da temática da narrativa feminina negra no Brasil, esta pesquisa estabelece uma comparação entre os romances *Úrsula* (1859), de Maria Firmina dos Reis, *Casa de Alvenaria: diário de uma ex-favelada*² (1961), de Carolina Maria de Jesus, e *Um defeito de cor* (2006), de Ana Maria Gonçalves. Mesmo havendo uma distância cronológica significativa entre as obras, há aproximações no que diz respeito às questões de exclusão, rechaço e marginalização dos negros (as) na sociedade brasileira. Deste modo, coloca-se como questões centrais da tese: qual é o lugar da mulher negra na literatura brasileira? Pode-se afirmar que esse lugar ocupado é o de *autoria* ou apenas o de *objeto representado*? Como as autoras do *corpus* estudado trabalham ficcionalmente com as questões de *gênero*, *violência* e *raça* em seus romances?

¹Anselmo Peres Alós (2013), ao enfatizar as críticas ao ideal passado da possibilidade de um discurso apriorístico, afirma que discutir e relativizar o cânone viabiliza o abalo de tradições e sistemas de valores instituídos pelos centros de poder.

²Anteriormente, na elaboração do projeto, havíamos pensado o *corpus* de maneira diferente, já que nele constava *Quarto de despejo* (1960) como obra central de nossa análise. Porém, no decorrer da pesquisa, optamos por alterar *Quarto de despejo* por *Casa de alvenaria* (1961). Essa alteração justifica-se pelo reconhecimento consolidado da ampla fortuna crítica de *Quarto de despejo*. Entretanto, o mesmo não se aplica à *Casa de alvenaria*, visto que é escassa a produção de teses, livros ou artigos que se centrem nessa obra, fazendo com que ela acabe ficando relegada à margem da margem na produção da literária da escritora. Deste modo, fica a dúvida: por que a primeira obra fez tanto sucesso (e continua a despertar atenção por parte da crítica), enquanto que a segunda praticamente recaiu no esquecimento? Aprofundando um pouco mais essa questão, até que ponto os próprios pesquisadores *carolinianos* e *carolinianas*, de certa forma, não cometem o mesmo deslize que o cânone brasileiro ao negligenciar o estudo de *Casa de alvenaria*? Os próprios estudos que focam exaustivamente em *Quarto de despejo* não contribuem para a desvalorização e o não reconhecimento da obra literária gigantesca de Carolina Maria de Jesus (que é composta por uma rica e vasta produção, que inclui peças de teatro, produção musical, romances e poemas)? Desta maneira, acreditamos ter sido mais profícua a mudança de *corpus*, no sentido de proporcionar “novos olhares” sobre uma obra pouco lida de Carolina Maria de Jesus (seja dentro ou fora do contexto da crítica literária acadêmica).

Schimdt (2008) salienta duas questões inerentes à própria escrita feminina: a primeira, o âmbito social, que considera a atividade da escrita como uma função imprópria para a mulher; a segunda, uma depreciação da literatura de autoria feminina produzida no passado. Para Schimdt, esse repúdio seria um modo estratégico de controlar o campo literário a partir da conceitualização de literatura, definida, essencialmente, como palco das relações de poder, no qual ocorre a legitimação do aparato inseparável das elites culturais - o saber/poder, que, por sua vez, resultaria na assimilação do ponto de vista de classe, gênero e raça dominantes por parte da comunidade interpretativa³.

Terry Eagleton, em *Teoria da literatura: uma introdução* (publicado em 1983), afirma o seguinte com relação ao discurso do cânone:

O discurso, em si, não tem significado definido, o que não quer dizer que não encerre pressupostos: é antes uma rede de significantes capaz de envolver todo um campo de significados, objetos e práticas. Certos escritos são selecionados como mais redutíveis a esse discurso do que outros; a eles dá-se o nome de literatura ou 'cânone literário'. O fato de esse cânone via de regra ser considerado razoavelmente fixo, por vezes até mesmo eterno e imutável, tem um sentido irônico, porque como o discurso literário crítico não tem significado definido, ele pode, se assim quisermos, voltar sua atenção a mais ou menos qualquer tipo de escrito (EAGLETON, 2001, p. 304).

A compreensão de recorrer à premissa do valor com relação às obras literárias não justificaria, segundo Eagleton, a arbitrariedade da instituição literária, uma vez que é ela própria que atribui valor às obras literárias, não havendo, desse modo, um valor "inerente" à própria obra, já que esse valor se efetua a partir do modo como é levada em consideração dentro do âmbito social e institucional:

Outra razão pela qual a crítica literária não pode justificar sua autolimitação a certas obras recorrendo ao "valor" delas é ser a crítica parte de uma instituição literária que, sobretudo, considera valiosas tais obras [...] Shakespeare não era grande literatura, facilmente ao alcance da mão, tendo sido felizmente descoberto pela instituição literária: ele é grande literatura porque a instituição assim o constitui. Isso não significa que ele não seja "realmente" grande literatura – que se trate apenas de uma questão de opinião a seu respeito – porque não existe uma literatura que seja "realmente" grande ou "realmente" alguma coisa, independentemente das maneiras pelas quais essa escrita é tratada dentro de formas específicas de vida social e institucional (EAGLETON, 2001, p. 306).

³ Conferir, sobre essa questão, Hirata (2014), *Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais*.

A crítica literária e a catalogação daquilo que é canônico sempre envolvem, para o autor, relações de poder no âmbito “acadêmico-literário”. Para Eagleton, é impossível falar de crítica literária desvinculada da dimensão política: “a ideia de que há formas “apolíticas” de crítica é simplesmente um mito que estimula certos usos políticos da literatura com eficiência ainda maior” (EAGLETON, 2001, p. 315):

O poder do discurso crítico articula-se em vários níveis. Ele tem o poder de “policar” a língua, de determinar que certos enunciados devem ser excluídos por não se conformarem ao que é considerado um estilo aceitável. O poder de policiar a própria escrita, de classificá-la de “literária” e de “não literária”, de perenemente grandiosa e de efemeramente popular. É o poder de autoridade diante dos outros; são as relações de poder entre os que definem e preservam o discurso, e os que a ele são admitidos seletivamente. É poder de conferir ou não certificados àqueles que foram classificados como bons ou maus usuários do discurso. Trata-se, por fim, de uma questão de relações de poder entre instituição acadêmico-literária, onde tudo isso ocorre, e os interesses da sociedade em geral, cujas necessidades ideológicas serão inseridas, e cujo pessoal será reproduzido pela preservação e ampliação controladas do discurso em questão (EAGLETON, 2001, p. 307).

Segundo Guimarães, em seu artigo: *Até onde Carolina nos leva com seu pensamento? Ao poder* (2014), a Literatura canônica brasileira deve ser compreendida em sua significação histórica, mantida por indivíduos de um grupo social dotado de especificidade, que, por seus privilégios históricos, acabam assumindo o palco da visibilidade literária e perpetuando esse lugar, em detrimento da exclusão de outras narrativas ficcionais, como o caso da escrita caroliniana:

A Literatura canônica brasileira— aqui tratada historicamente como uma instituição formada por pessoas que a dirigem, administram, portanto, tomam decisões, fazem escolhas, angariam os lucros e projeções, ou seja, um grupo social específico e com características próprias que tenta protagonizar todo o legado patrimonial gerado no processo histórico de construção de uma identidade nacional. Processo de imposição deste mesmo grupo que não deu conta da grandiosidade desta escritora. Assim, no lugar de assumir impossibilidades da Literatura em recebê-la, diante de sua estrondosa e ilimitada genialidade, Carolina foi preterida e, portanto, desenvolvida uma tentativa de anulação de sua escrita. Apenas tentativa, porque tal feito não foi bem-sucedido. Por isso é possível afirmar que a Literatura Brasileira nunca mais foi a mesma diante do equívoco em deixar de fora a escritora que teve, nas vendas de um único livro, mais de um milhão de cópias vendidas, traduzido para 13 idiomas e distribuído em cerca de quarenta países (IPHAN, [s.d.]), que ainda possui em seu acervo manuscritos desconhecidos pelo grande público, constando contos, poemas, provérbios, romances e textos teatrais (GUIMARÃES, 2014, p. 79).

Tendo em vista que o cânone é o palco majoritariamente marcado pela visão masculinista/branca/ocidental que categoriza o que é “a grande literatura” ou “a pequena literatura”, qual é a abertura para incluir a literatura negro-brasileira nesse espaço? O que se tem visto, historicamente, é a consolidação de um cânone da literatura negro-brasileira e da crítica literária feminista. Deve-se pensar em termos de abalo das estruturas e do poder consolidado, se essas estratégias são suficientes ou deve-se avançar para incluir as obras do *corpus* no cânone tradicional? A resposta ainda permanece em aberto; porém, através do amplo reconhecimento e da gigantesca fortuna crítica a partir da obra de Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Ana Maria Gonçalves, o que impede a crítica literária tradicional de reconhecer o “valor” literário de *Úrsula*, de *Casa de alvenaria* e do monumental *Um defeito de cor*? O que ainda faz com que essas obras permaneçam, por vezes, no ostracismo?

Um dos apontamentos que direcionará a pesquisa é que os conteúdos das três obras literárias provocam um profundo abalo daquilo que se compreende como sendo um projeto de *nação*: visitar esses romances suscita admitir que um projeto de “literatura nacional” silenciou (e ainda silencia) vozes que foram revolucionárias em seus períodos históricos, e, ainda hoje, provocam uma profunda ruptura no modo como se enxerga o espaço literário e acadêmico, marcados por si só, por um lugar ainda de privilégios, que possui cor e gênero delimitados a partir da branquitude.

A evidência e o acesso às obras de autoria feminina no universo acadêmico não apenas contagiam o *status* da história cultural e literária, fazendo com que se possa questionar a hegemonia da literatura tradicional canônica, mas também permite problematizar a exclusão dessas vozes e representações no processo de constituição da identidade nacional brasileira, do ponto de vista da diferença de gênero, classe social e raça (SCHMIDT, 2000).

Nessa perspectiva, procurou-se desenvolver a tese partir da análise dos romances produzidos ao longo dos séculos XIX, XX e XXI (*Úrsula*, *Casa de Alvenaria* e *Um defeito de cor*), tendo como substrato teórico a premissa de Edward Said (1990), que destaca o fato de que os estudos feministas (assim como os anti-imperialistas ou étnicos) proporcionam a desarticulação da perspectiva, quando a perspectiva epistemológica de suas análises está centrada na compreensão de gênero como conceito analítico, onde grupos que foram historicamente

marginalizados possam efetivamente ter a garantia de se expressarem e de se representarem nos domínios políticos e intelectuais, dos quais são excluídos.

Angela Davis, em suas duas obras monumentais escritas na década de 1980 (e traduzidas para o português recentemente), *Mulheres, Raça e Classe* (1986) e *Mulheres, Cultura e Política* (1989), investiga a problemática do racismo e do sexismo, dando destaque para a participação ativa das mulheres negras na luta contra as opressões, principalmente no que diz respeito ao racismo presente no movimento sufragista, assim como a luta pela educação e libertação a partir da perspectiva das mulheres negras, dando ênfase às categorias de controle de natalidade, direitos reprodutivos, estupro e a problemática do trabalho doméstico. A partir disso, a filósofa reelabora essas opressões, fornecendo uma nova perspectiva sobre o papel das mulheres negras na luta contra as novas formas de opressão na contemporaneidade.

Já no segundo livro, *Mulheres, Raça e Política*, Davis apresenta o debate incansável de luta como filósofa ativista, ao longo dos 50 anos de pesquisa, aproxima pautas que são pouco viabilizadas pelo feminismo, como o abolicionismo penal e o enfrentamento da guerra às drogas, em uma perspectiva cosmopolita, relacionando a luta das mulheres nicaraguenses, das curdas, das palestinas, das sul-africanas e das brasileiras.

Partindo desses subsídios teóricos, a proposta de investigação manteve-se centrada no questionamento do lugar destinado à escrita de autoria negro-brasileira, procurando identificar se esse lugar, ao longo dos séculos XIX, XX e XXI, que permeia os romances, permaneceu o mesmo. É pertinente enfatizar, de antemão, que a escolha do *corpus* não é aleatória ou inocente, uma vez que esses três romances foram pensados como três grandes momentos da Literatura negro-brasileira de autoria feminina. Deste modo, a pesquisa parte da pergunta norteadora, a saber: quais são os projetos políticos na construção dos “mundos projetados” nesses três séculos de literatura negro-brasileira? E, além disso, de modo mais específico, buscou-se analisar e problematizar como é retratada a mulher negra no posicionamento enunciativo das próprias autoras. Apesar de existir uma diferença cronológica significativa entre a publicação dos romances, os pontos de contato entre eles são perceptíveis e irrefutáveis. Os três são de autoria feminina negro-brasileira, assim como abarcam e retratam de forma crítica os ecos de uma tradição

escravocrata e patriarcal, marcada pela estigmatização e subalternização social da população negra brasileira.

Em *Úrsula*, de Maria Firmina dos Reis, a magnitude do romance é dada pelo fato de se tratar da primeira narrativa abolicionista publicada no Brasil⁴. Nele, Maria Firmina dos Reis faz da escrita literária o palco das vozes dos antepassados, no qual os próprios sujeitos escravizados retratam, sob seus próprios pontos de vista, a questão da escravidão. A ênfase central é na narrativa da personagem Mãe Susana, a primeira narradora negra da literatura brasileira. Em *Casa de Alvenaria: diário de uma ex-favelada*⁵, tem-se a narrativa da saga de Carolina Maria de Jesus ao sair da favela e realizar o tão esperado sonho de ter uma casa de alvenaria. A atmosfera desse diário se constitui a partir da transição de Carolina como mulher, negra, favelada e pobre para Carolina como escritora negra, mundialmente conhecida, ocupando espaços historicamente marcados pelo privilégio branco. Nessa drástica transição, as configurações de um “eu” vão acompanhando as mutações e as descobertas externas à própria autora.

O que interessa, principalmente aqui, é o modo como se dá essa passagem de apropriação desse não lugar, como Carolina Maria de Jesus forja, a duras penas, a sua identidade como escritora? Quais são as mazelas de *Casa de alvenaria*? O que resta depois da superação da fome?

Por último, em *Um defeito de cor*⁶, romance monumental⁷ em suas 952 páginas, de Ana Maria Gonçalves, tem-se a narrativa inserida no período

⁴ Destacamos que, durante muito tempo, os críticos literários brasileiros acreditaram que o primeiro romance abolicionista foi *A escrava Isaura* (1875), de Bernardo Guimarães. O que estaria por trás desse apagamento, visto que Maria Firmina dos Reis escreveu *Úrsula* (1859) mais de quinze anos antes?

⁵ Optamos pela utilização do termo *romance*, já que a leitura de *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, bem como de *Casa de alvenaria: diário de uma ex-favelada*, é encarada como a leitura de um texto de ficção, isto é, pertinente para o campo literário. Optamos por manter a transcrição das passagens de Carolina Maria de Jesus fiel à sua escrita, já que os aparentes “desrespeitos” à norma culta cometidos pela escritora devem ser vistos como recurso linguístico da trajetória literária. Como afirma Anselmo Peres Alós, em seu artigo “América Latina: relendo Rigoberta Menchú e Carolina Maria de Jesus”, “se é lícito afirmar que Carolina supostamente “peca” pelo descumprimento das regras de ortografia e de arranjo sintático em seus escritos, como o querem alguns críticos mais puristas, também o é atribuir a esta narradora uma postura de suspeita *avant la lettre* no que diz respeito às possibilidades de solidariedade e coalizão com outras mulheres, brancas, em função da situação de opressão que [as mulheres negras] vivenciam diariamente” (ALÓS, 2009, p. 156-7).

⁶ Atualmente, está na 20ª edição.

⁷ Millôr Fernandes, na orelha do livro *Um defeito de Cor*, afirma: “*Um defeito de cor*, que tendes em mão (por respeito sempre me refiro a este livro na segunda do plural), está entre os melhores que li em nossa bela língua eslava [*sic*]. E olhem que acabei de ler o esplendoroso super clássico *La Celestina*, de Fernando de Rojas, publicado em 1499, quando o Brasil nem era nascido. E

escravocrata, a qual narra a saga de vida de oito décadas da protagonista e narradora Kehinde, africana, de oito anos de idade, que foi “arrancada” de Daomé (Benin) e arrastada para o Brasil, perpassando cidades como Bahia, Maranhão, Santos e São Paulo. Kehinde tem a vida marcada por violências exacerbadas; apesar disso, acaba conquistando a liberdade do letramento, algo tão incomum para as mulheres negras tidas como “objeto” e “troca de mercadoria” no paradigma brasileiro do século XIX.

Imersa nessa condição de desumanização, a vida da protagonista é atravessada pela busca incansável de sua própria identidade, bem como a busca permanente pelo filho que lhe foi tirado. O romance foi inspirado na vida de Luísa Mahin (que teria sido mãe do poeta Luís Gama). Tendo apresentado um panorama inicial da direção dessa pesquisa, o objetivo geral consiste no estabelecimento de um estudo crítico, de caráter comparativo entre as três narrativas, com o objetivo de problematizar e articular uma relação através das categorias de análise elegidas – *gênero, raça e classe*.

também acabei de ler o sufocante (pela inteligência e cultura) *The Discovery of Heaven* (2001), do Holandês Harry Mulisch. [...] A vida, não sei se vocês sabem, não tem *happy end*. Em suas 952 páginas, *Um defeito de cor* não tem hausto, parada para respirar. Desmintam-me, por favor”.

2 A CRÍTICA FEMINISTA E A AUTORIA FEMININA NEGRO-BRASILEIRA

O pensamento ocidental foi marcado, desde os gregos, pela hegemonia e autoridade do conhecimento centrado em um ser masculino que, desde os primórdios, esteve privilegiado em relação ao *status* epistêmico. Por exemplo, na filosofia antiga, apesar de Sócrates homenagear sua mãe, chamando seu método de *maiêutico*, o parto das ideias é possível somente entre os “iguais”⁸. O parto das mulheres restringe-se ao parto corporal. A noção de um sujeito cognoscente declinado no masculino atravessa a Grécia antiga e, na modernidade, atinge o seu ápice com a concepção de um sujeito masculino supostamente universal. Se as relações hierárquicas dualistas de gênero iniciam-se lá na antiguidade, como, por exemplo, no modelo ideal de *pólis* criado por Platão, o único capaz de governar é o “rei filósofo”.

Na modernidade, no que tange ao século XVIII, na Europa, há o “período das luzes”, onde a noção de “homem da razão” (ou na literatura, de “homem de letras”) será incansavelmente reforçada pelos filósofos. No entanto, apesar da concepção do ser racional compreendido como, *abstrato* e pretensamente *universal*, algumas vozes femininas foram dissonantes e apresentaram uma profunda aversão e indignação ao perceberem que o supostamente “universal” da modernidade se estendia apenas aos homens brancos. Nomes como o de Mary Wollstonecraft (na Inglaterra) e Nísia Floresta⁹ (no Brasil) demonstram bastante isso. A partir da revolução burguesa, no final do século XVII, motivada pelas ideias iluministas do

⁸Marcia Tiburi, em *As mulheres e a Filosofia* (2002), indica que o amor pela sabedoria também estava restrito apenas ao âmbito do masculino. “No *Banquete*, não podem amar mulheres e rapazes do mesmo modo, nem se pode amar mais o corpo do que a alma (aparece aqui uma sub-analogia entre *mulher* e *corpo* e entre *homem* e *espírito*?). Há um amor que ocorre entre os homens e que diz respeito à predileção pelo o que é, segundo Platão, de natureza mais forte e mais racional. O amor entre os homens seria o mais moralmente próximo da filosofia; seria o próprio amor pela sabedoria, no qual o conhecimento seria realmente alcançado por meio de um diálogo assim suposto como frutífero, como pertencente à natureza do *logos*. Se o amor é laço, a predisposição ao outro como desejo, e se ele caracterizaria a filosofia como diálogo (uma relação ao *logos* do outro), temos diante dessa constatação a conclusão de que esse amor entre homens define a filosofia como diálogo entre homens” (TIBURI, 2002, p.33).

⁹Dionísia Pinto Lisboa (1810-1885), conhecida como Nísia Floresta, foi uma das precursoras do feminismo brasileiro. Publicou, em 1832, *Direitos das Mulheres e injustiça dos homens*, o qual qualificava como tradução livre da *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, de Mary Wollstonecraft. Maria Lucia Garcia Pallares Burke (1996), defende que a tradução consistia na obra *Woman not an Inferior to Man*, publicada sob o pseudônimo “Sophia”, que continha trechos da obra escrita por François Poullain de La Barre, intitulada *De l'Égalité des deux sexes, discours physique et moral ou l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*. Maiores informações, conferir o livro de Ivana Pocinho Motta, intitulado *A importância de ser Mary* (2009, p. 14-5).

período, Mary Wollstonecraft, em 1792, criticou Jean Jacques Rousseau por reservar à mulher um lugar inferior na sociedade. Para ela, esse lugar de inferioridade não poderia ser atribuído e justificado a partir da visão essencialista, a saber, que existiria alguma “essência” inata e inferior da mulher. Pelo contrário, essa suposta inferioridade tinha sua base em questões históricas, a partir do fato das mulheres terem sido impossibilitadas de usufruir da “educação racional”.

Reivindicação dos direitos da mulher (1792) garantiu a filósofa ser reconhecida como uma das primeiras teóricas a lançar os fundamentos ontológicos para a teoria de gênero. Referindo-se às ideias de Rousseau, principalmente aquelas presentes em sua obra *Emílio, ou Da Educação*¹⁰ (1762), a pensadora inglesa afirma:

Seus histórias ridículas, que tendem a provar que as meninas são *por natureza* dedicadas a si mesmas, sem levar em consideração o exemplo diário que lhes é dado, são as mais desprezíveis. [...] Provavelmente tive oportunidade de observar mais meninas na infância do que J. J. Rousseau. Posso recordar meus próprios sentimentos e observei com atenção ao meu redor; contudo, longe de coincidir com ele na opinião a respeito das primeiras manifestações do caráter feminino, aventurar-me-ei a afirmar que uma menina cujo espírito não tenha sido reprimido pela inatividade, ou cuja inocência pela falsa vergonha, será sempre travessa, e a boneca nunca chamará sua atenção, ao menos que o confinamento não lhe dê alternativa. Meninas e meninos, em resumo, brincariam juntos sem qualquer problema se a distinção de sexo não tivesse sido inculcada antes que a natureza assim o fizesse (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 66).

A história da filosofia influenciou toda a concepção dualista de gênero, segundo Rita Schmidt (2014), No contexto do surgimento da filosofia ocidental a invisibilidade das mulheres na produção de conhecimento, durante muitos séculos, justifica-se pelo crescente esforço de mantê-las no espaço destinado a

¹⁰ Em *Emílio, ou Da Educação*, considerado uma das maiores obras de Rousseau romance pedagógico, que tinha como ponto de partida a sua tese acerca do contratualismo, em sua filosofia política, a compreensão do *bom selvagem*, a saber, que os seres humanos nascem bons e, posteriormente, passam a se corromper no convívio social. Deste modo, em seu romance, seu principal objetivo é fazer com que a criança se torne um adulto bom. A proposta de educação presente no romance não defende uma educação igualitária entre meninos e meninas, muito pelo contrário, devem ser educados de forma diferente, segundo o filósofo, as mulheres devem ser educadas alheias aos preceitos da razão, uma vez que são submissas “por natureza”, suas vidas devem restringir-se ao plano da maternidade e do matrimônio. *Em Emílio, ou Da educação*, o filósofo afirma: “Toda a educação da mulher deve ser relacionada ao homem. Agradá-los, ser-lhes útil, fazer-se amada e honrada por eles, educá-los quando jovens, cuidá-los quando adultos, aconselhá-los, consolá-los, torna-lhes a vida útil e agradável - São esses os deveres das mulheres em todos os tempos e o que lhes deve ser ensinado desde a infância. (1999, p.370) [...] A rispidez dos deveres relativos a ambos os sexos não é nem pode ser a mesma” (ROUSSEAU, 1999, p. 521).

elas, desde a Grécia antiga, *óikos*, o espaço do lar¹¹. Essa concepção foi reforçada pelo pensamento filosófico ocidental. Nas palavras de Aristóteles, “as mulheres se movem na fronteira da civilidade e da selvageria [...] na geração a mulher não passa de um vaso receptáculo” (HÉRITIER, 1996, *apud* PERROT, 2008, p.23). Essa concepção desenvolvida pela filosofia constituirá os pilares do binarismo de gênero no ocidente, restando ao feminino o lugar do *corpo*, da *incapacidade* e da *emotividade*.

Tomando como ponto de partida o lugar da margem destinado às mulheres, Rita Schmidt como Constância Lima Duarte (2009) concordam que tanto a História quanto a história literária (e, acrescento eu, também a história da Filosofia), precisam ser “revistas” e o caminho para fazer isto é através das pesquisas que ousam dar a visibilidade que foi negada às mulheres, como uma forma estratégica de sanar a correção de uma injustiça, embora de forma tardia, os erros cometidos a partir do silenciamento dessas vozes.

Para Constância Lima Duarte, as pesquisas realizadas já em 1954, como o livro de Lúcia Miguel Pereira, *As mulheres na Literatura Brasileira*, apresentam escritoras atuantes e produtivas, porém ainda hoje ausentes dos manuais tradicionais de história da literatura brasileira. A “descoberta” dessas autoras tem proporcionado aos estudos literários uma “nova” visão do que significa ser “mulher” e escritora/intelectual no Brasil, desfazendo, em grande parte, o mito de que as escritoras tinham suas narrativas estritamente focadas em um universo intimista.

Muitas concepções filosóficas dualistas foram responsáveis por incidirem esse aprisionamento da escrita de autoria feminina a partir da inscrição e o feminino como frágil e sentimental e o masculino como viril e racional. A obsessão da concepção dualista (corpo e mente), instaurada por Platão e mantida com Descartes, fizeram com que a razão e o homem fossem tomados como conceitos inseparáveis. Historicamente, *racional* e *viril* são praticamente sinônimos, o que fica bastante evidente, por exemplo, para Kant (2018),¹² a sabedoria das mulheres deriva dos sentimentos e não do pensamento.

¹¹ “São invisíveis. Em muitas sociedades a invisibilidade e o silêncio das mulheres fazem parte da ordem. É a garantia de uma cidade tranquila. Sua aparição em grupo causa medo [...] sua fala em público é indecente” (PERROT, 2008, p.17).

¹² Sobre a função “natural” da mulher em *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1764), Kant afirma: “Tudo depende basicamente de que o homem se torne mais perfeito como homem, e de que a mulher se torne mais perfeita como mulher, ou seja, que o móbil do impulso sexual aja de acordo com a indicação da natureza, de enobrecer ainda mais a um e embelezar as

As pesquisas de resgate¹³ têm mostrado exatamente o contrário dessa visão, revelando mulheres engajadas com questões sociais de sua época e, mais do que isso, têm proporcionado uma rasura na história, possibilitando a todos “novas lentes” para uma percepção mais crítica e detalhada da conjuntura social. Deste modo, é ponto convergente entre Schmidt e Duarte a necessidade de *repensar* a história, seja a partir da desconstrução do lugar *epistêmico masculino*, seja através da revisão dos mitos como lugares que reescrevem “subliminarmente” a violência, avançando um pouco mais no projeto “revisionista”, até mesmo através das novas histórias da Literatura, já que percebe-se que, no que diz respeito às relações de gênero, grande parte do conhecimento ocidental contribuiu para manutenção do *poder*, do *conhecimento* e da *escrita* como lugares (e privilégios) essencialmente masculinos.

Outra feminista que tem pensando a importância do resgate e do reconhecimento das vozes femininas na literatura é Adrienne Rich, em seu artigo “Quando da morte acordamos: a escrita como re-visão” (publicado pela primeira vez em 1972), em que reflete acerca do contexto da década de 1970, nos Estados Unidos. Apesar da diferença geográfica e cronológica, o conceito de *re-visar* interessa, aqui, já que relembra o contexto provinciano da Universidade¹⁴, a questão

qualidades do outro” (KANT, 2018, p. 64). “Uma mulher, na qual as amenidades que condizem com o sexo feminino deixam sobressair principalmente a expressão do sublime, chama-se bela em sentido próprio; aquela, cujo perfil moral, como é notado no semblante e nos traços faciais, anuncia a qualidade do belo, é agradável, e, quando em um grau elevado, fascinante” (KANT, 2018, p. 57).

¹³ Pelo conceito “regaste”, refiro-me especificamente às escritoras do século XIX que foram totalmente esquecidas, como foi o caso de *Úrsula*, de Maria Firmina dos Reis, que foi “descoberto” quase cem anos após a sua publicação. No entanto, o mesmo conceito de “resgate” não se aplica à parte da produção literária de Carolina Maria de Jesus, já que teve minimamente um reconhecimento em vida, tampouco de Ana Maria Gonçalves, escritora viva e atuante.

¹⁴ Utilizamos o termo “provinciano”, pois é reconhecido por todos (as) a resistência que houve no ambiente acadêmico para a implementação do Programa de Ações Afirmativas de Inclusão Social e Racial, por volta de 2007. O mérito dessa conquista inclusiva foi da luta incansável do movimento negro e dos coletivos da UFSM. Porém, apesar desse avanço que proporcionou uma pluralidade étnica na UFSM, destacamos dois episódios que ocorreram no decorrer de 2017. O primeiro diz respeito à ação criminosa que ocorreu no Diretório Acadêmico do Curso de Direito, onde foram pichadas frases racistas dirigidas a alunos negros do curso de Direito, que dizia: “Fulano e fulana*, o lugar de vocês é no tronco, fora negros, negrada fora” (PERUFO, 2017a). O episódio, infeliz e deplorável, mobilizou acadêmicos (as) em um protesto no campus da UFSM e no centro da cidade. (PERUFO, 2017b). O segundo episódio, que ficou no âmbito privado, envolveu uma aluna também negra do curso de Filosofia da UFSM, que teria respondido à questão de uma prova de Filosofia que questionava “qual era a origem da filosofia?”. A resposta da aluna, que possui formação em Direito e domina a literatura e a teoria pós-colonial, foi a de que a origem da filosofia é africana e não grega”. A resposta foi “penalizada” com uma nota baixíssima. Posteriormente, a aluna recorreu à revisão de prova, onde teve a sua nota alterada.

do reconhecimento e do resgate da autoria feminina parece estar recém despertando. Cabe salientar que, há mais de quarenta anos, a teoria e as críticas feministas já estão chamando a atenção, denunciando a *branquitude*, a *heteronormatividade* e o *elitismo* da noção de cânone literário ocidental, mobilizado no trabalho intelectual realizado nas pesquisas acadêmicas. O empenho dessas pesquisadoras, professoras e escritoras, ocorre particularmente no âmbito acadêmico, mas não a ele restrito tal como afirma Rich:

[...] vêm a uma década forjando ocasiões subversivas desafiando o sagrado cânone cavalheiresco, compartilhando a redescoberta de obras femininas encobertas pelo tempo, revitalizando nos dois sentidos a história e a crítica literárias (RICH, 2017, p.64).

Ainda na década de 1970, Rich destaca a importância daquilo que posteriormente será chamado de “feminismo interseccional”, isto é, a necessidade de se trabalhar a partir das categorias *raça*, *gênero*, *classe*:

A dinâmica entre uma visão política e a necessidade de uma visão renovada da literatura é clara: sem um crescente movimento feminista, os primeiros esforços do conhecimento feminista não teriam ocorrido; sem o aguçamento de uma consciência feminista negra, a escrita das mulheres negras teria permanecido em um limbo entre críticos negros misóginos (RICH, 2017, p.65).

No contexto de produção do cânone hegemônico e masculino, a necessidade de revisitar textos esquecidos e silenciados produz não apenas um “abalo” nas colunas engessadas do cânone e no conhecimento, mas uma abertura para novas formas de olhar (es) e novas experiências. Deste modo, revisitar os textos daquelas mulheres que já escreveram e reconhecer as suas produções literárias é mais que um simples movimento de revisitação do passado; é a possibilidade de direcionar uma nova crítica à literatura brasileira, reescrevendo, desse modo, novas possibilidades de *ler*, *compreender*, e mesmo de *escrever* a história da literatura brasileira. Tratando-se da escrita de autoria feminina negro-brasileira, isso é mais do que resgatar textos olvidados ou reler a tradição literária a partir de lentes que privilegiam enquadramentos de *gênero*, *classe* e *raça*: é, sobretudo, produzir um novo modo de abertura ética, possibilitando compreender, a partir da própria narrativa negra de autoria feminina, o que significou (e ainda significa) ser uma mulher negra no Brasil dos séculos XIX, XX e XXI.

Darlene Sadlier (1989), em seu artigo “Teoria e crítica literária feminista nos Estados Unidos”, afirma que o lugar de manutenção do cânone como masculinista ocorre porque ele é produzido por homens e mantém o seu lugar a partir da falácia da ideia “natural” de escrita. As teóricas, “armadas” com o método de análise literária, a partir de uma perspectiva feminista, partem para a análise minuciosa das obras canônicas, tendo como objetivo problematizar o modo como as imagens e figurações das mulheres nos textos literários canônicos e onipresentes nos programas das disciplinas acadêmicas são retratadas e manipuladas em termos de perspectivas *misóginas* e *masculinistas*. Em síntese, o ponto de convergência é que as personagens são construídas a partir de valores e interesses ligados à perpetuação dos privilégios masculinos. Há um padrão definido de manutenção de estereótipos das protagonistas mulheres na produção literária de língua inglesa, ao longo do século XIX, onde o que mais se destaca é o do “anjo do lar”, que perpetua a ideia de que as mulheres devem ficar confinadas ao espaço doméstico, mantendo o privilégio da circulação no espaço público para os homens.

A partir dessa constatação, as pesquisadoras buscam métodos e estratégias para compreender a relação entre *mulher e literatura*. De que modo uma perspectiva extrínseca de análise literária é uma possível solução para resolver o enigma entre literatura e mulheres? O apoio na análise *interdisciplinar*, isto é, a partir de outras perspectivas, sejam elas sociológica, filosófica, histórica ou psicanalítica, é essencial para uma crítica feminista da literatura? Afirma-se que sim, e assume-se essa perspectiva na análise do *corpus*, uma vez que essas “ferramentas” contribuem, em um primeiro momento, para a crítica de como o lugar da literatura como masculino foi legitimado historicamente.

Em “Pelos caminhos da crítica feminista”, de Maggie Humm (1989), há um panorama das principais correntes feministas predominantes a partir da década de 1970, entre elas, a crítica feminista marxista e as apropriações da psicanálise realizadas por muitas feministas em seus trabalhos críticos. A autora problematiza a importância da crítica literária centrada na mulher, a partir de uma pergunta pragmática: *afinal de contas, o que há de revolucionário em fazermos esse tipo de crítica?* Não haveria questões sociais mais urgentes que a literatura? Como, por exemplo, o problema de discriminação sexual? A argumentação de Maggie Humm apresenta uma perspectiva “prática” da crítica feminista, na medida em que ela escapa do seu caráter meramente teórico e avança para a consolidação de um

“projeto político feminista”. Enfatizando a proposta de crítica, a partir da noção de “diferença”, ela não apenas precisa dar conta do binarismo histórico, consolidado na cultura ocidental do macho e da fêmea, mas também das questões mais “espinhosas” e delicadas, como as noções de *classe*, *gênero* e *raça*, que propriamente interessam mais.

Dentre as problemáticas centrais que a crítica feminista precisa levar em conta, a autora destaca: o estudo de textos escritos por homens, tendo como objetivo o reconhecimento dos estereótipos femininos em jogo nessa escrita, a criação de uma leitora que tenha interesse em ler escritoras, criando, deste modo, novas comunidades de leitoras. O projeto de análise proposto por Maggie Humm é ambicioso, já que trata diretamente da problemática da recepção de obras literárias de autoria feminina, pensando a possibilidade de uma leitora assumida do seu gênero, isto é, como seria possível a consolidação de uma leitora de textos produzidos por mulheres. Por último, o aspecto de maior relevância para esse trabalho diz respeito à constatação de que a crítica literária é indissociável dos aspectos de *gênero*, *etnia* e *orientação sexual*.

Em “Por uma mitologia feminista no século XX”, Ellen Douglass concentra-se, exclusivamente, na problemática do mito como conceito universalista, mas, além disto, problematiza a definição particular do “mito da busca”. A filósofa francesa Simone de Beauvoir foi certamente uma das percussoras do engajamento da desconstrução do “mito da mulher” e da utilização dele para “justificar” o não lugar das mulheres na produção de conhecimento. A crítica “mito-feminista” concentra-se em dois aspectos centrais: a identificação de “paradigmas míticos” na literatura produzida por mulheres e as possíveis implicações de uma mitologia reescrita a partir de uma perspectiva “feminina”. Pretende-se mostrar que essa “nova” mitologia pode encontrar referências matriarcais no aparato cultural de religiões de matriz africana, uma vez que há abertura para “heroínas” femininas (a partir da configuração dos Orixás femininos) ocuparem o mesmo grau de hierarquia e poder dos Orixás masculinos¹⁵.

¹⁵Um exame das religiosidades africanas e seus ecos na tradição das religiões afro-brasileiras será feito a partir da análise de *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves, uma vez que esse é um traço que diferencia o romance de Gonçalves dos outros dois objetos que compõem o *corpus* dessa tese.

Apesar de Ellen Douglass não citar diretamente o aparato cultural/religioso africano como uma possível via de acesso para essa “nova” mitologia, ela argumenta que a literatura feita por mulheres pode possibilitar uma abertura a novos mitos, capazes de conduzir as mulheres na orientação e na descoberta de sua própria subjetividade. Essa possibilidade de abertura faz-se necessária a partir da análise da compreensão tradicional do mito como um lugar impossível de ser habitado pelas mulheres. A autora destaca, em especial, a noção de herói apresentada por Joseph Campbell e a repetição do lugar da heroína como inferior diante das inúmeras faces do herói que é essencialmente masculino.

O projeto de uma “mitologia feminina” possui, deste modo, uma tarefa dupla que consiste no resgate da concepção de mito estruturalmente fundado em uma compreensão patriarcal, assim como a necessidade da “reformulação” do mítico. Somente através desse processo “transgressivo” é possível conseguir pensar em uma narrativa mítica direcionada para a busca transcendental da mulher. No entanto, não concentrada em uma visão simplista do “feminino”, que reforçaria a estrutura binária patriarcal, mas sim de uma proposta centrada na rejeição das identidades de gênero, possibilitando uma nova abertura e uma nova relação da mulher com o sagrado, relação essa que escapa de uma perspectiva *hegemônica patriarcal*. No que tange especificamente ao protagonismo da mulher na literatura, pensando a ascensão da narrativa do mito ao romance, a estruturação da mulher como figura protagonista está presente nos projetos literários devolvido pelas escritoras negras brasileiras

2.1 A QUESTÃO DO GÊNERO COMO CATEGORIA ANALÍTICA

Joan Scott, em “Gênero: uma categoria útil de análise histórica” (1995) traça um amplo percurso histórico dos estudos de gênero, a partir da compreensão de que palavras e ideias carregam em si mesmas a própria História, já que historicamente a humanidade fez uso de termos gramaticais para evocar traços de caráter sexual. Do ponto de vista gramatical, *gênero* teve como função a classificação de fenômenos, isto é, ele forneceu um sistema consensual de distinções entre feminino e masculino. Para as feministas (em especial a partir da segunda e da terceira onda), *gênero* é uma categoria construída socialmente, que constitui as relações entre seres humanos em um dado contexto especificamente situado. Segundo Scott,

foram as feministas americanas que primeiramente chamaram a atenção para o “tom” social das distinções baseadas no sexo e, posteriormente, após a rejeição do determinismo biológico, sinalizaram a necessidade de se compreender os aspectos relacionais entre o que foi construído tradicionalmente como feminino e como masculino.

Contudo, para Scott, quando se trata do percurso e da relevância dos estudos de gênero, apesar do campo de estudo adquirir cada vez mais adeptos, ainda assim, os estudos de gênero se mantêm ocupando um “lugar marginal” na “hierarquia” acadêmica. Uma das possíveis justificativas para isso é, segundo Scott, o fato de que nem todos os pesquisadores/professores encaram os estudos de gênero estudo como um “problema” de todos, fazendo com que ocorra a segregação dos estudos de gênero, jogando a pesada carga de tomá-lo como objeto de estudo como sendo tarefa exclusiva das feministas.

Para Scott, a identificação do termo gênero como sendo sinônimo de “mulheres” não é tarefa suficiente, pois não implica na obtenção de reconhecimento político, projeto de luta histórica das feministas para conquistarem o *status* de sujeito e cidadã. Para a historiadora, a identificação gênero/mulher não garante a tomada de posição no que diz respeito à desigualdade e a estrutura do poder. Para ela, o termo “história das mulheres” proclama claramente a sua posição política ao se afirmar contrária às práticas habituais normativas. A conquista feminista em legitimar os estudos de gênero no âmbito acadêmico é recente, a partir da década de 1980. Dentre alguns avanços nas pesquisas, destaca-se a visibilidade do binarismo construído historicamente, a rejeição das explicações deterministas – biológicas – e a configuração de gênero como categoria social imposta sobre um *corpo sexuado*.

A preocupação de Scott não parece ser simplesmente teórica ou acadêmica, já que historicamente o uso de alguns termos, no plano da vida prática, legitimou a exclusão das mulheres em diversos âmbitos sociais. A historiadora está preocupada com a forma com que o estudo de gênero, compreendido como “analítico”, pode contribuir para o abalo dos pilares machistas e, além disso, como pode cooperar para reverter à lógica de exclusão das mulheres compreendida como “natural”. Para a autora, os estudos de gênero, que tem como enfoque apenas as relações entre os sexos, é limitado, pois eles não se aplicam, por exemplo, às áreas da política, da guerra e da diplomacia, o que, de alguma forma, “justificaria” a irrelevância do

gênero para o pensamento dos historiadores, uma vez que ele é uma categoria que não acopla essas questões.

Dentre algumas posições teóricas do gênero abordadas pelas historiadoras feministas, a autora apresenta três: a tentativa de explicar as origens do patriarcado; a análise da tradição marxista comprometida com as críticas feministas e, por último, a divisão entre pós-estruturalismo francês e teorias anglo-americanas, para explicar a produção e reprodução das identidades de gênero dos sujeitos. Para Scott, essas abordagens sinalizam algumas limitações, como, por exemplo, não compreenderem que o objeto primário de sujeição das mulheres é a objetificação sexual; não mostram que a desigualdade de gênero tem a ver com os outros tipos de desigualdades; elas mantêm a análise ainda tendo como base a diferença física que assume um caráter “universal”¹⁶, “imutável” e normativo.

De modo geral, no marxismo, o conceito de gênero foi considerado um “subproduto”, não tem *status* analítico independente e próprio. Além do mais, a subordinação das mulheres é, segundo Scott, anterior ao capitalismo e continua sob o socialismo. Isso faz com que, deste modo, seja imprescindível a busca por uma explicação materialista que exclua, definitivamente, as diferenças físicas naturais, como o exemplo de Carol Gilligan (1982), que faz uma severa crítica ao essencialismo, quando este se atribui às escolhas morais a justificativa essencialista ou causal que explique as escolhas das mulheres a partir da premissa de que elas escolheram isso porque são mulheres, não levando em conta os fatores histórico-sociais que propiciaram a escolha em questão.

Após a análise minuciosa e crítica de Scott, pode-se perguntar: o que se pode fazer a partir dos estudos de gênero? A própria Scott apresenta uma possível via para os estudos de gênero, primeiramente, a partir da compreensão que gênero é um elemento constitutivo de relações sociais, baseada nas diferenças percebidas entre os sexos. As relações de gênero também são uma forma primária de dar significado às relações de poder, legitimando a narrativa da humanidade a partir de

¹⁶ Afirmamos de antemão que, assim como as feministas apresentadas nesse capítulo introdutório, também discordamos que haja uma visão universal ou essencial de significância epistemológica para o conceito “mulher”. O que pretendo nesse trabalho, de forma alguma, tem a ver com uma possível construção universal do que seja “mulher”, uma vez que nossa abordagem pretende deixar que as próprias “vozes” das autoras “ressoem” por si só em suas narrativas, tecendo, de maneira, histórica, social e contextualizada um “outro olhar”, a partir do próprio lugar de fala comum – da autoria feminina negro-brasileira, explicitando, desta maneira, as *performances* ficcionais da mulher negra presente nas obras analisadas.

significados e símbolos, seja na religião, na política, na ciência: em todos esses contextos encontra-se a forma binária fixa e normativa.

Após Scott, abre-se o desafio para que a nova pesquisa dê conta de “explodir a noção de fixidez e incluir uma concepção política assim como as referências às instituições e à organização social” (SCOTT, 1995, p. 93). A pesquisa deve ter em seu horizonte o objetivo imperativo, a saber: *como se deve pensar o efeito do gênero nas relações sociais e institucionais?* Em última instância, é preciso compreender que os papéis designados e o simbolismo sexual construído historicamente possibilitam retirar o “véu da ingenuidade” e acessar os objetivos “camuflados” que visavam à manutenção de uma coesão social. Por fim, para Scott, inscrever as mulheres na história implica “desconstruir”, “redefinir” e “alargar” as noções tradicionais. Para ela, é necessária uma *nova história*, que dê conta de “abraçar” categorias até então despercebidas como a de *classe* e *raça*, pois sem elas não é possível falar na construção de uma “nova história”.

2.2 O SUJEITO “SUSPENSO” DO FEMINISMO, SEGUNDO JUDITH BUTLER

Judith Butler é uma das filósofas mais provocativas da atual crítica feminista, frequentemente associada à *teoria queer*. Entre suas principais preocupações de estudo estão as questões da *performatividade*, da *identidade* e da *subjetividade*, a recusa às categorias de *universalização* e às *verdades absolutas*. Entretanto, a própria tentativa de reduzir o pensamento butleriano pode incorrer em um grande erro, como afirma Sara Salih, em *Judith Butler e a Teoria Queer*:

[...] se tivéssemos de “situar” Butler (uma tarefa que iria contra o espírito butleriano, se é que existe tal coisa), suas teorizações sobre a identidade “generificada” e sexuada seriam vistas provavelmente como as suas mais importantes intervenções no variado conjunto dos campos acadêmicos com as quais está ligada. [...] Evidentemente, a obra de Butler não se presta à categorização fácil, mas isso faz parte do seu desafio. Em maior ou menor grau, todos os seus livros levantam questões sobre a formação das identidades sexuada/ “generificadas”/ racializadas que são construídas para nós (e, em certa medida, por nós) no interior das estruturas de poder existentes (SALIH, 2015, p.10)

A proliferação de diferentes vertentes feministas contemporâneas pode suscitar, segundo Butler, uma espécie de *problema*, caso compreendêssemos a

indeterminação como algo problemático. Empenhada com o ininterrupto questionamento de um solo “fixo” do sujeito, para Butler, desde Simone de Beauvoir, os estudos feministas mantiveram uma concepção binária de gênero a partir da noção de homem e mulher ou do masculino e do feminino. Para Butler, é essencial questionarmos o sistema epistemológico e a hierarquia de gênero, uma vez que eles se sustentam e possuem em sua base uma configuração da linguagem como *falocêntrica*. Deste modo, a análise das categorias tomada como ponto de partida pelo feminismo precisa ser, ela mesma, problematizada, uma vez que não há uma unificação ou universalização possível a partir desses conceitos. Uma das motivações para manter o uso de tais categorias como, por exemplo, “mulher”, foi a perpetuação de um ideal de estabilidade, segundo a filósofa estadunidense. Quando se rompe com esse conforto que acarreta o dualismo de gênero, se tem o fim da estabilidade promovida por essas categorias.

Em outras palavras, essa compreensão universalista de que o sujeito do feminismo é a “mulher” tomada como categoria epistemológica ideal e normativa, é problemática, já que se distancia de toda “impregnação” dos múltiplos contextos sociais e históricos. Todavia, a crítica de Butler não permanece apenas restrita à categoria “mulher” perpetuada por parte das correntes feministas: ela avança em seu exercício genealógico e parte, também, para a conceitualização de “heterossexualidade compulsória”¹⁷.

Tomar como ponto de partida a ideia de sujeito compreendido a partir da categoria *mulher* nas teorias feministas como uma identidade pré-concebida que reivindica o *status* político, que historicamente lhe foi negado, é bastante problemático, ao menos no entendimento que Butler tem da questão, já que a concepção de sujeito *a priori* concebido na filosofia (a partir da metafísica da substância e da visão humanista do ser humano) compreende o conceito de “pessoa” como portador de alguns atributos essenciais como, por exemplo, a capacidade de racionalização e de autonomia moral. Por outro lado, na contramão dessa visão metafísica universalista (presentes nos grandes sistemas filosóficos), outras vertentes tomam como ponto de partida a compreensão de que sujeitos são

¹⁷ Para maiores informações, conferir *Problemas de gênero* (2015).

seres socialmente construídos (essa visão predomina principalmente a partir das posições sociológicas clássicas¹⁸ do século XX).

Deste modo, pode-se definir que o cerne da crítica de Butler às análises de gênero concentra-se na concepção de identidade *a priori*, já que, segundo a filósofa, ao se pré-definir o *status* do sujeito, conseqüentemente, acarreta na exclusão daqueles que não se encaixam nesse postulado¹⁹ “engessado” e “estável”. Para a filósofa, uma das funções atribuídas à linguagem é a noção de *representação*; entretanto, o feminismo não deve apenas preocupar-se com o aspecto da representatividade da “mulher”, seja na linguagem ou na política, mas regredir na análise anterior a essa reivindicação; a saber, a crítica feminista precisa compreender o que está por trás dessa categoria “mulher”, uma vez que é preciso admitir que não existe um “antes” não histórico ou pré-discursivo, ou seja, não há uma essência “pura” que definiria a categoria “mulher”.

A saída sugerida por Butler compreende que gênero é uma categoria que precisa ser “apanhada” discursivamente, já que em termos de aplicabilidade e análise de contextos sociais e históricos diversificados, a categoria universalista acaba fracassando, já que é impossível que o conceito tenha força ao ser confrontado com questões pluralistas, como questões étnicas, sexuais e regionais de identidade. Em última análise, é necessário compreender as identidades como discursivamente constituídas. Deste modo, é pertinente abandonar a segurança fornecida por construções ontológicas universalistas para repensar *quem*, de fato, é o sujeito do feminismo. Só mediante a efetivação dessa tarefa, afirma Butler, será possível garantir a representação política e social dos indivíduos.

Os novos rumos da crítica feminista, a partir de Judith Butler, permitem expandir as categorias de gênero e sair da análise engessada do sistema binário de gênero. Essa cisão radical acarreta um novo desafio para as teóricas feministas, já

¹⁸ Apesar da prerrogativa de o homem ser um ser social, por excelência, já estar presente na obra de Aristóteles, especificamente no livro I da *Política*, ele afirma que o homem é um animal político (*zôon politikón*) por natureza. No século XX, essa ideia de ser humano constituído socialmente será enfatizada por Karl Marx, em sua *Ideologia alemã*: “a maneira como os indivíduos manifestam sua vida reflete exatamente o que eles são”, ou seja, “o indivíduo se mostra claramente na medida em que se expressa no meio em que vive” (MARX; ENGELS, 1998, p. 11).

¹⁹ Esse mesmo exercício metodológico é realizado também na análise sobre a ética, em *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética* (2005), uma vez que ao definirmos previamente quem pode habitar a comunidade moral tendo como porta de entrada um *status* de sujeito definido, automaticamente temos a exclusão de uma gama de indivíduos que não se encaixam nesses postulados definidos previamente.

que gênero passa a ser configurado como um “artifício flutuante”, isto é, não mais estável e imutável. Além disto, a análise de Butler propõe que se visualize o “sexo” também como algo construído culturalmente, o que acarreta uma ruptura com a tradição feminista que postulava uma espécie de “sexo natural”, a partir do ponto de vista biológico. Sendo assim, as feministas não apenas precisam dar conta de uma noção de gênero que precisa ser reformulada, mas também dar conta de uma noção de sexo como algo não natural. Deste modo, após Butler, o gênero na crítica feminista contemporânea passa a ser compreendido não mais como binário, mas como *performatividade*: ele é um conjunto de atributos variáveis, não mais estáveis.

Desta maneira, não há mais a possibilidade de mantermos a análise crítica a partir de um conceito universal e metafísico de “sujeito”, uma vez que ele, por si só, não dá conta da diversidade humana. Assim, a preocupação de Butler não é apenas estritamente teórica, mas moral, uma vez que a sua genealogia da *ontologia de gênero* pretende atribuir *status* de sujeito àqueles que ainda hoje possuem a sua representatividade negada, como as travestis e as transexuais. No entanto, é preciso levar em consideração que, embora seja sumamente importante os avanços acerca dos estudos de gênero a partir da perspectiva desenvolvida por Butler, a filósofa não problematiza o conceito de raça para pensar as condições de grupos subalternizados.

A pergunta um tanto quanto problemática “O que é uma mulher?” sinaliza para aquele aparato teórico tradicional, ocidental, dicotômico e binário, como foi visto, e pressupõe já duas espécies distintas de sexo – homem e mulher. Essa questão já está presente no livro de Toril Moi (*What is a Woman? And Other Essays*, de 1999), e é retomada por Susana Bornéo Funck, no livro *Crítica literária feminista* (2016), que narra o seu percurso teórico enquanto pesquisadora engajada na crítica literária feminista no Brasil. O artigo “O que é uma mulher?”, toca em um ponto essencial no que diz respeito ao *corpus*, a saber: a relação entre a constituição do sujeito e as suas experiências, construídas de forma ideológica:

Muito provisoriamente, eu diria que uma mulher é um indivíduo cuja subjetivação ocorre dentro de normas e comportamentos socialmente definidos como femininos pelo contexto cultural em que se insere, seja aceitando-os ou rebelando-se contra eles. E, mal acabo de colocar o ponto na frase, quando outra pergunta se insinua: precisa ser biologicamente uma fêmea? Acredito que não, embora reconheça que a polaridade que a ciência historicamente construiu para os corpos humanos dificilmente permita uma subjetivação fora das normas do sexo biológico (FUNCK, 2016, p. 353).

Susana Bornéo Funck parte da premissa de Joan Scott, segundo a qual o processo concreto da experiência modifica, em termos de subjetividade, relações que são necessariamente construídas a partir da esfera do histórico e social. Dado que as definições e categorizações partem de experiências que são individuais, diversas e atravessadas pela contingência, não há espaço para manter uma identidade metafísica, universalizável do que significa ser “uma mulher”. Como salienta Funck, “ao ser afirmada, minha experiência como mulher necessariamente exclui outras experiências de “mulheridade”, universalizando o particular e generalizando o local” (FUNCK, 2016, p. 351).

A ensaísta brasileira concorda com Scott acerca da necessidade de “historicizar a experiência”, o que implica em não mais ver experiência e linguagem como horizontes completamente distintos. Como afirma Scott, “o social e o pessoal estão imbricados um no outro” (SCOTT, 1999, p. 44). Tal premissa é particularmente relevante se for levada em consideração a questão da autoria feminina negro-brasileira e o modo como se apresentam as narrativas analisadas aqui, pois estas sinalizam para essa dimensão em que o “social” e o “pessoal” estão implicados, uma vez que narrar significa formar a tessitura de um próprio eu, existente, concreto, histórica e geograficamente situado.

Para Jeffrey Weeks, a questão da identidade também é emblemática, é preciso compreendê-la como algo que surge e adquire forma a partir da esfera da cultura e do discurso: “a imposição de uma identidade pode ser vista como grosseira tática de poder, construída para obscurecer a real diversidade humana por meio de rígidas categorizações de uniformidade” (WEEKS, 1985, p.187). Segundo ele, “as identidades não são um destino, mas uma escolha [...]. As identidades não são expressões de essências secretas. São autocriações, mas sobre bases não livremente escolhidas, e sim oferecidas pela história” (WEEKS, 1985, p.209).

É a partir do *feminismo negro* que podemos visualizar que as respostas formuladas historicamente à pergunta *O que é uma mulher negra?*, produziram mais violência do que dignidade humana às mulheres negras. Como afirma a filósofa Sueli Carneiro:

Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas o mito da fragilidade feminina, porque nunca fomos tratadas como frágeis.

Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... (...) fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. (...) Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. Hoje, empregadas domésticas (...) (CARNEIRO, 2003, p. 2)

2.3 O FEMINISMO NEGRO

A discussão acerca da necessidade de uma abordagem *interseccional* que relacione *gênero*, *raça* e *classe*, apesar de ser considerada recente, já é colocada em xeque no século XIX, pelo célebre discurso da “ex-escrava” e abolicionista norte-americana Sojourner Truth, em *Ain't I a Woman?*

Aquele homem lá diz que as mulheres devem ser ajudadas a subir nos carros, e carregadas sobre valetas, e sempre ocupar os melhores lugares em toda a parte. Ninguém nunca me ajuda a subir em carros, ou a passar sobre a lama, ou me dá os melhores lugares! Eu não sou uma mulher? Olhem para mim! Vejam esses braços! Eu já manejei o arado, plantei e colhi, e nenhum homem me superava! E eu era tão boa quanto um homem— quando conseguia o que comer— e ainda aguentava o chicote! E eu não sou uma mulher? Pari treze filhos, e vi a maioria deles ser vendida como escravos, e quando chorei minha dor de mulher, só Jesus me ouviu! E eu não sou uma mulher? (TRUTH apud FUNCK, 2016, p.354).

A pergunta que finaliza o discurso de Sojourner Truth, “E eu não sou uma mulher?”, já sinalizava, no século XIX, que a identidade da mulher negra terá uma construção social-cultural, histórica e filosófica à parte do que se designa por “mulher” no pretense discurso universalista (branco e ocidental). Questiona-se de que modo o próprio movimento feminista de primeira e segunda onda não reforçou e subscreveu aquilo que tão duramente era alvo de sua tradicional crítica. A saber, a noção de uma possível identidade feminina universal. Ora, uma vez que esse “universal” não levava em conta questões básicas de identidade, como a *raça*, *gênero* e a *classe*, o que ele combatia, no fundo, era uma visão “hegemônica” do que é ser mulher, que não acolhe as mulheres negras, uma vez que a conceitualização de ser mulher negra envolveu, historicamente, outro tipo de categorização. Neste sentido, não se pode pensar a questão de uma identidade/autoria e gênero que não seja a partir dos conceitos de classe e raça. Não há outra saída já que se pretende tratar com seriedade a questão central dessa pesquisa – a mulher negra. Se essas questões forem negligenciadas, ocorrerão três erros:

-Seguirá a perpetuação do *epistemicídio*²⁰, a partir da recusa que ignora a produção literária de grupos historicamente marginalizados, aqui especificamente de escritoras negras brasileiras;

- Será desconsiderada toda a gama de experiências históricas e sociais vivenciadas por mulheres negras que, ainda hoje, refletem em suas condições de subalternidade, principalmente com relação à produção *literária e acadêmica*, que é o que mais interessa aqui;

- Permanecerá a contribuição para que o movimento feminista continue perpetuando o erro de combater um ideal “fantasmagórico” do que é ser “mulher”, e, assim, não possa alcançar projeções maiores, visando, por exemplo, um projeto político feminista, capaz de abalar as estruturas hegemônicas de exclusão, seja do ponto de vista do âmbito social ou acadêmico.

Encarar o *feminismo negro* como um movimento não apenas teórico, mas social-ético-político que tenha como objetivo centrar o protagonismo das mulheres negras e a elucidação das opressões às quais foram submetidas historicamente, significa desenvolver projetos políticos que façam apontamentos necessários para promoção da dignidade da mulher negra, uma vez que muitas ainda se encontram em situações subalternizadas. Deste modo, a ferramenta metodológica da presente tese tem como pano de fundo a *interseccionalidade*²¹, conceito chave para as feministas negras chamarem a atenção para a inseparabilidade das opressões, no que diz respeito às mulheres negras. Quando as violências produzidas a partir do

²⁰ Conceito cunhado por Boaventura Souza Santos, em *Pelas mãos de Alice* (1995), onde o autor denuncia outras formas de morte cometidas pela visão eurocêntrica: “O genocídio que pontuou tantas vezes a expansão europeia foi também um epistemicídio: eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos. Mas o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam constituir uma ameaça à expansão capitalista ou, durante boa parte do nosso século, à expansão comunista (neste domínio tão moderna quanto a capitalista); e também porque ocorreu tanto no espaço periférico, extra norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais).” (SANTOS, 1999, p. 283)

No que tange ao contexto brasileiro, a filósofa Sueli Carneiro em sua tese de doutorado “A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do ser”, refere-se ao epistemicídio como uma persistente anulação de um eu epistêmico: “Sendo, pois um processo persistente de produção da inferioridade intelectual ou da negação da possibilidade de realizar as capacidades intelectuais, o epistemicídio nas suas vinculações com a racialidades realiza, sobre seres humanos instituídos como diferentes e inferiores constitui, uma tecnologia que integra o dispositivo de racialidade/ biopoder, e que tem por característica específica compartilhar características tanto do dispositivo quando do biopoder, a saber, disciplinar/ normatizar e matar ou anular. (CARNEIRO, 2005, p. 97)

²¹ O conceito tomou uma visibilidade mundial a partir do uso feito pela intelectual negra, professora de direito e ativista Kimberlé Crenshaw, a partir da obra *On Intersectionality : Essential Writings* (2017). No Brasil o tema ganhou popularidade a partir da obra *Interseccionalidade* (2018), de Carla Akotirene.

racismo, do sexismo e da classe avançam em direção à produção literária de escritoras negras brasileiras, o efeito é a produção de silenciamento e a tentativa de apagamento dessas vozes.

Em *Mulheres, Cultura e Política*, publicadas nos EUA, em 1989, (traduzido e lançado no Brasil, em junho de 2017), Angela Davis tece algumas críticas ao movimento feminista de primeira e segunda onda, por terem negligenciado a atuação política das mulheres trabalhadoras no movimento em prol do sufrágio, aquilo que Davis chama de “preconceito de classe”. Segundo a filósofa, são as mulheres brancas e negras trabalhadoras que compreenderam que o movimento das mulheres deveria pensar a questão do voto como uma etapa e não exclusivamente como fim em si mesmo, já que era necessário lutar por questões de garantia de direitos básicos, como mínimas condições de trabalho.

O movimento das mulheres do século XIX também era contaminado pelo preconceito de classe. Susan B. Anthony se perguntava por que seu apelo às mulheres da classe trabalhadora na questão do voto era tão frequentemente recebido com indiferença [...]. Por mais essencial que a igualdade política fosse para a campanha mais ampla pelos direitos das mulheres, aos olhos das trabalhadoras afro-americanas e brancas isso não era sinônimo de emancipação. O fato de que as estratégias de luta se baseavam conceitualmente na condição específica das mulheres brancas das classes privilegiadas colocava tais estratégias em desacordo com as percepções de empoderamento das mulheres da classe trabalhadora. Não surpreende que muitas delas tenham dito a Sra. Anthony: “Mulheres querem pão, não voto”. Eventualmente, óbvio, as trabalhadoras brancas, bem como as afro-americanas, reformularam essa luta em termos conceituais, entendendo o voto não como um fim em si mesmo – não como uma panaceia que curaria todos os males relacionados à discriminação baseada no gênero –, mas, sim, como uma arma importante para a continuidade da luta por salários mais altos, por melhores condições de trabalho e pelo fim do risco onipresente de linchamentos (DAVIS, 2017, p. 16).

No entanto, a proposta de Davis não se detém apenas a um *revisionismo* e na elucidação dos “erros” cometidos pelos primeiros movimentos feministas; sua crítica também se projeta para o futuro, questionando o que se pode esperar do movimento feminista e, principalmente, pensando a atuação das mulheres brancas no movimento, como será, efetivamente, contada a história de luta das mulheres:

Será que, quando historiadoras feministas do século XXI tentarem resumir a terceira onda, vão ignorar as grandiosas contribuições das mulheres afro-americanas, que têm atuado como líderes ativistas de movimentos frequentemente restritos a mulheres de minorias étnicas, mas cujas

realizações levaram invariavelmente a avanços nas causas das mulheres brancas? [...] Continuarão a existir dois *continua* distintos desse movimento de mulheres, um visível e outro invisível, um reconhecido publicamente e outro ignorado – exceto pela consciência das mulheres que descendem daquelas que moldaram esse *continuum* oculto – negras, latinas, indígenas, asiáticas e brancas da classe trabalhadora? Se essa pergunta for respondida de modo afirmativo, isso significa que a busca das mulheres por igualdade continuará a ter sérias falhas. O potencial revolucionário do movimento de mulheres ainda não terá sido realizado. Influenciados pelo racismo, os defeitos da primeira e da segunda onda terão se tornado uma herança para a terceira onda (DAVIS, 2017, p. 18).

A crítica de Angela Davis, no que concerne à invisibilidade das mulheres negras, dentro do próprio movimento feminista,²² é corroborada pelo pensamento de bell hooks, em *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras* (2015).

Por anos testemunhei a relutância de pensadoras feministas brancas em reconhecer a importância de raça. Testemunhei sua recusa em abrir mão da supremacia branca, sua falta de vontade de reconhecer que um movimento feminista antirracista era a única base para tornar real a sororidade. E testemunhei a revolução de consciência que aconteceu quando mulheres individuais começaram a se libertar do pensamento de supremacia branca. Essas maravilhosas mudanças restauraram minha fé no movimento feminista e fortalecem minha solidariedade a mulheres (HOOKS, 2015, p.93)

A partir do questionamento levantado pelas feministas negras (a saber, se as feministas contemporâneas reconhecerão os esforços árduos da promoção de direito das mulheres a partir da luta das ativistas afro-americanas), pode-se deslocar territorialmente a questão e pensar como essa crítica é profícua também para a crítica literária brasileira feminista. Em vista disso, até que ponto esses estudos estão envolvidos com a valorização da literatura produzida por escritoras negras brasileiras? Uma vez que a maior parte do empenho para o “reconhecimento” dessas autoras foi demandada, em um primeiro momento, pelo movimento negro?

²² “Tem sido demasiado comum – tanto ao longo da história quanto na atualidade – que as líderes brancas do movimento de mulheres julguem que quando nós, mulheres negras, elevamos nossa voz para falar sobre a tripla opressão que sofremos, nossa mensagem tem uma relevância, quando muito marginal para suas experiências. Elas presumiam erroneamente que as causas das mulheres podem ser articuladas de modo isolado das questões associadas aos movimentos negro e trabalhador. Suas teorias e práticas frequentemente insinuaram que a contestação mais pura e direta ao sexismo é aquela desprovida de elementos ligados à opressão racial e econômica – como se existisse um fenômeno como a feminilidade abstrata que sofre o sexismo de maneira abstrata e que luta contra ele em um contexto histórico abstrato. Em última análise, esse estado de abstração acaba se revelando um conjunto bastante específico de condições: mulheres brancas de classe média, sendo vítimas de e reagindo a atitudes e condutas sexistas de homens brancos de classe média e clamando por igualdade em relação a esses homens em particular. Tal abordagem mantém incontestado o atual sistema socioeconômico e seu vínculo fundamental com o racismo e o preconceito de classe” (DAVIS, 2017, p. 26-27).

Atualmente, a partir dos coletivos feministas de periferia, dos clubes de leitura, dirigido por mulheres negras, que difundem a produção literária das escritoras negras. Contudo, e as feministas brancas acadêmicas, o que estão fazendo? Segundo Audre Lorde, quando as feministas brancas não reconhecem seus privilégios e se recusam a aceitar essas diferenças elas “reduzem” as mulheres negras em “outras”.

Quando as mulheres brancas ignoram os privilégios inerentes à sua branquitude e definem *mulher* apenas de acordo com suas experiências, as mulheres de cor se tornam “outras”, *outsiders* cujas experiência e tradição são “alheias” demais para serem compreendidas. Um exemplo disso é a marcante ausência de experiências de mulheres de cor no material das disciplinas de estudos das mulheres (LORDE, 2019, p. 79).

As críticas feitas às feministas brancas podem ser deslocadas e utilizadas como subsídio teórico para pensar o próprio *corpus*, tendo em vista que, muitas vezes, a produção literária das autoras negras não ocupa lugar de destaque dentro do próprio cânone literário feminista. Tampouco, muitas vezes, sequer faz parte do *corpus* das disciplinas acadêmicas, o que acarreta na ausência de referencial literário para as mulheres negras, impossibilitando qualquer processo de representatividade dentro do âmbito acadêmico. Ademais, essa forma de apagamento tem consequências drásticas para a formação docente, uma vez que o (a) professor (a), posteriormente, inserido em sala de aula, dará continuidade a essa forma de aniquilamento epistemológico, deixando, deste modo, de proporcionar aos seus estudantes o acesso à literatura negro-brasileira de autoria feminina, e mais do que isso, acaba negando qualquer oportunidade de autoafirmação para as meninas negras no espaço escolar²³. Deste modo, a inserção dessas escritoras no espaço acadêmico e escolar é o que garante a possibilidade de uma continuidade da própria história das mulheres negras, já que, como afirma Audre Lorde: “a guerra contra a desumanização é interminável” (2019, p.79).

Angela Davis, em *Mulheres, raça e classe*, publicado nos EUA, em 1981, e traduzido para o Brasil em 2016, expõe as diferenças gritantes entre a situação de opressão da mulher branca e da mulher negra. Se por um lado é reconhecido pelo

²³ Como, por exemplo, a experiência de Lélia Gonzales com o contexto escolar “Fiz escola primária e passei por todo aquele processo que eu chamo de lavagem cerebral dado pelo discurso pedagógico brasileiro, porque na medida em que eu aprofundava meus conhecimentos, eu rejeitava cada vez mais minha condição de negra. E claro, passei pelo ginásio, científico, esses baratos todos (GONZALES, 1979, p. 202).

feminismo de primeira e segunda onda, a sujeição das mulheres e a sua categorização como seres inferiores, pueris e frágeis, por outro lado, no que diz respeito à situação da mulher negra, dilacerada pelas marcas da opressão do regime escravocrata, as experiências e os efeitos produzidos na vida da mulher negra são completamente diferentes. As mulheres negras no interior do espaço doméstico estavam “em pé de igualdade” com os homens, no que diz respeito à divisão do trabalho. Além disso, mulheres negras, no período escravocrata, eram submetidas também à exploração sexual. Angela Davis destrói o mito de que as mulheres escravizadas aceitavam passivamente os abusos sexuais²⁴. No entanto, a questão do estupro de mulheres negras tem sido um tema menor no que diz respeito às abordagens tradicionais sobre a escravidão; geralmente, quando é levado em consideração produz danos ainda maiores, pois enfatiza a falsa ideia de que não se tratava de exploração sexual, mas, sim, fazia parte do processo de “miscigenação”. Um dos alvos da crítica da filósofa é Genovese, como ressalta Davis:

Em um trecho de *A terra prometida*, dedicado ao sexo inter-racial, Genovese defende que o problema do estupro é menos relevante do que o dos severos tabus que cercavam a miscigenação. “Muitos homens brancos”, diz o autor, “que começaram a se relacionar com uma jovem escrava em uma atitude de exploração sexual acabaram se apaixonando por ela e pelas crianças que ela teve”. “O aspecto trágico da miscigenação”, portanto, “não reside em sua desintegração em luxúria e exploração sexual, mas na terrível pressão para negar o prazer, o afeto e o amor que muitas vezes surgiam a partir da vulgaridade inicial” (DAVIS, 2016, p.37).

O esforço de Genovese (1974), assim como outros historiadores, em romantizar e amenizar as violências sofridas pelas mulheres, vai em direção a uma ideia paternalista e a uma tentativa frustrada de “humanizar” essas relações,

²⁴ “Se as mulheres negras sustentavam o terrível fardo da igualdade em meio à opressão, se gozavam de igualdade com seus companheiros no ambiente doméstico, por outro lado elas também afirmavam sua igualdade de modo combativo, desafiando a desumana instituição da escravidão. Resistiam ao assédio sexual dos homens brancos, defendiam sua família e participavam de paralisações e rebeliões [...]. Dos numerosos registros sobre a repressão violenta que os feitores infligiam às mulheres, deve-se inferir que aquela que aceitava passivamente sua sina de escrava era a exceção, não a regra[...]. As mulheres negras eram iguais a seus companheiros na opressão que sofriam; eram socialmente iguais a eles no interior da comunidade escrava; e resistiam à escravidão como o mesmo ardor que eles. Essa era uma das grandes ironias do sistema escravagista: por meio da submissão das mulheres à exploração mais cruel possível, exploração esta que não fazia distinção de sexo, criavam-se as bases sobre as quais as mulheres negras não apenas afirmavam sua condição de igualdade em suas relações sociais, como também expressavam essa igualdade em atos de resistência. Essa deve ter sido uma terrível descoberta para os proprietários de escravos, pois aparentemente eles tentavam quebrar essa cadeia de igualdade por meio da repressão particularmente brutal que reservavam às mulheres. Mais uma vez, é importante lembrar que os castigos infligidos a elas ultrapassavam em intensidade aqueles impostos aos homens, uma vez que não eram apenas açoitadas e mutiladas, mas também estupradas” (DAVIS, 2016, p.31- 36).

acreditando que havia espaço para afeto e prazer em relações completamente abusivas.

A ênfase do culto *ideal materno* aplicado às mulheres e na possibilidade de uma “providência divina” também é criticada por Angela Davis, a partir da representação da personagem Eliza, em *A cabana do pai Tomás*²⁵:

No romance em questão, escravos e escravas são representados, em geral, como crianças doces, carinhosas, indefesas, ainda que, às vezes, insolentes. [...] O livro é impregnado de pressupostos sobre a inferioridade tanto da população negra quanto das mulheres. A maioria dos negros é dócil e servil; as mulheres, mães e quase nada além (DAVIS, 2016, p. 44).

A falta de verossimilhança dos atos melodramáticos de Eliza não importava a Stowe – porque Deus transmite dons sobre-humanos à figura materna característico às afáveis mães cristãs. A questão é que, ao aceitar totalmente o culto à figura materna característico do século XIX, a autora falha por completo em captar a realidade e a sinceridade da resistência das mulheres negras à escravidão. Ao contrário de Eliza, eram levadas a defender os seus filhos pela repulsa veemente à escravidão. A origem de sua força não era um poder místico vinculado à maternidade, e sim suas experiências concretas como escravas (DAVIS, 2016, p. 71).

A ideia de ser uma mulher escravizada e benevolente sob a tutela de seu senhor e sua senhora não é reproduzido na narrativa de *Úrsula*, o que faz com que o romance escrito sete anos depois de *A cabana do Pai Tomás* (1852), seja inovador com relação à caracterização da mulher negra escravizada. A crítica de Davis sobre as “Elizas”²⁶ que, embora possam ter existido na história, essa representação não

²⁵Em *Úrsula*, pelo seu caráter inovador com relação às outras obras populares da literatura abolicionista, não temos os estereótipos mantidos e reforçados com em outras obras que adquiriram projeção mundial, como o caso de *A cabana do Pai Tomás* (1852), de Harriet Beecher Stowe. O modo como é composta a principal personagem negra, Eliza, é a configuração da mulher negra como um sujeito materno idealizado. Para Davis, “Eliza é a encarnação da maternidade branca, mas com um rosto negro – ou melhor, com um rosto quase branco, uma vez que ela possui um quarto de sangue negro em suas veias” (DAVIS, 2016, p. 39). A revolta da Eliza com a escravidão só fica evidente a partir do momento que ela tem a sua maternidade ameaçada, quando descobre que seu filho será vendido e acaba fugindo, em meio à fuga uma das cenas mais marcantes é o rio gélido que se apresenta no caminho. Eliza protege o próprio filho: “com uma força que Deus só concede a pessoas desesperadas [...] salta por cima da correnteza agitada da margem sobre as placas de gelo [...]. Com gritos descontrolados e uma energia alucinada, ela salta de um bloco de gelo a outro, e depois a outro- cambaleando, pulando, escorregando, levantando-se novamente! Os sapatos se vão – as meias são arrancadas de seus pés –, e a cada passo ela deixa uma macha de sangue; mas não vê nada, não sente nada, até que, de modo turvo, como em um sonho ela avista Ohio e um homem que a ajuda a chegar à margem (STOWE, 1968, p. 27).

²⁶ “As Elizas, se existiram, certamente foram exceções em meio a maioria das mulheres negras. Elas não representam, em hipótese alguma, as experiências acumuladas por todas essas mulheres que labutaram sob o chicote de seus senhores, trabalharam para sua família, protegendo-a, lutaram contra a escravidão e foram espancadas, estupradas, mas nunca subjugadas. Foram essas mulheres que transmitiram para seus descendentes do sexo feminino, nominalmente livres, um legado de trabalho duro, perseverança e autossuficiência, um legado de tenacidade, resistência e insistência na

corresponde à maioria das mulheres negras escravizadas, que deixaram um legado às suas descendentes sobre luta e resistência a partir de sua *ancestralidade*.

Um dos grandes nomes de destaque do feminismo negro no Brasil é o de Lélia Gonzales²⁷, intelectual, antropóloga, política, não apenas pela vida dedicada à construção de um país menos desigual, mas pela produção intelectual revolucionária para o contexto brasileiro dos anos 80. Em um de seus artigos mais importantes “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, a intelectual expõe as opressões que incutem a vida da mulher negra brasileira a partir das violências do *racismo* e do *sexismo* que produziram noções estereotipadas da mulher negra como “mulata²⁸”, “doméstica²⁹” e “mãe preta³⁰”. Numa linguagem dotada de eloquência e ironia, a antropóloga revelava, já naquela época, a brutalidade do projeto genocida de extermínio da população negra no Brasil³¹. A autora vai propor *giro epistemológico* para pensar o feminismo de mulheres negras e indígenas, a partir, especificamente, do contexto latino-americano, desta maneira, a teórica vai cunhar um termo novo para o feminismo não-hegemônico, inaugurando uma perspectiva teórica pós-

igualdade sexual – em resumo, um legado que explicita os parâmetros para uma nova condição da mulher” (DAVIS, 2016, p.41).

²⁷ Apesar da brilhante carreira intelectual e política desenvolvida por Lélia Gonzales, vale ressaltar que, a história de sobrevivência dela repete o mesmo lugar histórico de muitas mulheres negras - como sendo o “único possível”. Conforme afirma Ratts: “Ainda na infância, Lélia chegou a trabalhar como babá de filho de diretores do clube em que seu irmão jogava. Ocupação, aliás, bastante comum, naquela época, para meninas negras – e um indicativo de que aquelas mulheres se tornariam empregadas domésticas” (RATTS, 2010, p.30)

²⁸ “O mito que se trata de reencenar aqui, é o da democracia racial. E é justamente no momento do rito carnavalesco que o mito é atualizado com toda a sua força simbólica. E é nesse instante que a mulher negra se transforma única e exclusivamente na rainha, na “mulata deusa do meu samba”, “que passa com graça/fazendo pirraça/fingindo inocente/tirando o sossego da gente”. É nos desfiles das escolas de primeiro grupo que a vemos em sua máxima exaltação. Ali, ela perde seu anonimato e se transfigura na Cinderela do asfalto, adorada, desejada, devorada pelo olhar dos príncipes altos e loiros, vindos de terras distantes só para vê-la. Estes, por sua vez, tentam fixar sua imagem, estranhamente sedutora, em todos os seus detalhes anatômicos; e os “flashes” se sucedem, como fogos de artifício eletrônicos. E ela dá o que tem, pois sabe que amanhã estará nas páginas das revistas nacionais e internacionais, vista e admirada pelo mundo inteiro” (GONZALES, 1980, p.228).

²⁹ “Quanto à doméstica, ela nada mais é do que a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas. Daí, ela ser o lado oposto da exaltação; porque está no cotidiano. E é nesse cotidiano que podemos constatar que somos vistas como domésticas” (GONZALES, 1980, p. 230).

³⁰ “A única colher de chá que dá prá gente e quando fala da “figura boa da ama negra” de Gilberto Freyre, da “mãe preta”, da “bá”, que “cerca o berço da criança brasileira de uma atmosfera de bondade e ternura”. Nessa hora a gente é vista como figura boa e vira gente” (GONZALES, 1980, p. 235).

³¹ “Mas é justamente aquela negra anônima, habitante da periferia, nas baixadas da vida, quem sofre mais tragicamente os efeitos da terrível culpabilidade branca. Exatamente porque é ela que sobrevive na base da prestação de serviços, segurando a barra familiar praticamente sozinha. Isto porque seu homem, seus irmãos ou seus filhos são objeto de perseguição policial sistemática (esquadrões da morte, “mãos brancas estão aí matando negros à vontade; observe-se que são negros jovens, com menos de trinta anos. Por outro lado, que se veja quem é a maioria da população carcerária deste país) (GONZALES, 1980, p. 231).

colonialista no Brasil, a saber, um projeto político feminista contra-hegemônico centrado no conceito de *amefricanidade*³². A experiência da violência do *colonialismo* unifica o processo de *objetificação* das mulheres negras e indígenas na América Latina, por isso é necessário analisar esse processo de dominação a partir dos efeitos produzidos nas comunidades que foram hierarquizadas.

Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o racismo, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento, assim com parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades. [...] o racismo estabelece uma hierarquia racial e cultural que opõe a 'superioridade' branca ocidental à 'inferioridade' negroafricana. A África é o continente 'obscuro', sem uma história própria (Hegel); por isso, a Razão é branca, enquanto a Emoção é negra. Assim, dada a sua 'natureza sub-humana', a exploração sócio-econômica dos amefricanos por todo o continente, é considerada 'natural' (GONZALES, 1988a, p. 77).

Lélia Gonzales está propondo uma abordagem *interseccional*, a partir de "racismo, colonialismo, imperialismo e seus efeitos" (1988a, p. 71). O que direciona a sua crítica também ao feminismo branco que, por vezes, "esquece" de incluir *raça*³³ como tema central de análise a partir da realidade latino-americana. Em seu texto "Mulher negra", Lélia Gonzales afirma que:

As intelectuais e ativistas tendem a reproduzir a postura do feminismo europeu e norte-americano ao minimizar, ou até mesmo deixar de reconhecer, a especificidade da natureza da experiência do patriarcalismo por parte de mulheres negras, indígenas e de países antes colonizados (GONZALEZ, 2008, p. 36).

³² "As implicações políticas e culturais da categoria de Amefricanidade ('Amefricanity') são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, lingüístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA [...]. Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada [...]. Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo" (GONZALEZ, 1988a, p. 76-77).

³³ "O feminismo latino-americano perde muito de sua força ao fazer abstração de um dado da realidade da maior importância: o caráter multirracial e pluricultural das sociedades da região" (GONZALEZ, 1988b, p. 135).

O olhar hegemônico/ branco/ masculino e, por vezes, também o feminino³⁴ moldou durante séculos a visão da mulher negra na literatura brasileira como algo *negativo*³⁵ e *objetificado*, como afirma Halina Leal:

(...) Ideias, conceitos e significações que os homens e as mulheres brancas projetam nas mulheres negras fazem com que estas construam suas subjetividades a partir da objetificação. Os corpos das mulheres negras são definidos como corpo-objeto, corpo-força e corpo-mercadoria, por exemplo. Em outras palavras, as mulheres negras, pela intersecção de opressões, não se tornam sujeitos de si, na medida em que suas subjetividades são objetificadas por outras/os (...) (LEAL, 2019, p. 2).

No entanto, será possível visualizar que há vozes de escritoras negras que revolucionaram a literatura brasileira nos séculos XIX, XX e XXI. O legado literário, de resistência, está presente na herança literária e humana deixada por Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Ana Maria Gonçalves, seja na ação de rebelar-se diante do silêncio histórico ao se fazerem escritoras, escritoras negras brasileiras, seja a partir da configuração de seus enredos, abrindo uma rachadura para avistar um horizonte mais digno, capaz de fazer com que outras mulheres negras possam também projetar a si mesmas em lugares que lhes foram negados historicamente, bem como esboçar uma nova ideia de *nação*.

No que diz respeito ao *corpus*, a concepção de um projeto de nação brasileira só pode ser legítima e moralmente aceitável se revisitar e levar em consideração a questão racial. A premissa que justifica essa ideia parte do reconhecimento que o Brasil constituiu-se como uma sociedade escravocrata por um longo período, o que significa, de antemão, que ela foi *gerida* e *estruturada* no racismo. Negligenciar os efeitos dessa estruturação na produção de conhecimento, seja ele cultural, literário, filosófico ou científico, é contribuir

³⁴ Em *Irmã Outsider* (1984), Audre Lorde afirma: “A opressão de mulheres não conhece limites étnicos ou raciais, é verdade, mas isso não significa que ela seja idêntica diante dessas diferenças. As fontes de nossos poderes ancestrais também não conhecem esses limites. Lidar com umas sem sequer mencionar as outras é deturpar tanto o que temos em comum quanto o que temos de diferente. Porque para além da irmandade ainda existe o racismo” (2019, p. 47-48).

³⁵bell hooks, em *Olhares negros* (2019): *raça e representação*, analisa os estreitamentos entre raça, representação e autodefinição das pessoas negras a partir de um viés descolonial, já que percebe que a internalização do auto-ódio das pessoas negras é resultado da perpetuação de representações racistas. O processo de descolonização do olhar é, segundo a intelectual: “Uma tarefa fundamental dos pensadores negros críticos tem sido a luta para romper com os modelos hegemônicos de ver, pensar e ser que bloqueiam nossa capacidade de nos vermos em outra perspectiva, nos imaginarmos, nos descrevermos e nos inventarmos de modo que sejam libertadores (2019, p. 179).

com o silenciamento de vozes (negras) que, apesar de todas violências, produziram conhecimentos.

Interessa, aqui, a compreensão de quais concepções de mulher (es) negra (s) estão presentes no plano ficcional de Maria Firmina dos Reis, de Carolina Maria de Jesus e de Ana Maria Gonçalves, mas, além disso, importa, também, elucidar os subterfúgios desenvolvidos pelas autoras para “escaparem” dos estereótipos concebidos sobre as mulheres negras. Isto porque já se tem conhecimento de que, no que tange à autoria feminina negro-brasileira, a questão da etnia não pode, em hipótese alguma, ser vista como uma mera característica, mas, sim, um traço essencial para o lugar de fala e para a revolução literária operada por essas escritoras.

Maria Firmina dos Reis, rompendo as correntes de seu tempo, foi uma escritora de destaque no período oitocentista,³⁶ não apenas pela sua produção literária, mas também pela sua notoriedade na história da educação brasileira³⁷, tendo proporcionado uma escola mista para jovens pobres no interior do Maranhão:

Revelou-se como pioneira tanto em nossas letras como na história da educação brasileira, fundando em 1880, na cidade de São Luís do Maranhão, uma escola mista e gratuita para as crianças pobres. Professora desde 1847, mesmo depois de se aposentar, em 1881, continuou, com poucos recursos, seu trabalho de instrução e assistência aos menores desassistidos, tomando muitos deles como afilhados (SCHUMACHER e VITAL BRAZIL, 2007 p.211).

Apesar do crescente esforço filosófico, literário e científico do pensamento masculino hegemônico³⁸ para manter a concentração do poder³⁹ como espaço destinado aos homens, algumas mulheres negras conseguiram romper com essa

³⁶ No Brasil oitocentista, o acesso das mulheres ao mundo letrado é bastante tardio se comparado as mulheres brancas, posto “que a presença da população negra na escola se dá no século XVIII, nesse período, escravizadas, negras e mulatas passaram a ser admitidas em instituições antes só permitidas às chamadas sinhazinhas” (PERROT, 2008, p. 212).

³⁷ “A professora morava e lecionava em casa, como era de costume. Era reconhecida como Mestra Régia, o que na época significava professora formada e concursada em contraposição à professora leiga. [...] Um ano antes de se aposentar, com trinta e quatro anos de magistério público oficial, Maria Firmina dos Reis fundou, a poucos quilômetros de Guimarães, em Maçaricó, uma aula mista e gratuita para alunos que não pudessem pagar. Estava então com 54 anos” (DEL PRIORE, 2007, p. 410).

³⁸ Auguste Comte, “as vê como apenas capazes de reproduzir”. Freud diz: “Estima-se que as mulheres trouxeram poucas contribuições às descobertas e às invenções da história da cultura, mas talvez elas tenham inventado uma técnica, a da trançagem e da tecelagem” (PISIER; VERIKAS apud PERROT, 2007, p.96).

³⁹ Segundo Michelle Perrot, “uma mulher culta não é uma mulher” (PERROT, 2008, p. 93).

conjuntura. Entretanto, é necessário salientar que isso só foi possível mediante o acesso ao universo literário, pois como se tem conhecimento tanto Maria Firmina dos Reis quanto Carolina Maria de Jesus⁴⁰ são exceções quando se pensa nas condições da maioria das mulheres brasileiras negras do século XIX e XX, onde muitas delas não tinham acesso ao mundo letrado.

As configurações da mulher negra apresentadas em *Úrsula, Casa de Alvenaria* e *Um defeito de cor*, fornecem a possibilidade de uma visão distinta da mulher negra representada tradicionalmente na literatura brasileira, possibilitando, desta maneira, um olhar humano e justo a partir das representações presente nos romances. Historicamente, a literatura canônica brasileira, principalmente do século XIX e XX, produziu uma visão da mulher negra que era vista meramente como “objeto” e não como sujeito. Essa “descoberta” e problematização de uma visão “distorcida” da mulher negra é bastante recente no campo dos estudos literários brasileiros, bem como a atenção da crítica literária sobre a literatura produzida por mulheres, tendo em vista que, foi na década de 1980, que os departamentos de literatura começaram a dar mais visibilidade à literatura de autoria feminina. Como afirmam Rita Schmidt e Márcia Navarro, foi “quando houve uma verdadeira explosão de investigações centradas na relação entre literatura e mulher” (2007, p. 86).

Os estereótipos da mulher negra variam desde “escrava branca” à hipersexualização, até a condição “animalesca”; boa parte da produção literária brasileira escrita por homens brancos concentra-se nessas visões. Deste modo, questiona-se como o projeto de construção que pretendia fazer uma literatura nacional contribuiu ainda mais para reforçar a situação de margem das mulheres negras, empenhando-se ainda mais em propagar visões distorcidas. Como poderia haver espaço para essas mulheres alimentarem o sentimento de pertencimento a uma *nação* a partir de visões que as segregaram ainda mais?

A alteração desse quadro ilusório de um projeto de *nação* (que joga a representatividade de mais da metade da população brasileira no limbo) deve ser promovida- a partir da valorização da literatura negro-brasileira de autoria feminina, uma vez que elas produzem uma re-figuração do quadro anterior, perpetuado por

⁴⁰Segundo Geny Ferreira Guimarães, em seu artigo “Até onde Carolina nos leva com seu pensamento? Ao poder”, de 2014, “Carolina rompeu com o lugar imposto à mulher negra pela sociedade, mas também não precisou estar no lugar de mulher branca, ou melhor, embranquecida, constituído por uma parcela da elite hegemônica do nosso país. Isso não quer dizer que tanto a escritora quanto a sua obra estejam em um não lugar. Isso anularia a sua existência e toda a sua produção, algo incabível de pensar” (GUIMARÃES, 2014, p.80).

anos e reforçado por nomes, como, por exemplo: Bernardo Guimarães em *A Escrava Isaura* (1876); Aluísio de Azevedo em *O cortiço* (1890) e, no século XX, Jorge de Lima, em *Essa negra fulô* (1958).

As visões exploradas na literatura brasileira, como, por exemplo, da mulher negra “sexualizada”, têm sua origem no período escravocrata, já que seu corpo negro feminino era marcado pela opressão do trabalho, e também pela violência sexual. O lugar desse corpo, visto como propriedade, carrega em si as chagas da violência, que, historicamente, usurpou o *status* de sujeito, de racionalidade e de humanidade:

A negra é coisa, pau para toda obra, objeto de compra e venda em razão de sua condição de escrava. Mas é objeto sexual, ama de leite, saco de pancada das sinhazinhas, porque além de escrava é mulher. Evidentemente essa maneira de viver a chamada ‘condição feminina’ não se dá fora da condição de classe [...] e mesmo de cor (GIACOMINI, 1988, p. 87-88).

Nesse esvaziamento completo de si mesma, o resgate da humanidade das mulheres negras no plano ficcional só é possível através da configuração de outras narrativas, neste caso, principalmente, como já mencionado, a partir da autoria feminina negro-brasileira. É nessa perspectiva que é defendido que as performances operadas no plano ficcional pelas autoras produzem uma forma de “abertura ética”, indo na contramão do pensamento hegemônico ocidental. Esse lugar da autoria feminina negro-brasileira é marcado a partir de *si mesmo* como lugar que, a partir da enunciação, reivindica a posição que lhe foi negada historicamente, e por isso configura-se como um lugar de alteridade⁴¹, como afirma Miriam Alves:

É de um lugar de alteridade que desponta a escrita da mulher negra. Uma voz que se assume. Interrogando, se interroga. Cobrando, se cobra. Indignada, se indigna. Inscrevendo-se para existir e dar significado à existência, e neste ato se opõe. A partir de sua posição de raça e classe, apropria-se de um veículo que pela história social de opressão não lhe seria próprio, e o faz por meio do seu olhar e fala desnudando os conflitos da sociedade brasileira (ALVES, 2010, p. 185).

Outra autora contemporânea que tem revolucionado o universo literário brasileiro é Conceição Evaristo. A escritora também problematiza a escrita feminina negro-brasileira como uma espécie de “vingança”, uma vez que a ação da escrita é

⁴¹bell hooks (2019), enfatiza a importância dos espaços de “agenciamento” para mulheres negras como um espaço de resistência.

uma via para minimizar as dores impostas pelo silenciamento de suas vozes e pelo dilaceramento de seus corpos:

Gosto de escrever, na maioria das vezes dói, mas depois do texto escrito é possível apaziguar um pouco a dor, eu digo um pouco... Escrever pode ser uma espécie de vingança, às vezes fico pensando sobre isso. Não sei se vingança, talvez desafio, um modo de ferir o silêncio imposto, ou ainda, executar um gesto de teimosa esperança. Gosto de dizer ainda que a escrita é para mim o movimento de dança-canto que o meu corpo não executa, é a senha pela qual eu acesso o mundo (EVARISTO, 2005, p. 202).

Esse modo de “acessar o mundo” pelas lentes da escrita de autoria negro-brasileira marcada pelo sofrimento, rechaço e pelas violências em suas diversas facetas, faz com que haja uma proximidade das narrativas produzidas pelas escritoras negras brasileiras. No entanto, de forma alguma pretende-se dizer que haja um modelo engessado dessas narrativas, embora, ainda hoje, as escritoras negras brasileiras sejam lembradas, exclusivamente, por essas marcas que circunscrevem os seus projetos literários. Por outro lado, existe o problema de querer enclausurar as suas produções literárias como exclusivamente de denúncia social, o que produziria um recorte minúsculo se comparado às produções de Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Ana Maria Gonçalves. Essa estratégia de “diminuir” a literatura e limitá-la visa à manutenção do poder hegemônico/masculinista/branco e elitista da literatura, uma vez que limitar a literatura produzida pelas escritoras negras é uma estratégia de manter ela restrita a um nicho específico, “justificando”, então, que ela não possa ser enquadrada como “grande literatura” ou literatura “universal”.

A trajetória de Maria Firmina dos Reis⁴² e Carolina Maria de Jesus, apesar da distância cronológica, se aproxima, (como já mencionado, não apenas pela autoria feminina negro-brasileira, mas pela biografia indicar que ambas as autoras tiveram o seu percurso a partir de si mesmas, a saber, ambas não tiveram uma trajetória acadêmica, restando a si mesmas a dura tarefa de “fazer-se” enquanto escritoras. Apesar de Carolina Maria de Jesus não ter tido carreira de professora, as evidências

⁴² A mudança de Maria Firmina dos Reis para a casa de uma tia “mais abastada” pode explicar, segundo Eduardo Assis Duarte, “o acesso ao letramento e a aquisição de um repertório literário que inclui a presença de obras do Romantismo brasileiro e francês. Até o momento não há condições de se afirmar que tenha obtido uma educação formal em escolas de sua terra, o que corrobora com a tese do constante autodidatismo da futura professora e escritora” (DUARTE, 2017, p. 10).

do constante autodidatismo⁴³ e as referências à cultura livresca são evidentes nas passagens de suas obras (especialmente em *Quarto de despejo* e *Casa de alvenaria*). Ana Maria Gonçalves, também mineira como Carolina Maria de Jesus, fez carreira acadêmica e atuou como publicitária (LITERAFRO, 2020). Em 2002, abriu mão da carreira e dedica-se hoje à atividade de escritora, passando a morar na Ilha de Itaparica, onde escreve seu primeiro livro *Ao lado e à margem do que sentes por mim* (2002), uma tiragem artesanal que teve pouca circulação no âmbito literário.

Carolina Maria de Jesus garimpava no lixo livros e cadernos, o que a diferencia da trajetória de Maria Firmina dos Reis é justamente a miséria. Não há evidências históricas de que Maria Firmina dos Reis tenha passado fome, porém, no que diz respeito à questão da maternidade, ambas também se aproximam. Maria Firmina foi mãe adotiva de onze crianças. Carolina Maria de Jesus foi mãe solo de quatro filhos⁴⁴: João José de Jesus (1948), José Carlos de Jesus (1950) e Vera Eunice de Jesus (1953). Já Ana Maria Gonçalves optou por não ter filhos (as). A compreensão da maternidade como escolha é, ainda, motivo de questionamento pela maioria da sociedade estruturada pelo patriarcado. A autonomia da mulher com relação ao seu próprio corpo ainda se mantém como um ideal a ser conquistado, e no que diz respeito às mulheres negras, essa autonomia é ainda mais cara, uma vez que o corpo da mulher negra foi visto, no Brasil, por mais de trezentos anos, como objeto/propriedade. Como afirma a própria Ana Maria Gonçalves no projeto “Mulher com a palavra”⁴⁵, onde o tema era “maternidades possíveis”:

Discutir é sempre um bom caminho. É importante lembrar que o corpo da mulher sempre foi visto como mercadoria e propriedade do seu senhor. Então, é uma pressão grande. E quando você decide não ser mãe, as pessoas se sentem no direito de questionar uma decisão que é absolutamente pessoal [...] é importante que possamos ser mulher por nós mesmas, sozinhas, com as nossas escolhas, nossa liberdade e o direito de exercer outras maternidades possíveis.

⁴³Carolina estudou no primeiro colégio espírita do Brasil, por apenas dois anos. Acredita-se que seu maior envolvimento com os livros se deu, em um primeiro momento, com o contato da biblioteca na casa onde trabalhou de empregada doméstica em São Paulo, em 1927. (PEREIRA, 2014).

⁴⁴ Nos poemas de Carolina Maria de Jesus, a escritora dedica poemas para o filho que ela perdeu, tal como se pode conferir na publicação póstuma *Antologia pessoal* (1996).

⁴⁵ O evento, que teve apoio da Secretaria de Políticas para as Mulheres (SPM), foi realizado na Sala Principal do Teatro Castro Alves (TCA), em Salvador (BAHIA, 2019).

Outro aspecto que distingue as autoras, é o fato de Maria Firmina dos Reis ter usado pseudônimo: a primeira edição de *Úrsula*, em 1859, é assinada como “Uma Maranhense”. Como afirma Zahidé Lupinacci Muzzart, na “orelha” da reedição de *Úrsula* (2017):

O livro, por ter sido editado na periferia, e por ser uma mulher e negra, lastimavelmente, não teve maior repercussão. Foi publicado sob o pseudônimo *Uma Maranhense*, em 1859. Publicar sob pseudônimo era quase de praxe entre as mulheres, que assim se escondiam e se resguardavam de possíveis ataques e maledicências.

Mesmo escrevendo para o jornal *A imprensa*, em 1860, com o texto “Poesia”, Maria Firmina dos Reis assina com as iniciais M. F. R (2017, p. 16). A consciência de quem passa a ocupar um lugar que não foi concedido por “direito natural” é bastante evidente pela apresentação do romance: “mesquinho e humilde é esse livro”, “mulher brasileira”, de “educação acanhada” (REIS, 2004, p. 12). O mesmo acontece com a “surpresa” de Carolina Maria de Jesus ao ver sua imagem nas livrarias para divulgação de *Quarto de despejo* ou quando lê seu próprio nome na capa do livro (JESUS, 1961, p.33). Ambas autoras reconhecem que estão “usurpando” um lugar que, historicamente, lhes foi negado. O que muda com relação à recepção das autoras negras através do abismo que se circunscreve Maria Firmina dos Reis, a matriarca da literatura negro-brasileira, Carolina Maria de Jesus e Ana Maria Gonçalves? De que forma o silenciamento sobre suas produções literárias no âmbito acadêmico, ainda hoje, não caracterizaria *também* uma espécie de violência, tema tão recorrente na escrita das autoras negras? Essa construção atravessa o plano da violência ficcional e vai ao encontro da violência composta pela tríade *gênero, raça e classe*.

A escrita de autoria feminina negro-brasileira configura pelo seu caráter revolucionário (no sentido de romper com paradigmas consolidados) aquilo que Gramsci chamou de “contra-hegemonia⁴⁶”, já que ela produz, a partir de um desvelamento, uma nova forma de “ver” a questão da *afrodescendência*, quando os indivíduos configurados nas narrativas ficcionais brasileiras até então como

⁴⁶Gramsci (1948) reconhece que ações contra-hegemônicas são como “instrumentos para criar uma nova forma ético-política” (GRAMSCI, 1999, p. 314-315). As ações contra-hegemônicas têm como princípio a denúncia e a reversão das condições impostas pelo modo de produção capitalista, que resultam em exclusão.

“assujeitados” ultrapassam as diversas opressões e projetam-se como sujeitos dotados de voz e de história própria.

Na tradição canônica brasileira, a “identidade” da mulher negra é construída pelo olhar racista de um branco como, por exemplo, em *Casa-grande & Senzala*, de Gilberto Freyre:

Mas o grosso da prostituição, formaram-no as negras, exploradas pelos brancos. Foram os corpos das negras – às vezes meninas de dez anos – que constituíram, na arquitetura moral do patriarcalismo brasileiro, o bloco formidável que defendeu dos ataques e afoitezas dos Don-Juans a virtude das senhoras brancas (FREYRE,2006, p. 538).

Em Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco, D. Domingos do Loreto Couto (citado por Gilberto Freyre), narra questões sobre o patriarcalismo brasileiro:

[...] castidade, vergonha, recolhimento, pejo, encolhimento, sizudeza e modestia, foram sempre o insigne distintivo das mulheres do Brasil [...] Em mulheres pretas, e pardas falta talvez a compostura, e sobeja a liberdade. Não negamos que sirvão [as mulheres de cor] de tentação, mas esta guerra permite Deus no mundo para os vencedores merecerem a coroa da glória (COUTO apud FREYRE, 2016, p.512).

Assustadoramente, Gilberto Freyre compartilha do posicionamento do frei e ainda acrescenta: “Palavras que encerram um grande ainda que indireto elogio à tentadora beleza das pretas e pardas; tentadora beleza de que se serviria o Senhor para experimentar a firmeza dos homens brancos” (2016, p. 512). Sobre a exploração sexual das mulheres negras no sistema escravocrata e a sua opressão de servirem de “iniciadoras sexuais” dos filhos de senhores de engenho, Freyre escreve: “O que a negra da senzala fez foi facilitar a depravação com a sua docilidade de escrava; abrindo as pernas ao primeiro desejo do sinhô-moço. Desejo, não: ordem” (2016, p. 456).

Apesar de o sociólogo reconhecer que a situação da mulher escravizada é uma condição de opressão, já que é submetida a executar ordens, por outro lado, ele mantém o estereótipo de uma visão de uma mulher dócil. Vilhena, escrevendo no século XVIII, no apogeu da opressão racista do sistema escravocrata, também é citado por Freyre:

[...] as negras e ainda huma grande parte das mulatas, para quem a honra He hum nome chimerico e que nada significa, são ordinariamente as primeiras que começam a corromper logo de meninos os senhores moços,

dando-lhes os primeiros ensaios da libidinagem em que de crianças se engolfão; princípios de onde para o futuro vem huma tropa de mulatinhos e crias que depois vem a ser perniciosissimos nas famílias (VILHENA, apud FREIRE, 2016, p. 457).

É visível que a descrição de Gilberto Freyre é superficial e reproduz uma visão hegemônica⁴⁷/ branca e racista, no entanto, infelizmente, é essa visão que foi difundida durante séculos no Brasil, é esse espectro que fez do Brasil, o segundo país com a maior população negra no Brasil, um país racista.

Já que a historiografia hegemônica não possibilita para a pesquisa a compreensão de narrativas a partir das próprias vozes negras brasileiras, faz-se necessário investigar o que de fato as narrativas desenvolvidas pelas escritoras negras têm a nos ensinar a partir de seu próprio lugar de fala.

2.4 A LITERATURA AFRO-BRASILEIRA/ LITERATURA NEGRA/ LITERATURA NEGRO-BRASILEIRA

As discussões em torno das categorias literatura afro-brasileira e literatura negro-brasileira ocorrem desde a década de 80, tendo, deste modo, um aparato conceitual definido. Um dos trabalhos percursoros⁴⁸ sobre a conceitualização da literatura afro-brasileira foi o de Octávio Ianni, no final da década de 1980, em seu artigo intitulado “Literatura e consciência” (1988). Para o autor, a literatura negra é uma espécie de “imaginário” que se forma articulado à literatura tradicional canônica. Ela não surge de modo autônomo, mas apesar disso, possui um sistema próprio de significado. Nessa teia de significados que a compõem e a definem, *a figura do negro* é o tema central, visto como um universo amplo e compreendido a partir de vários horizontes. Como afirma Ianni:

O negro é o tema principal da literatura negra sob muitos enfoques, ele é o universo humano, social, cultural e artístico de que se nutre essa literatura. Naturalmente o negro sempre implica no branco, no outro do negro, senhor

⁴⁷Freyre não adentra na problemática do racismo, faz apenas uma descrição reducionista e “distanciada” da problemática: “Ninguém nega que a negra ou a mulata tenha contribuído para a precoce depravação do menino branco da classe senhoril; mas não por si, nem como expressão de sua raça ou de seu meio-sangue: como parte de um sistema de economia e de família: o patriarcal brasileiro” (FREYRE, 2016, p. 457).

⁴⁸No âmbito da sociologia, a pesquisa com relação à produção cultural religiosa dos negros (as) remonta à década de 1940, quando o sociólogo francês Roger Bastide, iniciado no candomblé e pesquisador das religiões afro-brasileiras, lança a obra *Estudos afro-brasileiros* (1953).

de escravos, capataz, feitor, fazendeiro, empresário, funcionário, operário, lavador, político, governante, intelectual e assim por diante. Implica na escravatura, época colonial, período monárquico, várias repúblicas, várias ditaduras, urbanização, industrialização, formas de trabalho e vida. Compreendem diversidades, multiplicidades, desigualdades, antagonismos. Mas não há dúvida de que o negro é o tema principal dessa literatura (IANNI, 1988, p. 92).

Nessa compreensão complexa e multifacetada do que significa ser negro/negra, Octavio Ianni fornece um amplo universo de criação para o/a escritor/a. Ianni destaca que as questões históricas de rechaço, escravidão, racismo e miséria fizeram com que a literatura negra estivesse profundamente marcada pela ferida, ainda não cicatrizada, do processo escravocrata, fazendo com que, muitas vezes, a narrativa ficcional encontre apoio nos movimentos de luta, como no movimento negro, uma vez que a literatura organiza “parte da consciência social do negro”:

A partir das vivências e sofrências [sic] do negro, indivíduo e coletividade, devido às condições sob as quais o negro historicamente vive e trabalha, mescla-se e submerge na sociedade brasileira, na história incruenta, na escravidão benigna, na generosa abolição, na democracia racial etc., devido a tudo, a literatura negra está profundamente marcada pelo movimento negro. A literatura não só expressa como também organiza uma parte importante da consciência social do negro. Ao lado da política, das religiões e outras formas de consciência, ela é uma forma singular, privilegiada, de expressão e organização das condições e possibilidade da consciência do negro (IANNI, 1998, p.98).

Indo na contramão das definições hegemônicas tradicionalmente articuladas nos campos da história e da crítica literária brasileira, a literatura negra, segundo Ianni, traz à tona tudo que está imbricado na superfície da cultura hegemônica. Deste modo, a escrita negra é vista como *forma de resistência*, mas mais do que isso, como forma de trazer às discussões revisionistas para o campo dos estudos literários brasileiros, evidenciando as questões e as vozes que historicamente foram subalternizadas, quando não silenciadas por completo.

Deste modo, a literatura negra não “conforta”, não promove o “entretenimento” para seus leitores, tampouco suscita um ambiente fleumático. Se por um lado, a literatura negra expõe as vísceras do que é ser negro ou ser negra no Brasil dos séculos XIX, XX e XXI, por outro, ela também desperta a consciência para certo sentimento de “mal-estar perpétuo e necessário”, principalmente para os leitores brancos (as) que a leem, e que não compartilham da herança histórica e coletiva das opressões sofridas, ainda hoje, pelos negros (as) nesses três séculos.

Ianni indica como fundadores da literatura negro-brasileira: Cruz e Souza, Lima Barreto e Machado de Assis. Infelizmente, o autor não faz nenhuma referência à Maria Firmina dos Reis, como uma das fundadoras da literatura negra, o que é bastante inquietante, já que o primeiro romance abolicionista brasileiro, *Úrsula*, foi escrito em 1859. Deste modo, indaga-se, o que resta às escritoras negras, uma vez que são, por vezes, esquecidas dentro da própria conjuntura da literatura negro-brasileira, já que estão marcadas por uma dupla forma de esquecimento ora por parte dos críticos e historiadores brancos e sexistas, ora dentro do próprio contexto de pesquisadores (homens) da literatura negro-brasileira. Essa constatação revela a necessidade de pensar a questão da autoria feminina negro-brasileira de modo particular, uma vez que essa dupla situação de silenciamento dificultou ainda mais a projeção das autoras no cenário literário nacional.

Eduardo de Assis Duarte parte do conceito de Literatura afro-brasileira, em sua obra de suma importância para literatura afro-brasileira, *Literatura afro-brasileira (100 autores do século XVIII ao XXI)*, lançado em 2014⁴⁹, no qual apresenta a seguinte questão: “a literatura tem cor?” (2014, p. 11). A resposta é unânime entre os pesquisadores (as) da área: ela tem cor, uma vez que pressupõe e compreende-se o lugar discursivo como sendo indissociável das experiências vividas, sendo o escritor (a), desse modo, portador de valores e de uma visão de mundo bastante específica. Como afirma Duarte:

Literatura tem cor? Acreditamos que sim. Porque cor remete a identidade, logo a valores, que, de uma forma ou de outra, se fazem presentes na linguagem em que constrói o texto. Nesse sentido, a literatura afro-brasileira se afirma como expressão de um lugar discursivo construído pela visão de mundo historicamente identificada à trajetória vivida entre nós por africanos escravizados e seus descendentes. Muitos consideram que essa identificação nasce do existir que leva ao ser negro. *Os traços de negritude, negricia ou negrura do texto seriam oriundos do que Conceição Evaristo chama de “escrivência”, ou seja, uma atitude – e uma prática – que coloca a experiência como motivo e motor da produção literária* (2014, p. 11 – grifo meu).

Portanto, quando é acrescentado à autoria o suplemento “afro-”, aquilo que Duarte (2014) chama de “afro-identificado”, já se pode antecipar, necessariamente, o

⁴⁹*Literatura afro-brasileira (100 autores do século XVIII ao XXI)* foi pensada exclusivamente para fins didáticos em sala de aula, uma vez que traz uma breve biografia introdutória sobre os escritores (as), assim como referência à produção literária de escritores (as) afro-brasileiros (as), possibilitando, desta forma, um material inicial de consulta. Destacamos aqui também a gigantesca antologia (quatro volumes), intitulada *Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica* (2011), organizada por Eduardo Assis Duarte e Maria Nazareth Soares Fonseca.

ponto de vista do qual o autor ou a autora partirá, isto é, qual o seu horizonte discursivo em voga. A criticidade presente nessa escrita é um ato afirmativo de *dizer-se negro/a*⁵⁰, apontando para outro viés temático, completamente diferente daquele presente na literatura canônica, a saber, de escrever o negro como objeto da narrativa, e não como sujeito (tanto da representação literária quanto da produção de capital cultural e simbólico).

Ao decorrer da consolidação da literatura afro-brasileira, os pesquisadores (as) têm enfatizado que há algumas diferenças entre as duas categorizações. A literatura negra se consolidou a partir da publicação dos *Cadernos negros*, teve essencialmente como tema central o negro e esteve concentrado na recepção de um público negro, que poderia finalmente “reconhecer-se” na escrita promovida por escritoras e escritores negros. A postura combativa dos *Cadernos negros*, unida à militância do movimento negro, tem mantido, com primazia, a bandeira da luta contra o racismo.

Benedita Gouveia Damasceno afirma que não existe uma “estética negra”, assim como não existe uma “estética branca” (1988, p. 13), apesar de reconhecer que há diferenças marcantes na produção de literatura produzida por brancos e a literatura produzida por escritores/as negros/as, no entanto, para a autora, a questão da “cor” e/ou da “raça” não seria o aspecto mais importante a ser destacado. Por outro lado, há, também, os autores que propõem uma conciliação entre as duas vertentes, abrindo a possibilidade de incluir também autores que se assumam como descendentes de negros/as e, além disso, “por quem quer que seja”, contanto que a escrita em questão revele questões relativas à dimensão discursiva de “ser negro”, como Domício Proença Filho:

À luz dessas observações, a literatura será negra, em sentido estrito, aquela literatura feita por negros ou descendentes assumidos de negros, e, como tal, reveladora de visões de mundo, de ideologias e de modos de realização que, por força de condições atávicas, sociais e históricas, se caracteriza por uma certa especificidade, ligada a um intuito claro de singularização cultural.

Lato sensu, será a arte literária feita por quem quer que seja, desde que reveladora de dimensões peculiares aos negros ou aos descendentes de negros (PROENÇA FILHO, 1988, p. 78).

⁵⁰ Lélia Gonzales a partir de Simone de Beauvoir, reflete que a questão racial afirmativa, a saber, de “tornar-se negra” envolve uma tomada de consciência de si: “[...] quando esta [Simone de Beauvoir] afirma que a gente não nasce mulher, mas que a gente se torna (costumo retomar essa linha de pensamento no sentido da questão racial: a gente nasce preta, mulata, parda, marrom, roxinha, etc., mas tornar-se negra é uma conquista) (GONZALEZ, 1988b, p. 2).

Posteriormente, em 1997, Proença Filho retoma a mesma discussão, agora diferenciando melhor as duas visões apresentadas. A primeira diz respeito ao “negro como sujeito, numa atitude compromissada”, e a segunda visão, “à condição negra como objeto, numa visão distanciada” (PROENÇA FILHO, 1997, p.159). Assim, tem-se tanto uma “literatura do negro” quanto uma “literatura sobre o negro” (PROENÇA FILHO, 1997, p. 159).

Tratando-se da autoria feminina negro-brasileira, o ponto de convergência do lugar de fala dessas autoras ocorre a partir da concepção de que são mulheres inseridas em contextos sociais determinados historicamente, marcadas pelas opressões de suas épocas e que mesmo diante disso, conseguem elaborar suas construções literárias. Deste modo, assume-se, aqui, o conceito desenvolvido por Cuti⁵¹, que compreende o autor como sujeito-étnico do discurso, já que todas escritoras falam a partir de seu próprio lugar como mulheres negras brasileiras, deste modo, o conceito de *raça* é fundamental, já que o discurso abarca a experiência subjetiva do autor (a).

Os sentimentos mais profundos vividos pelos indivíduos negros são o aporte para a verossimilhança da literatura negro-brasileira. [...] O sujeito étnico negro do discurso enraíza-se, geralmente, no arsenal de memória do escritor negro. E a memória nos oferece não apenas cenas do passado, mas formas de pensar e sentir, além de experiências emocionais. (CUTI, 2010, p. 87-89).

No entanto, reconhecer o sujeito étnico na enunciação literária não significa reduzir⁵²a literatura negro-brasileira a uma literatura que visa *apenas* denunciar os

⁵¹ Um dos fundadores dos *Cadernos Negros* e Quilombhoje

⁵² Miriam Alves elucida em: “Escrevo porque não dá para não escrever: entrevista com Miriam Alves”, que o processo de criação literária é complexo e não devemos reduzir o discurso literário produzido por negros (as) a meros enunciados descritivos. “No surgimento da literatura negra, em 1978, não era só escrita de autoria negra. Tinha um propósito político-cultural. Autores negros e autoras negras pensando o ato de escrever no coletivo e reunindo-se para pensar isso e propor não só saídas estéticas como também ações que pudessem furar o bloqueio editorial. Bom, de certa forma, isso aconteceu, e essa manifestação literária passou a ter uma visibilidade a princípio acadêmica. A partir daí foram criadas algumas teorias e formas de ver e relacionar essa escrita. Uma das formas de entendimento, já que partíamos de nosso lugar de inserção social, foi de considerar essa escrita como um relato, um diário de existência. De certa maneira é, mas não é só isso. Fazemos literatura, usamos os recursos da literatura, que são complexos, para escrever. E esses textos percorrem vários fluxos narrativos até se tornarem uma obra. Assim sendo, não se resume ao ato de relatar a vivência, escrever a vivência pura e simplesmente. Entram também os sonhos, os desejos, o voo subjetivo. Ao introjetar emoções perante fatos, ações e conhecimentos, estimula-se a memória emocional, que é o arcabouço utilizado pelo (a) escritor (a) para elaboração dos textos. Comigo, enquanto escritora

ecos de um passado/presente racista. A literatura negro-brasileira, segundo Cuti (2018), deve ser compreendida como Literatura Brasileira, uma vez que ela possui pertencimento nacional.

Partindo dos pressupostos apresentados anteriormente, de uma crítica da centralidade do sujeito presente na tradição ocidental do feminismo branco, proveniente de classe média alta, de inspiração liberal, percebe-se que há um confronto reflexivo que faz com que seja necessário colocar em xeque a visão hegemônica da categoria “mulher”, uma vez que a visão universalista não compreende as vivências e dicotomias das mulheres negras brasileiras. Partindo dessa compreensão, será analisado o espaço destinado à identidade e às narrativas negras, historicamente marcadas pela exclusão, tanto do ponto de vista literário quanto do ponto de vista social.

Nesse aspecto, Schmidt (1998) salienta que o entrecruzamento de *discurso*, *memória* e *identidade* é de suma importância, visto que permite refletir sobre as representações desses sujeitos que inevitavelmente recaíram no esquecimento. Para elucidar a análise das identidades desses sujeitos, faz-se necessário tratar também da questão da *ancestralidade*, uma vez que o recurso memorialístico está presente na literatura do *corpus*. Essa perspectiva remete a uma abertura política, uma vez que as narrativas ficcionais desenvolvidas pela Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Ana Maria Gonçalves possuem um conteúdo cultural, o qual possibilita pensar em uma transformação que tenha como pilares principais as noções de *coletividade* e *solidariedade*, para promover um mundo com condições sociais melhores, abarcando as vozes que tentaram excluir da literatura brasileira.

Partindo da questão da modernidade, onde ocorre propriamente a institucionalização da função autoral, como o alicerce da autoridade literária esteve incessantemente associada à identidade do autor, lugar essencialmente masculino, o fato de muitas das escritoras do passado terem escrito sob pseudônimo para manter o anonimato revela o drama da autoria feminina sob a pressão social, que definiria o escrever como uma função imprópria para a mulher (SCHMIDT, 2008).

negra, não é diferente. É desse arcabouço que lanço mão na construção de meus escritos” (FREDERICO; MOLLO; DUTRA, 2017).

Historicamente, o lugar da escrita⁵³ (entendida como produção de capital cultural e simbólico nas sociedades ocidentais) foi marcado e consagrado como um privilégio da hegemonia masculina e branca, hegemonia essa mantida e reforçada por questões histórico-sociais e culturais ligadas à manutenção de privilégios, de modo a dificultar o acesso das mulheres ao “reino sagrado das letras”. Como destaca Virginia Woolf em seu célebre e revolucionário *Um teto todo seu*: “a mulher precisa ter dinheiro e um teto todo seu se pretende mesmo escrever ficção”⁵⁴ (WOOLF, 2004, p.8). A afirmação de Virginia Woolf ultrapassa as condições da modernidade e mantém-se atual ainda hoje, já que para conseguir ser escritora, atualmente, é preciso ter condições sociais mínimas, além disso, as escritoras negras ainda possuem a barreira editorial⁵⁵.

Essas limitações remetem a outro problema que envolve a questão da autoria feminina: a relação entre a *autoria* e a *intencionalidade*. De acordo com Compagnon (2014), no contexto de discussão acerca da autoria feminina e do colonialismo, pode-se considerar que a *função-autor* faz-se relevante a partir da premissa de que a escrita de autoria feminina negro-brasileira está intimamente relacionada com um aparato de experiências próprias que marcam o corpo, a letra e o *cogito* da mulher negra, fazendo com que a escrita ficcional perpasse e circunscreva o âmbito da empiria.

A composição das personagens negras presente no *corpus*, tanto quanto a própria questão da autoria feminina negra, é profundamente marcada pelos acontecimentos históricos, repercutindo diretamente na relação indissociável entre a hierarquização social e a hierarquização do saber, já que além de ter sido negado às mulheres negras, por séculos, o *status* de ser social, proporcionalmente a isso, ocorreu, também, a negação de suas produções discursivas. Pode-se pensar a

⁵³Michelle Roberts, em “Questions and Answers” (1983), reconhece que: “Um dia será óbvio que existem escritores homens e escritoras mulheres, em vez de, como no presente, escritoras mulheres e escritores (leia-se, reais, masculinos). Ainda não chegamos lá. Temos que dar continuidade ao processo, iniciado por mulheres, de reconhecer experiências masculinas e femininas” (ROBERTS, 1983, p.63).

⁵⁴ Pensemos nas condições que Carolina Maria de Jesus passou grande parte de sua vida, sem teto, sem dinheiro, sem as mínimas condições sociais. Isso revela o abismo também a partir da própria autoria feminina, já que a dimensão racial e de classe, distanciam escritoras negras e brancas no Brasil.

⁵⁵ Destaco o trabalho de suma importância no cenário da Literatura produzida por mulheres negras desenvolvido por Fernanda Miranda, em sua tese de doutorado, que virou livro em 2019: *Silêncios prEscritos: romances de autoras negras brasileiras (1859-2006)*. Em sua obra, a pesquisadora negra faz um levantamento minucioso da produção literária de autoria feminina negra brasileira, bem como problematiza as tentativas de silenciamento dessa produção na literatura brasileira.

dupla condição de negação desse “coexistir” como *cidadã e sujeito social*, com garantias de direitos, bem como a negação do *status* de *intelectuais* – sujeitos produtores de conhecimento.

A condição de *enraizamento* é trabalhada pela filósofa francesa Simone Weil (2001), que considera o enraizamento como a necessidade mais importante e mais desconhecida do ser humano, sendo também uma das mais difíceis de definir:

O enraizamento é talvez a necessidade mais importante e mais desconhecida da alma humana. É uma das mais difíceis de definir. Um ser humano tem raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos de futuro. Participação natural, ou seja, ocasionada automaticamente pelo lugar, nascimento, profissão, meio. Cada ser humano precisa ter múltiplas raízes. Precisa receber a quase totalidade de sua vida moral, intelectual, espiritual, por intermédio dos meios dos quais faz parte naturalmente (WEIL, 2001, p. 43).

A ideia contrária ao enraizamento é o processo de *desenraizamento*; aqui, ressalta-se o conceito como uma das consequências inevitáveis da escravidão. A noção de desenraizamento surgiu a partir da experiência de Simone Weil como operária, entre 1934 e 1935, em uma fábrica da Renault. Weil (2001) defende que há desenraizamento todas as vezes em que há conquistas militares e que, de alguma forma, populações são submetidas ao domínio de outras nações. A autora define *nação* como o conjunto de territórios que reconhecem a autoridade de um mesmo Estado, e acredita que somente a nação constitui, por excelência, a missão da coletividade para com o ser humano, a saber, assegurar através do presente uma ligação entre o passado e o futuro. Outra importante definição de *nação* foi desenvolvida por Benedict Anderson, em *Nação e consciência nacional* (ANDERSON, 1989).

[...] a nação é imaginada porque os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão, ou sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles (ANDERSON, 1989, p.32).

Para Anderson, a *nação* é compreendida como uma espécie de sistema que liga o Estado aos sujeitos e estes entre si mesmos. O que sustenta a ideia de pertencimento é a compreensão de uma nação fundada em uma comunidade linguística, de modo que o território e a língua solidifiquem o sentimento de

pertencimento a partir de representações simbólicas ou “das comunidades imaginadas”.

Embora a conceitualização de *nação* como “comunidades imaginadas” seja mais apropriada para pensarmos contextos sócio-políticos-culturais diversos, o conceito de *nação* a partir de nossa situação, a saber, como um país que foi colonizado, precisa levar em consideração as críticas dos intelectuais latino-americanos que influenciaram os *estudos descoloniais* e definem *nação* como um conceito europeizado por excelência.

Aníbal Quijano, sociólogo peruano, desenvolveu o conceito de “colonialidade do poder” (1991) para se referir às formas de exploração e dominação do poder mundial capitalista. A noção de “colonialidade” envolve a estrutura violenta do processo de colonização e, a sua consequente subjugação dos povos colonizados. É no auge da modernidade que os europeus propagam e estabelecem a sua perspectiva epistemológica-cultural como hegemônica, mutilando povos e dizimando suas culturas e epistemologias heterógenas como fizeram com os povos iorubás, zulus, em África e com os maias, astecas, incas, na América. A “racionalidade” europeia que visou o estabelecimento do “progresso”, leia-se extermínio, também é responsável por fazer uso da categoria de *raça* para colocar em prática o seu projeto genocida, isto é, transformando povos originários em “raças inferiores” e, conseqüentemente, “culturas inferiores”, como afirma Quijano:

Esse resultado da história do poder colonial teve duas implicações decisivas. A primeira é óbvia: todos aqueles povos foram despojados de suas próprias e singulares identidades históricas. A segunda é, talvez, menos óbvia, mas não é menos decisiva: sua nova identidade racial, colonial e negativa, implicava o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade. Daí em diante não seriam nada mais que raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores (QUIJANO, 2005, p. 127)

O processo de colonização faz com que, segundo Quijano, toda compreensão de *nação* no período moderno, a saber, *estado-nação*, envolva, em última instância uma estrutura de poder, já que ela opera dentro da lógica capitalista. Deste modo, o *estado-nação*⁵⁶ foi utilizado pelos europeus como ferramenta de dominação dos povos.

⁵⁶ “Na Europa o processo que levou à formação de estruturas de poder configuradas como Estado-nação, iniciou-se com a emergência de alguns poucos núcleos políticos que conquistaram seu

María Lugones, em “Rumo a um feminismo descolonial” (2014), afirma que por trás da “missão civilizatória”⁵⁷ havia a violenta desumanização que empreendia transformar colonizados em sub-humanos, como fizeram com os africanos escravizados e com as populações indígenas. Nesse processo de prática da “colonialidade do poder”, a “colonialidade do gênero” é, segundo a feminista, uma opressão que permanece até hoje entre a gente, sendo retroalimentada pelo sistema capitalista. No entanto, uma das possibilidades de superação dessa opressão se dá através do *feminismo descolonial*:

O que estou propondo ao trabalhar rumo a um feminismo descolonial é, como pessoas que resistem à colonialidade do gênero na diferença colonial, aprendermos umas sobre as outras sem necessariamente termos acesso privilegiado aos mundos de sentidos dos quais surge a resistência à colonialidade. Ou seja, a tarefa da feminista descolonial inicia-se com ela vendo a diferença colonial e enfaticamente resistindo ao seu próprio hábito epistemológico de apaga-la (LUGONES, 2014, p. 948).

A partir dos apontamentos desenvolvidos pela teórica feminista, a ênfase do feminismo deve ter como intuito o enfoque nas subjetividades que resistiram à “colonialidade do gênero”, fazendo com que as mulheres possam, deste modo, ter uma compreensão umas das outras, isto é, a partir dessa disposição ética, pode-se pensar a noção de comunidade. A partir do comunalismo⁵⁸ temos uma visão contra- hegemônica de *nação*.

A partir da produção literária desenvolvida pelas escritoras veremos que elas forjam comunidades, em seus mundos ficcionais, capazes de abarcar corpos, narrativas e valores que foram historicamente rechaçados, deste modo, as vozes

espaço de dominação e se impuseram aos diversos e heterogêneos povos e identidades que o habitavam. Deste modo o Estado-nação iniciou-se como um processo de colonização de alguns povos sobre outros que, nesse sentido, eram povos estrangeiros” (QUIJANO, 2005, p.130).

⁵⁷ “A “missão civilizatória” colonial era a máscara eufemística do acesso brutal aos corpos das pessoas através de uma exploração inimaginável, violação sexual, controle da reprodução e terror sistemático (por exemplo, alimentando cachorros com pessoas vivas e fazendo algibeiras e chapéus das vaginas de mulheres indígenas brutalmente assassinadas)” (LUGONES, 2014, p.938).

⁵⁸ “Comunidades, mais que indivíduos, tornam possível o fazer; alguém faz com mais alguém, não em isolamento individualista. O passar de boca em boca, de mão em mão práticas, valores, crenças, ontologias, tempo e espaços e cosmologias vividas constituem uma pessoa. A produção do cotidiano dentro do qual uma pessoa existe produz ela mesma, na medida em que fornece vestimenta, comida, economias e ecologias, gestos, ritmos, habitats e noções de espaço e tempo particulares, significativos. Mas é importante que estes modos não sejam simplesmente diferentes. Eles incluem a afirmação da vida ao invés do lucro, o comunalismo ao invés do individualismo, o “estar” ao invés do empreender, seres em relação em vez de seres em constantes divisões dicotômicas, em fragmentos ordenados hierárquica e violentamente. Estes modos de ser, valorar e acreditar têm persistido na oposição à colonialidade” (LUGONES, 2014, p. 949).

dissonantes de Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Ana Maria Gonçalves ecoam, resistindo e fazendo da margem o seu lugar epistêmico de produção, o que justifica de certo modo, como elucidou Audre Lorde que “a literatura das mulheres negras está cheia da dor” (LORDE, 2019, p. 81), no entanto, não apenas de dor, mas de *potência*, já que suas narrativas sinalizam para outros caminhos possíveis: uma abertura ética.

3 AS VOZES NEGRAS: UMA ANÁLISE DE ÚRSULA⁵⁹

O romance *Úrsula*, de Maria Firmina dos Reis (1825-1917), traz a história de amor entre Úrsula, a personagem central, e Tancredo, tendo como pano de fundo a temática do período sombrio da escravidão no Brasil. A partir dessa atmosfera, a narrativa firminiana parte da ótica dos sujeitos que foram escravizados, entre eles, a voz mais significativa da narrativa, “Mãe Susana”, que possui o seu discurso a partir do entrecruzamento da memória e de sua própria condição atual, enquanto “escravizada”, contextualizando o que Eduardo Assis Duarte chama de “uma visão de mundo distinta da do branco”:

[...] compreendemos a adoção de uma visão de mundo própria e distinta da do branco, sobretudo do branco racista, como superação da cópia de modelos europeus e de toda a assimilação cultural imposta como única via de expressão. Ao superar o discurso do colonizador em seus matizes passados e presentes, a perspectiva da negritude configura-se enquanto discurso da diferença e atua como elo importante dessa cadeia discursiva que irá configurar a afro-descendência na literatura brasileira (DUARTE, 2008, p.13).

A magnitude do romance *Úrsula* pode ser conferida a partir de duas premissas: o argumento autoral (ele foi o primeiro romance de autoria negra da Literatura Brasileira) e o argumento da precedência histórica (ele também foi o primeiro romance abolicionista escrito no Brasil), apesar da historiografia sempre ter afirmado que o primeiro romance abolicionista foi *A escrava Isaura* (1875), de Bernardo Guimarães.

Maria Firmina dos Reis retira a mordida do silenciamento a partir do momento que possibilita que os personagens negros/as sejam dotados do poder de falarem por si mesmo sendo configurados, desse modo, como sujeitos ativos na narrativa. Neste sentido, os personagens negros/as são colocados no mesmo patamar que os personagens brancos, fazendo com que a escrita de Maria Firmina dos Reis seja completamente transgressora para o período, na medida em que ela vai na contramão da maioria dos escritos da época, marcados pelo tom ufanista, no qual o nacionalismo patriótico está presente (como, por exemplo, em Gonçalves Dias e em José de Alencar). A escrita firminiana supera esse padrão ao articular a

⁵⁹ Uma primeira versão desse capítulo encontra-se publicada na Revistas de Estudos Feministas (2019).

voz dos personagens negros e negras à condenação explícita da escravidão enunciada pela voz narrativa.

A articulação presente no romance entre a dimensão ficcional e o mundo real “descortina” um passado (sombrio e doloroso) marcado pelas diversas facetas de violência e pela exclusão. No entanto, o romance vai além disso: ele também aponta para a abertura de novos horizontes, para que seja possível pensar quais os lugares possíveis para a autoria feminina negro-brasileira. O interesse crescente pelo romance *Úrsula* não apenas configura a sua importância a partir dos aspectos já mencionados, mas também a partir da compreensão histórica, uma vez que ele também fornece uma “outra visão” a respeito da escravidão, configurando aquilo que Ravel chama de micro-história:

Quanto ao mais, parece-me evidente que a prática micro-histórica é hoje uma das mais vivas e uma das mais fecundas do ponto de vista analítico: a escolha essencial de uma escala de observação se baseia na convicção central de que ela oferece a possibilidade de enriquecer as significações dos processos históricos por meio de uma renovação radical das categorias interpretativas e de sua verificação experimental (RAVEL, 1998, p.252).

O empenho de trazer a público a literatura brasileira feita por produzida pelas escritoras no século XIX tem sido possível graças ao empenho de algumas pesquisadoras como, por exemplo, Zahidé Lupinacci Muzart, responsável por organizar o compêndio *Escritoras Brasileiras do século XIX* (1999, 2004, 2009 – volumes I, II e III). O árduo e urgente trabalho desenvolvido pela pesquisadora, já na década de 1980, foi praticamente um trabalho “detetivesco”, uma vez que, como ela afirma, “tratava-se de descobrir a existência, o nome e a trajetória de mulheres que ousaram praticar um ofício masculino, o de escritor” (MUZART, 2004, p.21). Esse trabalho inaugural, de presentear o público brasileiro com escritoras brasileiras do século XIX, tem proporcionado um “novo olhar” sobre a Literatura Brasileira, mostrando que há um universo cultural de produção de autoria feminina que precisa ser reconhecido e explorado.

Tratando-se desta pesquisa, é ainda mais urgente, esse reconhecimento já que ainda encontra-se resistência no que concerne ao estudo da autoria feminina negro-brasileira, uma vez que, como visto, tradicionalmente, os sujeitos negros (as) na literatura brasileira foram relegados por mãos brancas e elitistas *ao lugar de objeto, sendo representados a partir de uma visão estereotipada*. É através da

escrita de Maria Firmina dos Reis⁶⁰ que se consegue romper essa estereotipização, pela primeira vez, dos sujeitos negros (as), quando ela, ao escrever, em pleno século XIX, concede pela primeira vez na literatura, voz a uma narradora negra, na figura de “Mãe Susana”. Em um século ainda muito marcado pelos ecos do sistema escravocrata, Maria Firmina dos Reis constrói uma narrativa revolucionária para a época, onde os personagens negros não são representados a partir do imaginário histórico, configurando, deste modo, uma escrita *comprometida politicamente*, isto é, a partir do momento em que a narrativa firminiana inaugura e legitima os personagens negros/as como sujeitos dotados de voz, de racionalidade e passíveis de sentimentos, a escritora inaugura uma nova maneira de se fazer literatura no Brasil a partir da literatura negro-brasileira.

3.1 MÃE SUSANA, A PRIMEIRA NARRADORA NEGRA

Mãe Susana com a sabedoria oral, marcada pela sua ancestralidade, conduz os leitores ao submundo dos navios negreiros, mostrando, deste modo, a compreensão de um contexto histórico de violência a partir do próprio sujeito violentando. A anciã negra que foi escravizada, detentora de um profundo conhecimento histórico, é a testemunha viva do dilaceramento dos africanos (as) que “perdem” sua humanidade na travessia do atlântico. Mãe Susana como sujeito epistemológico, possui grande influência entre os outros sujeitos que foram escravizados, fazendo o papel de aconselhadora. A voz de Mãe Susana ecoa aos quatro cantos o martírio dos sujeitos dilacerados nos navios negreiros. Essa narrativa é, segundo Eduardo Assis Duarte, a primeira passagem na literatura

⁶⁰Maria Firmina dos Reis (1822- 1917) nasceu em São Luís, no Maranhão, e foi a primeira romancista brasileira, escreveu o romance *Úrsula* (1859), o primeiro romance abolicionista brasileiro. O romance foi “descoberto” somente em 1962, em um sebo, por Horácio Almeida. Além do romance, Maria Firmina dos Reis escreveu *Gupeva* (1861), narrativa indianista, que teve capítulos publicados na imprensa local, o conto “A escrava” (1887) e o volume de poemas “Cantos à beira-mar” (1871). Maria Firmina dos Reis teve importante participação como cidadã, foi professora na cidade de Guimarães (Maranhão) e fundou em Maçaricó a primeira escola mista e gratuita do Maranhão, devido à grande repercussão da novidade para época, depois de dois anos e meio, Maria Firmina dos Reis foi obrigada a fechar a escola. Maria Firmina dos Reis morreu completamente pobre e cega em 1917, em Guimarães, no Maranhão. Foi somente em 1975, quase cem anos depois, que a obra de Maria Firmina dos Reis foi “descoberta”, a partir da homenagem de José Nascimento Morais Filho, que publicou a primeira biografia da escritora, *Maria Firmina: fragmentos de uma vida* (1975). Em 2017, em homenagem aos 100 anos do falecimento da autora, a PUC Minas trouxe ao público a 6ª edição do romance *Úrsula* (incluindo o conto *A escrava*).

brasileira em que a miséria e a crueldade dos navios negreiros é apresentada em um texto de prosa literária:

[...] 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 (DUARTE, 2014, p.57).

Mãe Susana como porta-voz da travessia para chegar ao Brasil, aconselha os companheiros de senzala, e elucida as violências contidas nesse trajeto forçado até a chegada ao Brasil. O recurso memorialístico aqui está presente quando a sábia anciã revira suas lembranças dolorosas e desumanas. O papel de Mãe Susana em *Úrsula*, torna a narrativa firminiana inovadora, diferenciando-a de todos os romances que envolvem a temática escravocrata como, por exemplo, *Vítimas algozes*, de Joaquim Manuel Macedo (1869), em que o autor configura o sujeito escravizado como “feio”, “malcriado” e “presunçoso”. A própria linha argumentativa para a defesa da abolição da escravidão presente na obra é marcada por uma cegueira semântica, já que visa à proteção dos senhores de escravos, para que eles não se tornassem “vítimas”, e os escravos, os “algozes”. Entretanto, em *Úrsula*, há uma perspectiva completamente inovadora, já que não se encontra a carga semântica negativa dirigida aos personagens africanos escravizados. Pelo contrário, a autora inverte a lógica vigente, ao colocar o senhor de escravos como um vilão, a personificação de todo mal sobre a terra. Como afirma Duarte, “o comendador compõe a figura sádica do senhor cruel que explora a mão de obra cativa até o limite de suas forças” (2004, p. 270). Outra passagem que também merece destaque pelo contexto do século XIX é o momento em que a autora estabelece mais uma inversão dos valores vigentes, colocando o jovem branco em uma situação de gratidão com o jovem negro:

Apesar da febre, que despontava, o cavaleiro começava a coordenar suas ideias, e as expressões do escravo, e os serviços que lhe prestara tocaram-lhe o mais fundo do coração. É que em seu coração ardiam sentimentos tão nobres e generosos que animavam a alma do jovem negro, por isso, num transporte de íntima e generosa gratidão, o mancebo, arrancando a luva, que lhe calçava a destra, estendeu a mão ao homem que o salvara (REIS, 2004, p. 25).

A escrita de Maria Firmina dos Reis concebe a população negra brasileira novas formas de percepção sobre o passado escravagista brasileiro, principalmente a partir do desenvolvimento de seu enredo e da construção humanizada de seus

personagens negros (as). Esse movimento empreendido pela escritora é caracterizado como uma capacidade de fornecer novas formas de realidade, aquilo que Ricoeur (1989) denomina de *força heurística da ficção*. É através dela que os seres poderão ensaiar “novas formas” de estar no mundo, através da “reconfiguração” de seus valores e de suas ideias.

A ficção na configuração do romance de Maria Firmina dos Reis se apresenta como palco de denúncias, trazendo à tona as injustiças vivenciadas pelas mulheres e pelos homens escravizados no século XIX. De certo modo, a autora utiliza o recurso ficcional para tratar de questões que dizem respeito à ética, como, por exemplo, o conceito de uma humanidade possível (no caso do romance, uma “irmandade” possível entre brancos e negros).

Entre o primeiro e o nono capítulo, Maria Firmina volta-se para a descrição dos outros personagens, a partir das narrativas em primeira pessoa. A composição da personagem Mãe Susana dá-se de modo singelo, mas algumas características merecem nossa atenção, visto que Maria Firmina dos Reis interrompe o fluxo do romance para que a fala de Mãe Susana entre em cena:

Susana chamava-se ela; trajava uma saia de grosseiro tecido de algodão preto, cuja orla chegava-lhe ao meio das pernas magras e descarnadas como todo o corpo: na cabeça tinha cingido um lenço encarnado e amarelo, que mal lhe ocultava as alvíssimas cãs (REIS, 2004, p. 112).

Mãe Susana é descrita com simplicidade, condição possível para sua situação de escravizada, as roupas de tecido de algodão e o lenço na cabeça remete ao arquétipo da preta velha, entidade cultuada na Umbanda e na Nação africana, A preta velha se apresenta no terreiro com muita simplicidade, sua presença é aguardada para aconselhamentos de vários âmbitos da vida, e suas características mais marcantes são: a humildade, a paciência e a amorosidade durante os atendimentos.

O momento de interrupção da narrativa não é acidental, já que a voz de mãe Suzana surge exatamente no momento em que o personagem Túlio recebe a sua tão esperada carta de alforria. Nesse momento ilustrativo, Maria Firmina dos Reis contrapõe, na narrativa, duas vozes opostas e diferentes; além disso, o caráter “ideológico” do diálogo fica bastante evidente na medida em que a autora relativiza a carta de alforria como o símbolo e a concretude da liberdade. A abertura para o

diálogo, a partir da repercussão das vozes dissonantes, permite pensar o conceito de Mikhail Bakhtin: do “plurilinguismo no romance”,

O plurilinguismo, desta forma, penetra no romance, por assim dizer, em pessoa, e se materializa nele nas figuras das pessoas que falam, ou, então, servindo como um fundo ao diálogo determina a ressonância especial do discurso direto do romance. Disto se segue uma característica extraordinariamente importante do gênero romanesco: o homem no romance é essencialmente o homem que fala; o romance necessita de falantes que lhe tragam seu discurso original, sua linguagem (BAKHTIN, 2010, p. 134).

Esse discurso do outro a partir da perspectiva das pessoas que falam caracteriza o “plurilinguismo no romance”, deste modo, aquilo que o autor entende como o *discurso de outro*, a saber: “o discurso de outrem na linguagem de outrem, que serve para refratar a expressão das intenções do autor” (BAKHTIN, 2010, p.27) está presente em forma de discurso. Bakhtin conceitualiza essa configuração de “palavra bivocal”, uma vez que ela revela a intenção do personagem através da fala, de modo imediato, mas, além disso, a “bivocacidade” expressa também à intenção “semântica refratada por parte do autor” (BAKHTIN, 2010, p.27).

A partir da imagem da linguagem: em *Úrsula*, a fala que merece destaque é a da narradora, Mãe Susana. É ela quem alerta Túlio da emboscada de pressupor que a carta de alforria forneceria-lhe a garantia da liberdade. A fala de Mãe Susana, direcionada a Túlio, revela o que Bakhtin (2010) compreende como um ponto de vista particular sobre o mundo, que almeja a uma significação social:

Tu! tu livre? ah não me iludas! – exclamou a velha africana abrindo uns grandes olhos. Meu filho, tu és já livre?
 - Iludi-la! – respondeu ele, rindo-se de felicidade – e para quê? Mãe Susana, graças à generosa alma deste mancebo sou hoje livre, livre como o pássaro, como as águas; livre como o éreis na vossa pátria.
 Estas últimas palavras despertaram no coração da velha escrava uma recordação dolorosa; soltou um gemido magoado, curvou o fronte para a terra, e com ambas as mãos cobriu os olhos.
 Túlio olhou-a com interesse; e começava a compreender-lhe os pensamentos.
 – Não se aflija – disse – Para que essas lágrimas? Ah! perdoe-me, eu despertei-lhe uma ideia bem triste! A africana limpou o rosto com as mãos, e um momento depois exclamou:
 – Sim, para que estas lágrimas?!... Dizes bem! Elas são inúteis, meu Deus; mas é um tributo de saudade, que não posso deixar de render a tudo quanto me foi caro! Liberdade! liberdade... ah! eu a gozei na minha mocidade! – continuou Susana com amargura – Túlio, meu filho, ninguém a gozou mais ampla, não houve mulher alguma mais ditosa do que eu. Tranquila no seio da felicidade, via despontar o sol rutilante e ardente de meu país, e louca de prazer a essa hora matinal, em que tudo aí respira amor, eu corria às descarnadas e arenosas praias, e aí com minhas jovens

companheiras, brincando alegres, com o sorriso nos lábios, a paz no coração, divagávamos em busca das mil conchinhas, que bordam as brancas areias daquelas vastas praias. Ah! meu filho! mais tarde deram-me em matrimônio a um homem, que amei como a luz dos meus olhos, e como penhor dessa união veio uma filha querida, em que me revia, em que tinha depositado todo o amor de minha alma: – uma filha que era minha vida, as minhas ambições, a minha suprema ventura, veio selar tão santa união. E esse país de minhas afeições, e esse esposo querido, essa filha tão extremamente amada, ah Túlio! tudo me obrigaram os bárbaros a deixar! Oh! tudo, tudo até a própria liberdade!

Estava extenuada de aflição, a dor era-lhe viva, e assoberbava-lhe o coração.

- Ah! Pelo céu! – exclamou o jovem negro enternecido- sim, pelo céu, para que essas recordações!?

- Não matam, meu filho. Se matassem, há muito que morreria, pois vivem comigo todas as horas (REIS, 2004, p. 114-115).

É através dessa passagem sobre o sentido da liberdade para o ingênuo Túlio, recém alforriado, e a revelação das memórias dolorosas de Mãe Susana, que dotada de grande sabedoria, compreende que liberdade só é possível em África, que temos o confronto de dois enunciados distintos, revelando no plano da enunciação a “relação dialógica”:

Dois enunciados distintos confrontados um com o outro, ignorando tudo um do outro, apenas ao tratar superficialmente um único e mesmo tema entabulam, inevitavelmente, uma relação dialógica entre si. Ficam em contato, no território de um tema comum, de um pensamento comum. [...] O autor de uma obra literária [...] cria um produto verbal que é um todo único (um enunciado). Porém ele a cria com enunciados heterogêneos, com enunciados do outro, a bem dizer. E até o discurso direto do autor é, conscientemente, preenchido de palavras do outro (BAKHTIN, 1997, p. 342-343).

Nessa alocação onde duas vozes coadunam, coexistem, relacionam-se ou se contrapõem, pode-se entender a proposta de Bakhtin de modo mais amplo, não apenas a partir da existência de diferentes vozes e perspectivas no romance, mas também a possibilidade de pensar a pluralidade de forma mais abrangente, a saber, de diferentes discursos em jogo. Em *Úrsula*, visualiza-se que a pluralidade de discursos é percebida a partir das visões distintas dos sujeitos escravizados e dos “senhores de escravo”, por exemplo. O ponto central da proposta bakhtiniana é que o palco das relações dialógicas no interior do romance expõe o “dialogismo”, a relação entre enunciado e mundo, sendo, deste modo, uma relação inseparável, revelando a compreensão que o discurso e a realidade sócio-histórica andam de mãos dadas no contexto da enunciação literária:

Todas estas linguagens, mesmo quando não são encarnadas em único personagem, mas são concretizadas sobre um plano social e histórico mais ou menos objetivado (apenas uma linguagem que não se assemelha a outras pode ser não objetivada) e, por isso, atrás de todas elas, transparecem as imagens das pessoas que falam, em vestimentas concretas sociais e históricas. Para o gênero romanesco, não é a imagem do homem em si que é característica, mas justamente a imagem de sua linguagem. Mas para que esta linguagem se torne precisamente uma imagem de arte literária, deve se tornar discurso das bocas que falam, unir-se à imagem do sujeito que fala (BAKHTIN, 2010, p.137).

Mãe Susana, ao expor a sua experiência com a “real” liberdade em África, revela também a distância temporal estabelecida entre o passado e o presente temporal da história onde acontece a narração. A sua atitude narrativa revela, através de suas memórias, que já não é mais o mesmo “eu” de suas reminiscências da juventude, já que o panorama em jogo, aqui, é completamente diferente, tendo em vista que há uma distância temporal alarmante entre reconhecer-se como um “sujeito cativo” que teve a vida dilacerada, e uma pessoa que está em seu país de origem e pode usufruir da liberdade em seu sentido mais pleno.

Apesar dos dados históricos acerca da vida de Maria Firmina dos Reis pode-se afirmar que ela jamais houvera saído do Maranhão, o seu conhecimento a respeito do continente africano se dá por duas vias: pelas informações que chegaram até ela através dos “cativos”, e pela “dimensão inventiva”, própria do discurso literário romanesco. Com o olhar “positivo”, ético, a autora consegue “transvalorar” os valores ocidentais e hegemônicos, fazendo com que em sua narrativa inverta-se a lógica recorrente expressa na posição *etnocêntrica* acerca dos colonizadores que, tradicionalmente, veem o africano como “bárbaro” e o homem branco como “sujeito civilizado”. Em *Úrsula*, há exatamente o contrário, como já afirmado: o homem branco é colocado como passível de barbárie, uma vez que é ele um ser colérico e age motivado pela violência incomensurável. A narrativa dolorosa que apresenta o processo de violência/desumanização é, certamente, uma das passagens mais impactantes da produção literária negro-brasileira:

Ainda não tinha vencido cem braças de caminho, quando um assobio, que repercutiu nas matas, me veio orientar acerca do perigo iminente, que aí me aguardava. E logo dois homens apareceram, e amarraram-me com cordas. Era uma prisioneira – era uma escrava! Foi em balde que supliquei em nome de minha filha, que me restituíssem a liberdade: os bárbaros sorriam-se das minhas lágrimas, e olhavam-me sem compaixão. Julguei enlouquecer, julguei morrer, mas não me foi possível... a sorte me reservava ainda longos

combates. Quando me arrancaram daqueles lugares, onde tudo me ficava – pátria, esposo, mãe e filha, e liberdade! meu Deus! O que se passou no fundo de minha alma, só vós o pudestes avaliar!...

Meteram-me a mim e a mais trezentos companheiros de infortúnio e de cativo no estreito e infecto porão de um navio. Trinta dias de cruéis tormentos, e de falta absoluta de tudo quanto é mais necessário à vida passamos nessa sepultura até que abordamos as praias brasileiras. 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 recreio dos potentados da Europa. Davam-nos a água imunda, podre e dada com mesquinhez, a comida má e ainda mais porca: vimos morrer ao nosso lado muitos companheiros à falta de ar, de alimento e de água. É horrível lembrar que criaturas humanas tratem a seus semelhantes assim e que não lhes doa a consciência de levá-los à sepultura asfixiados e famintos!

Muito não deixavam chegar esse último extremo – davam-se à morte.

Nos dois últimos dias não houve mais alimento. Os mais insofridos entraram a vozear. Grande Deus! Da escotilha lançaram sobre nós água e breu fervendo, que escaldou-nos e veio dar a morte aos cabeças do motim.

A dor da perda da pátria, dos entes caros, da liberdade foram sufocadas nessa viagem pelo horror constante de tamanhas atrocidades (REIS, 2004, p. 116-117).

O modo como Maria Firmina dos Reis narra o percurso de encarceramento, desumanidade e violência extrema impressionam principalmente se comparar o recurso ficcional utilizado pela autora com os raríssimos depoimentos dos sujeitos que foram escravizados. Um exemplo que se aproxima da narrativa ficcional firminiana⁶¹ é narrativa autobiográfica de Mahommah Gardo Baquaqua, africano que foi escravizado no Brasil. O depoimento que antecede a publicação do romance sugere a proximidade do discurso no que tange os horrores da violência propagada aos seres que ser tornaram “cativos”:

Quando estávamos prontos para desembarcar, fomos acorrentados uns aos outros e amarrados com cordas pelo pescoço e assim arrastados para a beira-mar. [...] O primeiro barco alcançou o navio com segurança, apesar dos fortes ventos e do mar agitado; o próximo a se aventurar, porém, emborcou e todos se afogaram. Fui colocado no próximo que seguiu rumo ao navio. Deus houve por bem me poupar, talvez por alguma razão. Fui então colocado no mais horrível de todos os lugares. Seus horrores, ah! Quem pode descrever? Ninguém pode retratar seus horrores tão fielmente como o pobre desventurado, o miserável desgraçado que tenha confinado em seus portais. Oh! amigos da humanidade, tenham piedade do pobre africano, alijado e afastado de seus amigos e de seu lar, ao ser vendido e depositado no porão de um navio negreiro entre religiosos e benevolentes. [...] Chegando em Pernambuco, América do Sul (BAQUAQUA, 2017).

Os personagens de Maria Firmina dos Reis são arquitetados a partir de uma distância de todos os estereótipos até então em voga no período oitocentista da

⁶¹ Essa mesma aproximação foi levantada por Algemira de Macedo Mendes em “O discurso antiescravagista em Úrsula, de Maria Firmina dos Reis” (2011).

literatura brasileira. As concepções da escritora maranhense abrem espaço para uma nova visão dos sujeitos, que abrange aspectos estéticos, éticos e psicológicos, expondo dessa forma a posição ideológica da autora com relação ao regime escravocrata. Como afirma Bakhtin, “as vozes sociais e históricas que povoam a linguagem se organizam no romance em um harmonioso sistema estilístico, traduzindo a posição sócio-ideológica diferenciada do autor” (BAKHTIN, 2010, p. 212).

O momento da captura de Mãe Susana comandada pelo Comendador, completamente imerso no ódio e no desejo ferrenho de vingança, conta com o apoio do padre que faz “procissão” à procura de Mãe Susana, acusando-a de proteger Tancredo e Úrsula, revelando, mais uma vez, duas vozes opostas em diálogo, a do padre que está diante do comportamento irado do comendador:

O comendador, talvez mais por ostentação que por sentimentos religiosos, tinha em sua casa um capelão, que era voz pública ser-lhe muito dedicado em consequência de altos favores feitos pelos pais de Fernando à sua família. Fosse pelo que fosse, o capelão de Fernando P. dizia-se amigo deste, e isso causava a todos admiração; porque o comendador era um homem detestável e rancoroso, e o sacerdote parecia ser um santo varão. Por singular anomalia estes dois homens pareciam querer-se, ou suportar-se reciprocamente, e essa união dava-lhes a reputação de íntimos amigos (REIS, 2004, p. 177-178).

A participação do padre na “busca” de Mãe Susana demonstra, também, algo muito corriqueiro no período escravagista: a subordinação da Igreja Católica diante dos caprichos e da violência dos senhores de escravo:

- Mentos, padre maldito! A vossa doutrina não a escutarei nunca. A vingança, desejo-a com ardor, afaga-o. Não sabes que é a única esperança que me resta? Amor! ventura!...tudo, tudo caiu no abismo... Eles o quiseram... oh! não os hei de poupar.
O inferno? Haverá pior de que o que trago no coração?! O inferno?! O inferno me restituirá Úrsula pura da nódoa do amor de outrem, porque será lavado no sangue do homem por quem desprezou-me [...]
- Filho, – arriscou ainda o velho sacerdote – não desafieis a cólera do Senhor. O sangue de vosso irmão vos queimará a alma; e o amor, de que vos servirá então? Julgais que vos poderá ele afagar quando ante vós se erguer mudo e impassível o espectro ensanguentado de vossa vítima, clamando: –és o meu assassino!!!...
Então embalde suplicareis o meigo auxílio do sono, que vossos olhos pasmados e fitos no medonho fantasma não poderão cerrar.
Então ele erguerá a voz, e exclamará com horrífico acento, que vos resfriará os membros: – Maldição do Senhor sobre aquele que assassinou o homem, que era seu irmão!

– Cala-te... cala-te, estúpido que és – rugiu o comendador – Que me importa a mim a vingança dos mortos! Tancredo, Úrsula não se hão de rir do homem a quem ludibriaram (REIS, 2004, p. 194-195).

As vozes discordantes presentes revelam os conflitos ideológicos entre os sujeitos escravizados e os brancos livres, principalmente na figura dos senhores de escravos, apontando assim para aquilo que Bakhtin define como “plurilinguismo”, a saber, a presença de diferentes linguagens que revelam os conflitos. No caso de *Úrsula*, através do recurso ficcional, a autora apresenta o tratamento ideológico dado à escravidão, denunciando de forma explícita a violência étnica. Essa dicotomia dialógica, presente em tantas passagens do romance, é definida por Bakhtin como a própria estrutura do romance, essencialmente dialógica; isto é, a sua estrutura é capaz de revelar várias perspectivas, muitas vezes completamente divergentes e desafiadoras.

Outra especificidade do romance de Maria Firmina dos Reis, completamente diferente dos romances do período oitocentista, é que o seu desfecho não resulta em um final feliz; pelo contrário, o tom fúnebre, completamente trágico e sem qualquer expectativa de redenção ou realização, está presente ao final da narrativa. Mãe Susana, por exemplo, com a sua sabedoria e a sua lucidez impressionante, encontra sua libertação apenas com a morte, a única saída das amarras de uma vida que lhe foi amarga desde que foi arrancada de sua terra natal; a possibilidade da morte é também a possibilidade do descanso eterno, assim como na perspectiva cristã de redenção.

3.2 A REFIGURAÇÃO DA VIDA A PARTIR DO MUNDO DO TEXTO: A PERSPECTIVA ÉTICA EM *ÚRSULA*

A articulação presente em *Úrsula* entre a dimensão ficcional e o mundo “real” pode ser pensada também a partir da visão desenvolvida por Paul Ricoeur, segundo a qual o mundo texto possui uma fonte de conhecimento, seja de si mesmo e do outro deste modo, a narrativa ficcional é capaz de configurar e reconfigurar a existência do próprio leitor. Pode-se questionar de que modo é possível articular essas categorias no interior de *Úrsula*.

Paul Ricoeur desenvolve seu pensamento filosófico a partir de uma posição dialógica com a tradição filosófica, não apenas no que concerne à fenomenologia,

mas também à filosofia analítica, colocando em confronto essas duas áreas tão distintas e que tradicionalmente não se relacionam de forma pacífica. Assim, é a partir da retomada de Aristóteles, Kant, Husserl e Gabriel Marcel que Ricoeur discute e elabora seu próprio pensamento, tendo como ponto de partida a reflexão sobre a existência concreta do indivíduo. O ser humano, para Ricoeur, é interpretado, sob o ponto de vista ontológico, como um ser dotado de capacidades não apenas a partir da racionalidade (como pensou grande parte da tradição filosófica), mas como um ser capaz de narrar, de agir, de escolher, e de ser responsável por suas ações. A partir dessa concepção, há uma aproximação entre a identidade e a narrativa, já que a identidade narrativa⁶² é apresentada pelo narrador (a) como uma busca constante de aprimoramento de si mesmo. Entre tantas outras características, está a noção de texto e a sua dimensão prática – a relação entre o chamado mundo do texto e o mundo da vida ultrapassa o plano linguístico para materializar-se na vida prática, fazendo com que o leitor (a) possam experimentar modos de ser e de existir no mundo.

A relação entre a literatura e a realidade possui uma trajetória teórica consolidada como mostra Antoine Compagnon (2014), no capítulo III de *O demônio da teoria*. A discussão é posta pelos antigos, a partir de Aristóteles, e pelos modernos (a partir de Erich Auerbach). Para Compagnon, a teoria literária não mediu esforços para tentar resolver o problema da relação entre a literatura e a realidade. Segundo ele, a teoria literária primou pela a autonomia da literatura em relação ao mundo, tendo desse modo, sua análise a partir do autor e sua intenção. Compagnon enfatiza as duas posições clássicas e opostas entre si, o “dialogismo” ou a “intertextualidade”, que substituíram a realidade constituída “como referente da literatura, a própria literatura” (COMPAGNON, 2014, p.96). A atenção não será voltada para uma análise detalhada das tensões teóricas levantadas por Compagnon, já que houve uma concentração no conceito de *mimesis*, visto que o objetivo é a apropriação do termo pela hermenêutica de Ricoeur.

Na tradição da filosofia antiga, o conceito de *mimesis*, possui duas abordagens distintas, uma negativa, a partir de Platão, no seu livro *A república*, onde a *mimesis* é vista estritamente como *imitação*. Platão, em *A República*, diferencia a

⁶² “O conceito de identidade narrativa passa, obrigatoriamente, pela discussão da relação entre *identidade idem* e *identidade ipse* na obra *O si mesmo como outro* (RICOEUR, 1990).

mimesis, atividade mimética, de dois modos distintos: a imitação é cópia e simulacro. A primeira detém-se na reprodução, e por isso não é perfeita como o são as ideias no *logos*. O segundo modo, “simulacro”, é a atividade mimética desenvolvida pelos artistas de modo geral, é a cópia da cópia, isto é, os artistas reproduzem o que já se encontra no mundo sensível, não no mundo inteligível, sendo, portanto, a cópia de algo que em si já é uma cópia. Deste modo, a arte estaria sempre distante do verdadeiro conhecimento por manter-se apenas na reprodução de cópias.

Por outro lado, ao contrário da visão negativa desenvolvida por Platão, temos a abordagem positiva da *mimesis* desenvolvida na filosofia aristotélica, a partir da *Poética*. A arte mimética é relacionada à interpretação, e é essa arte que reproduz ações e encena gestos. Segundo Compagnon, a *mimesis* define o que compreendemos por literatura: pelo menos até o século XX, os pensadores compreendiam a arte e a literatura como imitação da natureza:

Parece ter havido para a poesia em geral duas causas, causas essas naturais. Uma é que imitar é natural nos homens desde a infância e nisto diferem dos outros animais, pois o homem é o que tem mais capacidade de imitar e é pela imitação que adquire os seus primeiros conhecimentos; a outra é que todos sentem prazer nas imitações. Uma prova disto é o que acontece na realidade: as coisas que observamos ao natural e nos fazem pena agradam-nos quando as vemos representadas em imagens muito perfeitas como, por exemplo, as reproduções dos mais repugnantes animais e de cadáveres. A razão disto é também que aprender não é só agradável para os filósofos, mas o é igualmente para os outros homens, embora estes participem dessa aprendizagem em menor escala (ARISTÓTELES, 2008, p. 42).

A *mimesis* compreendida como reconhecimento é conhecida na filosofia hermenêutica como uma terceira leitura da *Poética* de Aristóteles. Ao contrário do que pensava Platão, Aristóteles não via a *mimesis* como cópia das ideias verdadeiras, mas sim como um “conhecimento próprio ao homem”, como destaca Antoine Compagnon:

A *mimesis* é, pois, conhecimento, e não cópia ou réplica idênticas, designa um conhecimento próprio ao homem, a maneira pela qual ele constrói, habita o mundo. Reavaliar a *mimeses*, apesar do opróbrio que a teoria literária lançou sobre ela, exige primeiro que se acentue seu compromisso com o conhecimento, e daí com o mundo e a realidade (COMPAGNON, 2014, p.124).

A mimesis como conhecimento e não cópia de ideias mantém, segundo um elo com a arte dramática. Deste modo, a visão não acentua nunca o imitado ou representado, mas o objeto imitador ou representado, isto é, a técnica da representação, a sua própria estrutura do *mythos*. Desse modo, como afirma Compagnon, a *mimesis* aristotélica estava focada no estudo das relações entre a literatura e a realidade (tal relação será postulada somente pela modernidade), mas à produção da ficção poética verossímil (COMPAGNON, 2014, p.101). Isto é, ela é a representação das ações humanas a partir da linguagem; desse modo, ressalta o crítico, Aristóteles estava interessado no “arranjo narrativo”.

Paul Ricoeur foi dos pensadores que retomou a *mimesis* a partir de sua articulação entre o mundo do texto e vida concreta, que só é possível através da narrativa ficcional. Como entende o filósofo, “o texto é a unidade linguística por excelência, e torna-se, assim, a mediação apropriada entre o vivido temporal e o ato narrativo” (RICOEUR, 1989, p.25). Cada texto abarca em si uma proposta de mundo que deve ser interpretada pelo leitor, como afirma o próprio filósofo:

O que se deve, de fato, interpretar num texto é a proposta de mundo, de um mundo tal que eu possa habitar e nele projetar um dos meus possíveis mais próprios. É aquilo a que eu chamo o mundo do texto, o mundo próprio a este texto único (RICOEUR, 1989, p.122).

No romance de Maria Firmina dos Reis, encontramos o postulado de uma proposta de mundo, onde a escrita negro-brasileira de autoria feminina traz as marcas do sistema escravocrata. Contudo, mesmo que haja influência do mundo histórico no romance, a escritora consegue ultrapassar essa dimensão, principalmente quando rompe paradigmas e *scripts* narrativos da época, como já visto, ao dar voz aos indivíduos escravizados. Além disso, a autora faz uso dos valores morais cristãos para propagar o seu “ideário” de reivindicar a humanidade e a liberdade daqueles que foram escravizados:

Senhor Deus! Quando calará no peito do homem a tua sublime máxima— ama a teu próximo como a ti mesmo— e deixará se oprimir com tão repreensível injustiça ao seu semelhante! [...] Aquele que também era livre no seu país... Aquele que é seu irmão?! E o mísero sofria, porque era escravo, e a escravidão não lhe embrutecera a alma porque os sentimentos generosos, que Deus lhe implantou no coração, permaneciam intactos, e puros como sua alma. Era infeliz, mas era virtuoso (REIS, 2004, p.23).

A narrativa de Maria Firmina dos Reis configura, através do discurso literário, um mundo ficcional em que os indivíduos possam ser efetivamente sujeitos, isto é, eles (as) têm a garantia da voz, de reivindicar para si a humanidade que foi extinta através do sistema escravocrata. Deste modo, a ficção possibilita um mundo possível onde esses sujeitos possam habitar, configurando, deste modo, a relação entre vida e narrativa proposta por Ricoeur: “o trajeto da aplicação da literatura à vida, o qual nos transportamos e transpomos na exegese de nós mesmos, é esta dialética entre idem e ipse”. (RICOEUR, 1988, p. 303).

A compreensão de Ricoeur sobre o conceito de mundo do texto não diz respeito à linguagem ordinária; pelo contrário, ele fornece uma espécie de distanciamento que deve ser entendido como outra referência ao real, possibilitada por esse mundo. Essa distância é introduzida pela capacidade ficcional na apreensão da realidade, oferecendo novas possibilidades de *ser-no-mundo*:

Já dissemos que uma narração, um conto, um poema não existem sem referente. Mas este referente está em ruptura com o da linguagem cotidiana; pela ficção, pela poesia, abrem-se novas possibilidades de ser-no-mundo, na realidade cotidiana; ficção e poesia visam [a]o ser, já não sob a modalidade do poder. Por isso mesmo, a realidade cotidiana é metamorfoseada graças ao que poderíamos chamar as variações imaginativas que a literatura opera no real (RICOEUR, 1989, p.122).

As variações imaginativas, segundo o filósofo, só são possíveis através da literatura; é por essa via de acesso que os seres humanos conseguem, após ultrapassar o mero plano da linguagem cotidiana, encontrar novas possibilidades de se reinventarem no mundo. Isso significa que só acontece através do distanciamento, fornecido pelo mundo do texto (sempre compreendido como referência ao real, onde se encontra o enlace entre texto e vida). O que permite a relação entre a ficção e a realidade, tornando inteligível determinada ação, é a coerência da narrativa, que faz com que as ações no mundo sejam passíveis de leitura como um texto. O texto, dentro do horizonte de Ricoeur, deve ser compreendido como algo mais que uma simples estruturação de frases, pois ele exige que o paradigma da interpretação seja transposto para o âmbito da ação, fazendo com que o texto e a vida se relacionem.

A partir das elucidações desenvolvidas até aqui, a noção de narrativa desenvolvida por Ricoeur resulta, por um lado, da sua interpretação da *Poética* de Aristóteles e, por outro, da noção de tempo presente nas *Confissões* de Santo

Agostinho. Um texto converte-se em narração através da “composição verbal”, que na linguagem aristotélica corresponde ao termo *mythos*, também entendido como *fábula* ou *intriga*. A inteligibilidade da intriga é sustentada pela sua organização sistemática, isto é, há alguns fatos e ações que são descritos de modo que exista certa ordenação (o que faz com que a história que esteja sendo narrada seja completa e permita que o leitor possa compreendê-la). Essa ordenação é dada pela estrutura da história: início, meio e fim. Essa concepção está presente em Aristóteles, e Ricoeur dela se apropria.

A narrativa ficcional, pensada a partir da estrutura de um romance, por exemplo, só pode ser compreendida a partir da dimensão temporal, o que, segundo Ricoeur, está presente também na dimensão prática, das ações humanas, a saber, a ordenação triádica - início, meio e fim, a mesma ordenação configurante que dá sentido à história narrada – e agora à ação realizada. Uma narrativa, segundo Ricoeur, é mais que um simples relato de alguns determinados fatos: ela é configurada de uma forma que pode ser reconhecida e compreendida, o que também vale para as ações humanas – já que elas também podem ser reconhecidas e compreendidas.

A partir da relação entre a narrativa e o leitor, a ficção para Ricoeur, é elevada a um patamar de suma importância: ela não diz respeito apenas a uma dimensão emocional e afetiva que compõe o universo humano, mas ela é responsável por configurar a realidade. De que forma o romance *Úrsula* configura a realidade? A saber, não apenas do ponto de vista interno, do próprio romance, pelo caráter inovador, como já mencionado, mas também, do ponto de vista externo ao romance, já que dentro do horizonte de Ricoeur, o texto e a vida se relacionam. A retomada das vozes silenciadas contribui para a revisão da literatura brasileira e para a configuração da realidade que é o discurso da própria história literária brasileira.

O romance de Maria Firmina dos Reis reconfigura, deste modo, a própria noção de identidade nacional, tão em voga no romantismo brasileiro, já que oferece uma nova proposta de *nação* que deve reconhecer o seu passado violento, no entanto, esse conceito só pode ser pensando a partir de uma utopia, já que o conceito de *nação* foi, como vimos, tradicionalmente concebido a partir da visão eurocêntrica e hegemônica, tornando impossível a sua validade em países colonizados.

A narrativa ficcional compreendida como uma possibilidade de auxiliar o indivíduo na tarefa de reconfigurar sua própria existência, através da via da capacidade criativa, própria da atividade literária, fez com que Maria Firmina dos Reis conseguisse reconfigurar a sua própria existência. Partindo da questão autoral, deve-se ter em mente que ela é uma mulher maranhense, “bastarda” e negra, escrevendo em pleno século XIX, um período marcado pela extrema segregação racial, social e de gênero. Um dos fatos que confirmam essa segregação é que a autora mantém o destino reservado às mulheres da época (as que ousavam escrever, apesar de todos os percalços, em um universo majoritariamente masculino e elitista); na maioria das vezes, acabavam omitindo os seus nomes de suas obras. Com Maria Firmina dos Reis não foi diferente: o romance *Úrsula* tem como assinatura (em sua primeira edição) apenas o pseudônimo “uma maranhense”. A escritora possui uma clara consciência que está de fora do universo literário, o que fica evidente já no prólogo do romance: mediante um diálogo direto com o leitor, a escritora apresenta, com lucidez, o reconhecimento de que “pouco vale um romance escrito por uma mulher”:

Mesquinho e humilde livro é este que vos apresento leitor. Sei que passará entre o indiferentismo glacial de uns e o riso mofador de outros, e ainda assim o dou a lume. Não é a vaidade de adquirir nome que me cega, nem o amor próprio de autor. Sei que pouco vale esse romance, porque escrito por uma mulher, e mulher brasileira, de educação acanhada e sem o trato e conversação dos homens ilustrados, que aconselham que discutam e que corrigem, com uma instrução misérrima, apenas conhecendo a língua de seus pais; e pouco lida, o seu cabedal intelectual é quase nulo. Então por que o publicas? Pergunta o leitor. Como uma tentativa, e mais ainda, por esse amor materno, que não tem limite, que tudo desculpa – os defeitos, os achaques, as deformidades do filho– e gosta de enfrentá-los e aparecer com ele em toda parte, mostrá-lo a todos os conhecidos e vê-lo mimado e acariciado. Não a desprezeis, antes amparai-nos seus incertos e titubeantes passos para assim dar alento à autora de seus dias, que talvez com essa proteção cultive mais o seu engenho, e venha a produzir cousa melhor, ou quando menos, sirva esse bom acolhimento de incentivo para outras, que com imaginação mais brilhante, com educação mais acurada, com instrução mais vasta e liberal tenham mais timidez do que nós (REIS, 2004, p.14).

Maria Firmina dos Reis, em seu prefácio, altera completamente a lógica da escrita no mundo ocidental – onde a metáfora que estrutura a relação texto/escritor é sempre a paternidade (o autor como o pai do texto): ela acaba por subverter essa ordem de uma forma radical ao alterar a relação autor/texto, instaurando a metáfora

da maternidade como uma ação criadora, que dá forma e a leva a publicar o romance.

Ricoeur compreende o universo ficcional como um *laboratório de forma*, onde o ser humano pode ensaiar configurações possíveis da ação para experimentar a sua consistência e a sua plausibilidade. Essa capacidade que o ser humano tem a partir da narrativa ficcional de encenar novos modos de ser é característica da imaginação produtora. Tal capacidade é exposta por Ricoeur através do conceito central da poética aristotélica – a *mimesis*. Ricoeur definirá a narrativa como uma composição de cunho prático, isso é, que imita a realidade, recriando-a a partir da experiência vivida. Partindo dessa ideia, as ações humanas podem ser compreendidas, pois todos são capazes de descrevê-las a partir do que Ricoeur chama de uma “capacidade imaginativa”. Ainda no âmbito da ficção, o filósofo destaca que Aristóteles já tinha em mente a capacidade de (re)descrever a realidade, por parte do leitor (nesse caso, do espectador da tragédia grega). Essa (re)descrição consiste na transformação do leitor e na conseqüente transposição do plano do discurso para o plano da prática, isto é, projetando mundos habitáveis.

A partir da compreensão que a ficção narrativa altera a realidade cotidiana, a articulação entre ficção e realidade, uma vez que ambas possuem a estrutura triádica, a ficção tem o poder de “refazer” a existência do leitor, isto é, *o mundo do texto* adentra em sua vida prática, transfigurando, dessa maneira, a própria realidade do autor, do leitor e do historiador. Deste modo, a narrativa ficcional fornece ao indivíduo um mundo onde o leitor pode imaginar-se habitando e essa premissa é potente para a transformação da própria realidade. Descrever essa dinâmica é o papel da hermenêutica, como sugere o filósofo em *A metáfora viva*: “o papel da hermenêutica, dissemos nós, é duplo: reconstruir a dinâmica interna do texto e restituir a capacidade de a obra se projetar para fora na representação de um mundo que eu poderia habitar” (RICOEUR, 2000, p.43).

A capacidade de fornecer aos sujeitos novos modelos de realidade é configurada no interior da narrativa firminiana. Para Ricoeur, é a partir da *força heurística da ficção* que os seres humanos poderão ensaiar novas formas de ser-no-mundo, através da reconfiguração de sua história, de seus conceitos e de seus valores. Sendo assim, a narrativa de Maria Firmina dos Reis cumpre com esse pressuposto a partir do modo como ela redescreve a realidade, já que esse processo, segundo Ricoeur, possui uma valência dupla:

[...] ela dirige-se para algures, mesmo para nenhuma parte; mas, porque designa o u-topos em relação a toda realidade, pode visar indiretamente esta realidade, segundo aquilo a que eu gostaria de chamar um novo efeito de referência (como alguns falam de efeito de sentido). Este novo efeito da referência não é mais do que *o poder da ficção de redescrever a realidade* (RICOEUR, 1989, p. 221 – grifo meu).

O poder da ficção pode ser confirmado através da capacidade imaginativa apresentada pela ficção que os seres humanos, ao entrarem em contato com o mundo do texto, não estão restritos à busca infundável pelas intenções do autor, isto é, não se trata de encontrar em um determinado texto o que o autor “pretende dizer”. De acordo com Ricoeur, o texto possui certa autonomia, ou seja, possui uma independência em relação ao autor e ao contexto em que ele foi escrito. Dessa forma, diante de tal autonomia, o leitor está livre para buscar um mundo possível em que ele possa habitar. Assim, o reino da ficção, como exposto por Ricoeur, abre um leque de possibilidades para que os indivíduos possam nortear suas ações.

As fábulas, as tragédias gregas, e o romance em suas diversas modalidades, configuram-se como ricos modelos de situações e de personagens, nas quais o ser humano pode encenar a si mesmo e voltar “transformado” ao mundo da vida. Para o filósofo, os livros não apenas apresentam as ideias de um determinado autor, mas também, de certo modo, as ideias de um determinado período histórico. No que diz respeito ao romance *Úrsula*, esse aspecto fica bastante evidente, o que leva à compreensão de que é impossível esconjuntar, neste caso, o romance de seu contexto.

4 CAROLINA MARIA DE JESUS E A NARRATIVA “ESFOMEADA”

Carolina Maria de Jesus⁶³ foi uma artista plural, autodidata, escreveu além de seus diários, romances, poemas, peças de teatro, provérbios e letras de músicas. A maior parte de sua produção literária ainda não foi editada, e seus dois diários mais conhecidos *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960) e *Casa de Alvenaria: diário de uma ex-favelada* (1961) sofreram os “recortes dantescos”⁶⁴. Carolina Maria de Jesus foi uma escritora que as mãos brancas e masculinas tentaram a todo custo mutilar, no entanto, a gratificação de todo gênio é a imortalidade. Carolina Maria de Jesus segue resistindo pelas mãos femininas e negras de sua própria filha Vera Eunice⁶⁵, que foi destinada pela mãe para levar adiante seu legado literário,

⁶³Carolina Maria de Jesus (data indefinida- 1977), nasceu em Sacramento, Minas Gerais, mãe solteira, autodidata, semialfabetizada (cursou apenas dois anos no colégio espírita Allan Kardec). De origem pobre, nascida em uma família composta por trabalhadores (as) rurais, neta de avôs que possivelmente foram escravizados. Trabalhou como empregada doméstica na cidade de São Paulo, onde migrou com a sua mãe na década de 40, posteriormente, trabalhou como catadora de papel. Moradora na favela do Canindé, em São Paulo. Carolina Maria de Jesus chamou atenção do jornalista Audálio Dantas, o qual mediou à aproximação da mídia com a escritora. Em 1960, ocorre o lançamento *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, o livro é composto por fragmentos retirados (e editados pelo jornalista) de diversos cadernos de Carolina Maria de Jesus onde ela narra as mazelas da vida na favela do Canindé. O livro foi traduzido para mais de 18 idiomas, a sua primeira edição vendeu mais de dez mil exemplares e circulou em quarenta países. Posteriormente, em 1961, Carolina Maria de Jesus lança *Casa de Alvenaria: diário de uma ex-favelada* (1961), o livro não teve a mesma repercussão. Carolina Maria de Jesus é relegada ao ostracismo, em 1969, se muda para o sítio de Parelheiros onde permanece até o fim da vida. Ao morrer, em 1977, conforme afirma Raffaella Fernandez (2015), Carolina Maria de Jesus deixou inúmeros escritos inéditos, contabilizando cerca de 5 mil páginas de uma vasta produção literária, entre elas, cartas, provérbios, letras de canções, poemas, crônicas, autoficção, fábulas, peças de teatro e sete romances

⁶⁴ Como afirma o próprio jornalista Audálio Dantas em *Casa de Alvenaria: diário de uma ex-favelada* (1961): “O tratamento dado a Casa de Alvenaria foi o mesmo que dei a *Quarto de despejo*. Conservei a linguagem e a ortografia da autora, sem alterar nada. No trabalho de compilação houve cortes de grandes trechos, todos sem maior significação. Ficou o essencial, o importante, funcionando como uma película cinematográfica. O que fiz foi algo semelhante a montagem de um filme. Os originais estão guardados para possível confronto” (JESUS, 1961, p.10).

Em *A vida escrita de Carolina Maria de Jesus* (2014), Elzira Divina Perpétua fez um levantamento minucioso a partir da análise dos manuscritos de Carolina Maria de Jesus para elucidar os inúmeros cortes realizados por Dantas. Os cortes, segundo Perpétua, visam, além da supressão de enunciados, também substituições de termos eruditos por termos populares, assim como a retirada do “tom agressivo” da escrita, bem como de trechos que revelam conhecimento intelectual, como, por exemplo: “Quando eu comecei a escrever ouvi vozes alteradas. Faz tanto tempo que não há briga na favela. Trecho suprimido: “Uns 15 dias pensei ate que os favelados estavam lendo Sócrates. O homem que não gostava de polemica. Ele dizia: que pode se realizar uma Assembleia e resolver os problemas com palavras”. Explica Perpétua: “Nota-se que o texto suprimido expõe uma face peculiar de Carolina de Jesus: o conhecimento filosófico e a reflexão sobre o valor da palavra que ela demonstra denotam uma formação intelectual inesperada. Há, portanto, um apagamento da excepcionalidade de Carolina, do qual se obtém o estereótipo da favelada com a escolaridade incompleta” (PERPÉTUA, 2014, p. 161).

⁶⁵ Conforme afirmou a própria Vera Eunice na abertura da FLUP (Festa Literária das Periferias) que, neste ano de 2020, homenageia Carolina Maria de Jesus “Uma revolução chamada Carolina”. Vera

filosófico, cultural e político. Em *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), o enfoque de Carolina Maria de Jesus não é o período escravocrata, mas o Brasil do século XX, onde outros contornos de violência atingem a população negra no Brasil. A miséria social instaura e molda a visão de mundo de Carolina Maria de Jesus desde muito cedo, como mulher negra, pobre e semialfabetizada. Foi entre o período das décadas de 1950 e 1960 que a autora redigiu seus mais de 37 diários escritos à mão. A vida de Carolina Maria de Jesus, como a maioria das mulheres negras neste país, que ainda se encontram na margem social, era composta por muitas funções para poder sobreviver. Carolina dividia sua vida a partir de uma tríade de funções desempenhadas simultaneamente: mãe, trabalhadora/sobrevivente e escritora. Empenhada na luta em conservar a sua própria vida e a vida dos seus filhos, a autora dividia a sua vida, no contexto da favela do Canindé, ora fazendo com que suas mãos catassem resíduos para sobreviver, ora fazendo com que elas segurassem o lápis para colocar em prática a sua maior paixão, a escrita.

4.1 “FAVELA”

Em *Onde estaes Felicidade?* (2014), obra publicada em homenagem ao centenário de Carolina Maria de Jesus, são apresentados ao público dois contos inéditos da escritora: “Onde estaes felicidade?” e “Favela”. O primeiro texto subscreve a “fórmula” da *fábula*, já que carrega em si um conselho, a partir das experiências de vida de uma mulher frágil⁶⁶ que transita entre o campo e a cidade, ao mesmo tempo em que narra a quimera da troca da ambição motivada pelo consumo de objetos de uso pessoal pelo prejuízo da perda do “verdadeiro amor”. Já no segundo conto, “Favela”, a narrativa aproxima-se mais do conteúdo temático dos diários carolinianos, já que o conto é marcado pela recorrente miséria de quem reside à beira do Tietê, isto é, à beira da sociedade “civilizada”. A narrativa transcorre a partir da chegada de Carolina na favela do Canindé, do trabalho de

também revelou uma notícia importante: ela está preparando uma biografia sobre a mãe. Atualmente, Vera Eunice reconhece apenas a biografia *Cinderela Negra* (1994) como legítima.

⁶⁶ Em *Pedaços da fome* (1963), romance ainda sem reedição, Carolina Maria de Jesus também trabalha com a temática da condição imposta pela mulher. Segundo Raffaella Fernandez, pesquisadora da obra caroliniana desde 1999: “em toda obra de Carolina Maria de Jesus perpassa o inconformismo em relação ao lugar social e político da mulher” (FERNANDEZ, 2015, p. 16).

catadora de papel, do contato com a maternidade martirizante, já que não pode contar com o apoio de uma figura paterna. Carolina foi vítima, assim como muitas mulheres no Brasil, da forma tradicional de “aborto” masculino, a saber, a alienação parental. A narrativa de “Favela” precede a autora de *Quarto de despejo*; porém, a marca da revolta, da escrita frenética, tão presente no diário, já pode ser vislumbrada no conto. Como afirma Raffaella Fernandez, no prefácio de *Onde estaes felicidade?*:

A revolta se transfigura em necessidade de se livrar dos acontecimentos, de quase cuspir no papel “injúrias” e as desolações da “poeta do lixo” ou “idealista da favela”, como costumava se autodenominar nos momentos de fúria (FERNANDEZ, 2015, p. 19).

A análise, nesse momento, será voltada para o conto “Favela”, já que é marcada pela recorrência da atmosfera de miséria que se figura como ponto de partida para produção literária caroliniana, assim como ocorre em *Quarto de desejo* e *Casa de alvenaria*. O reconhecimento lúcido do lugar comum da jornada exaustiva que compõe a maternidade das mães negras trabalhadoras está presente no conto:

As vezes eu empregava, dormia nos empregos. Não procurava quartos. Era a crise de habitações. E quando eu não tinha dinheiro dormia no albergue noturno. Nem sempre os bons ventos me favorecia. Ressolvi ir no patromonio pedir um lugar aqui na favela eu ia ser mãe. E conhecia a vida infausta das mulheres com filhos e sem lar. Vi muitas crianças morrer ao relento nos braços das mães (JESUS, 2014, p.41).

Eu queria fazer o meu barracão e não tinha dinheiro para comprar tabuas para monsenhor carvalho. Ou sêja o padre João Batista de carvalho. Ele deu-me e eu não tinha dinheiro para pagar condução carreguei as tabuas na cabeça da Avenida Brasil ate o ponto final do Canindé.

Todas as nôites eu dava duas viagens. Eu ia de bonde, e voltava a pé com tabuas na cabeça. Treis dias eu carreguei tabuas dando viagens. Dêitava as duas horas da manhã. Eu ficava tão cançada que não conseguia dormir. Eu mesma fiz meu barracozinho. 1 metro e meio por metro e meio. Aquêlo tempo eu tinha tanto mêdo de sapo. Quando via um sapo gritava pedia socorro. Quando eu fiz o meu barracão era Domingo. Tinha tantos homens e nenhum auxiliou-me sobrou uma tabua de quarenta centímetro de largura era em cima dessa tabua sem colchão que eu dormia (JESUS, 2014, p. 42).

A partir da atmosfera inóspita da favela, os estereótipos reforçados historicamente sobre as mulheres negras estão presentes no conto, principalmente a partir do estigma de ser uma mãe negra solo, que possui o ventre cheio e o estômago vazio, de fome. Carolina não contará com nenhum auxílio dos pais de

seus filhos, no entanto, a única mão que lhe oferece ajuda é feminina, D. Zulmira⁶⁷, que deu de comer a ela e a seus filhos. Apesar de todos os percalços, o exercício de reivindicação⁶⁸ de sua identidade como poetisa⁶⁹, estará presente, bem como o espírito de coletividade⁷⁰ que permeia a vida e a obra da escritora. No entanto, quando se trata de sua própria existência, a queixa constante de Carolina (por não poder contar com ninguém que a auxilie) também está presente no conto. Por exemplo, quando conhece Antonio Garcia, com o qual foi aconselhada a se casar, uma vez que “todos me dizia que êle era um bom homem. E varias pessoas aconselhou-me para viver maritalmente com ele. Que eu não ia arrepende” (JESUS,2014, p.46). Antonio Garcia, conhecido como o “linguiçeiro”: “Ele me dava muita lingüiça... Depois ia aborrecendo. Quando ele me dava lingüiça eu distribuía aos vizinhos” (JESUS, 2014 p.46-47). Posteriormente, Carolina se queixa que o espanhol, pai de seu filho, lhe dá apenas lingüiças:

Um dia eu exaltei. Eu não fiz promessa de comer lingüiça todos os dias. Eu preciso e de dinheiro para alimentar o seu filho. Percebi que não adiantava insistir.

Apelei pelas minhas forças. Trabalhava em essesso (JESUS, 2014, p.60).

⁶⁷ “Dois meses depôis que tive a minha filha Vera Eunice. Nasceu dia 15 de julho de 1953. Quem assistiu-me foi a Florbela e D. Zulmira deu-me de comer para mim, e meus filhós. Não apareceu uma mulher para auxiliar-me carregar uma lata d’agua, ou lavar minhas roupas. Foi o dia que passei uma cêde horrível, não podia levantar para tomar agua. Meus filhos ficaram sujos, e tôda hora vinham na minha cama pedir pão. Eu tinha uns pedaços de pão duro que eu havia catado no lixo, descavava os pães, e dava para eles comêr. O pae de minha filha apareceu, mas não me deu um tustão. Disse que estava ressidindo no Rio de Janeiro, para eu não procura-lo. E eu pensava. Se eu tivesse tido essa criança no Butantan, quem sabe se as cobras auxiliava-me. Entre os animais, talvez, êxiste solidariedade” (JESUS, 2014, p. 69).

⁶⁸No episódio de uma desavença com os vizinhos, Carolina acaba sendo conduzida para a delegacia. Em sua própria defesa ela afirma ao delegado: “Tenho muito senso. Sôu poetisa. E os poetas não dizem futilidade” (JESUS, 2014, p.67).

⁶⁹ “Eu sentia tonteiras e caia meia inconsciente. Alguns passa-me e não me olhava. Outros fita-me e dizia.- Negra nova podia e pode trabalhar mas prefere embriagar-se.Mal sabiam eles que eu não me sentia bem alimentação deficiente, aborrecimentos moraes e físicós. Quando eu me sentia em condições de agüentar-me de pé levantava e prosseguia. As vêzes eu ia na Igreja imaculada pedir pão. Quantas vezes a criança debatia no meu ventre. Quando eu chegava no meu missero barraco dêitava. Os vizinhos murmurava. Ela é sosinha. Deve ser alguma vagabunda. Ê crença generalisada que as pretas do Brasil são vagabundas. Mas eu nunca impressionei-me com o que pensam ao meu respeito. Quando os engraçadinhos quiseram dizer-me gracólas eu disse:- Eu sou poetisa. Peço para respeitar-me mais um pouco” (JESUS, 2014, p.43).

⁷⁰ “A primeira briga que presenciei na favela, foi quando a Juana jogou agua quente no rôsto de seu companheiro Germano. Pensei que coragem jogar agua quente no rôsto de uma pessoa! E se queimar a vista? Será que estas pessoas não sabem dominar seus impulsos? Não tem nervos iducadós? Depôis fui habituar-me com as atrocidades dos favelados. [...] Sempre a gente despertava com um grito de socôrro. Era mulheres apanhando dos esposos. No outro dia as vezes eu interferia como conselheira depôis, vendo que não obtinha resultado com os meus conselhos, deixei de imiscuir” (JESUS, 2014, p. 46).

O desamparo de Carolina faz com que em menos de dois dias após o parto da filha, Vera Eunice⁷¹, ela saia em busca de auxílio para poder dar o que comer aos filhos. Se é pela marca da fome que Carolina escreve, é pela mesma fome que Carolina encontra força descomunal para manter seus filhos vivos.

Eu quase não podia andar de fraquês. Foi a fome que impeliu-me a levantar. Comprei uma lata de leite em pó, açúcar, e um bico de mamadeira. Quantas pessoas que me viam corriam ocultavam-se com reção de lhes pedir dinheiro emprestado. Fui na Avenida. A senhora de um tenente me deu uns pedaços de pão, e um pouco de arroz e fêijão. Seis dias depois fui catar papel. Cançei. Sentei. Tive desejos de chorar. Pensei: As lágrimas não soluciona as dificuldades (JESUS, 2014, p. 71).

A fome como marca que dilacera a vida, evidencia, também, a desigualdade de gênero, a partir da discrepância entre a condição de Carolina e o pai da filha, Vera Eunice. O diálogo é marcado também pela violência da recusa do pai, o qual não faz questão de ver a filha e responde com descontentamento: “Há! É menina”.

Convidei-lhe:

- Entra. Vem ver a menina!

- Há! É menina!

Percebi o seu descontentamento.

- Não entro. Estou nervôso! Eu hoje não almocei.

- Você porque não quis! E eu, por não ter o que comêr!

Ele deu-me duzentos cruzeiros bruscramente.

- Você não devia ter levantado no primeiro dia de parto.

- Se eu ficasse na cama o que ia comer? A única coisa que a gente pode transferir é a fome (JESUS, 2014, p. 73).

As inúmeras facetas da violência narradas no conto “Favela” preparam a atmosfera para *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960). A escrita, aqui, está absorta nas formas mais cruéis da miséria, adquirindo a sua forma mais desumana na figuração do *racismo* e da *fome*, que são as formas de violência mais marcantes no diário. Imersa nesse ambiente permeado pela brutalidade da vida, a narrativa de Carolina Maria de Jesus é sobrecarregada pelo infortúnio, não podendo ser diferente, já que como moradora da favela reconhece que a sua humanidade é restrita, e a objetificação humana é o destino inevitável para os que perambulam

⁷¹ Carolina recorre ao juiz para poder obrigar o pai de Vera Eunice a lhe dar pensão, porém acaba querendo retirar a queixa, mas o juiz não aceitou. O pai acaba não cumprindo com o prometido de depositar de trazer dinheiro todo dia 12. Carolina passa a corresponder-se por carta: “Eu lhe escrevia: você é pão duro! Unha de fome! O dinheiro não dá, maldita hora em que te conheci. Antes tivesse conhecido o diabo” (JESUS, 2014, p. 73).

entre a “sala de visitas” e o “quarto de despejo”, como a autora chama a favela, onde são depositados os “objetos fora do uso”:

As oito e meia da noite eu já estava na favela respirando o odor dos excrementos que mescla com o barro podre. Quando estou na cidade tenho a impressão que estou na sala de visita com seus lustres de cristais, seus tapetes de viludos, almofadas de sitim. E quando estou na favela tenho a impressão que sou um objeto fora do uso, digno de estar num quarto de despejo (JESUS, 2016, p.38).

Em *Quarto de despejo*, o pacto autobiográfico é confirmado (assim como em *Casa de Alvenaria: diário de uma ex-favelada*, publicado em 1961 e ainda sem reedição), a partir da identificação entre a autora, a personagem protagonista e a narradora, sendo escrito em primeira pessoa. Segundo Lejeune (1998), a identidade entre autor, narrador e personagem é a condição necessária de uma escrita autobiográfica. O nome da autora exposto na capa é equivalente à assinatura autoral (assim como o nome da narradora e da personagem principal ser o mesmo), tratando-se, deste modo, de uma escrita *autobiográfica*. Todavia, afirma-se, de antemão, a compreensão da *escrita autobiográfica* também como *ficção*, uma vez que ela tem como objetivo a “recriação” de uma entidade complexa como o “eu”. Nesse balanço entre o *ficcional* e *factual*, ocorre a reconstrução das vivências fixadas e reinterpretadas a partir das recordações, situando o indivíduo como narrador de sua própria história. Bella Jozef afirma que:

A autobiografia sempre procurou um espaço entre o discurso da história (por seu efeito memorialístico, sua relação com um certo passado e sobretudo por sua ficção de credibilidade) e o discurso do sujeito, pelo espaço egocêntrico que parecia instaurar. [...] No espaço autobiográfico um eu, prisioneiro de si mesmo, proclama, para poder narrar a sua história, que ele (ou ela) foi aquele que hoje escreve: é um fugir e um ficar (JOZEF, 1997, p. 220).

O processo de institucionalização de Carolina Maria de Jesus como autora, narradora e personagem, a partir da situação histórico-geográfica que circunda a sua existência, faz com que a sua escrita esteja absorva na repetição de enunciados narrativos que transformam a fome em um personagem com vida própria, tendo em vista a sua recorrência em praticamente todas as páginas do diário. Deste modo, Carolina Maria de Jesus articula no interior de sua obra a relação entre o *plano*

ficcional da narrativa e a sua própria história de vida, fazendo com que a realidade e a ficção sejam indissociáveis.

Na perspectiva de Bakhtin (1988), do “plurilinguismo social”, o personagem é um ser humano construído historicamente, ou seja, é um ser social, marcado profundamente pelo ponto de vista individual, isto é, ele é um “ideólogo”, suas palavras são “ideologemas”, ou seja, o ser humano é capaz de agir ideologicamente-projetando sua ideologia formalmente nos textos que escreve (sejam eles ficcionais ou não). O peso do cotidiano faz com que o discurso esteja sempre incluído no contexto e sempre submetido às transformações de significado (s).

Seguindo a perspectiva do autor russo, o sujeito é um ser dilacerado pelo plano do cotidiano da vida concreta, com todas suas vicissitudes inerentes à própria complexidade da vida humana. Essa perspectiva é bastante evidente na narrativa de Carolina Maria de Jesus, já que a vivência da realidade fornece o ponto de partida para o desenvolvimento de sua escrita literária. A relação entre a vida e a escrita é chamada por Conceição Evaristo de *escrevivência*: esse termo, criado pela escritora, compreende que a escrita e a vivência são indissociáveis quando se trata de literatura negro-brasileira, uma vez que as marcas das experiências históricas fazem eco na literatura produzida por escritoras negras:

As mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido, assim como não tem dado conta da diferença qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem na identidade feminina das mulheres negras (EVARISTO, 2005, p. 7).

Conceição Evaristo, em *Becos da Memória* (2017), apresenta a *escrevivência* como um modo de escrever as vivências. A atividade da escrita e a própria existência factual são horizontes indivisíveis. Para a escritora, a atividade literária, para além da simples escrita e utilização do ficcional, é uma forma *política* de existir e de atuar no mundo; assim, a *escrevivência* é o lugar que articula a escrita e o corpo com a experiência vivida (EVARISTO, 2017, p.10).

O recurso memorialístico no tocante à literatura negro-brasileira envolve o comprometimento⁷² com a memória coletiva pertencente aos negros (as), e como já

⁷² “Nós, mulheres negras, somos o único grupo intacto do Ocidente. E qualquer um pode ver que somos bem estáveis. [...] Somos o único grupo que extrai sua identidade de si mesmo. Ainda que isso se dê de forma bastante inconsciente, nós próprias estabelecemos os contornos da nossa medida, e

afirmamos, é completamente diferente da experiência vivenciada historicamente por brasileiros (as) brancos (as), uma vez que a violência racial não lhes atinge. Alguns estudiosos têm identificado o conceito de *escrevivência* como uma possibilidade interpretativa, como afirma Luiz Henrique Oliveira, sobre *Becos da Memória* (2005), de Conceição Evaristo:

Neste livro de corte tanto biográfico quanto memorialístico, nota-se o que a autora chama de *escrevivência*, ou seja, a escrita de um corpo, de uma condição, de uma experiência negra no Brasil. Tanto na vida da autora quanto em *Becos da memória*, a leitura antecede e nutre as escritas de Evaristo e de Maria-Nova, razão pela qual lutam contra a existência em condições desfavoráveis. Ler é também arquivar a si, pois se selecionam momentos e estratégias de elaboração do passado, o qual compõe as cenas vividas, escritas e recriadas em muitos de seus personagens. Finalmente, decodificar o universo das palavras, para a autora e para Maria-Nova, torna-se uma maneira de suportar o mundo, o que proporciona um duplo movimento de fuga e inserção no espaço. Não menos importante, a escrita também abarca estas duas possibilidades: evadir para sonhar e inserir-se para modificar (OLIVEIRA, 2009, p.622).

Assim como na narrativa de Conceição Evaristo, a escrita caroliniana parte de um corpo negro com fome, de uma voz negra, de uma mulher que forja a si mesma como escritora e que, embora, não tenha morada, só barraco, abre a janela para compreender a pungente realidade de viver à margem da sociedade. A narrativa de Carolina Maria de Jesus a partir do reconhecimento de uma ontologia da miséria que circunda a sua vida e a vida dos outros moradores da favela, consegue, através da escrita, re-configurar o mundo ao seu redor, deste modo, escrever é uma possibilidade de existir, apesar de tudo. O tormento da existência de quem sobrevive às condições inóspitas além de ser a matéria prima para a literatura caroliniana, muitas vezes faz com que ocorra a identificação do personagem com o próprio ambiente em questão, como se vê na relação personagem-contexto. Neste processo de identificação do personagem com a atmosfera cruenta, o sujeito e a impetuosidade brutal da fome andam sempre de mãos dadas. Carolina Maria de Jesus, em sua narrativa cortante, escreve:

16 de junho...Hoje não temos nada para comer. Queria convidar os filhos para suicidar-nos. Desisti. Olhei para os filhos e fiquei com dó. Eles estão cheios de vida. Quem vive, precisa comer. Fiquei nervosa, pensando: será que Deus esqueceu-me? Será que ele ficou de mal comigo? (JESUS, 2016, p. 174).

acho que é isso que não podemos nos dar o luxo de perder (GIOVANNI, 1971, p. 144 apud Collins, 2019,p. 202.

A partir do viés semântico, a “narratologia construtivista” identifica dispositivos que são utilizados para retomar a dimensão subjetiva do personagem, o que inclui as suas atitudes, valores e visões de mundo, aquilo que Bakhtin identifica como estrutura monológica. A partir da afirmação de si, a subjetividade de Carolina Maria de Jesus enquanto autora/narradora/personagem é construída a partir dessa existência fraturada a partir da onipresença da fome que configura o seu “eu”, enquanto indivíduo cognoscente, a saber, a própria percepção sofre possíveis alterações, seja a partir de sensações internas que se expressam a partir de reações físicas, seja a partir da percepção da realidade como um todo que modifica as próprias emoções:

[...] Resolvi tomar uma media e comprar um pão. Que efeito surpreendente faz a comida no nosso organismo! Eu que antes de comer via o céu, as árvores, as aves tudo amarelo, depois que comi, tudo normalizou-se aos meus olhos.

[...] A comida no estomago é como o combustível nas maquinas. Passei a trabalhar mais de pressa. Eu tinha a impressão que eu deslisava no espaço. Comecei a sorrir como se estivesse presenciando um lindo espetáculo. E haverá espetáculo mais lindo do que ter o que comer? (JESUS, 2016, p.44-45).

Nas transmutações de estados de espírito, a partir de um eu faminto e solitário, Carolina Maria de Jesus ultrapassa o enquadramento catastrófico da luta pela sobrevivência e avança em direção de uma nova abertura de mundo: o universo da escrita/leituras surge como “bálsamo” sinalizando para uma possibilidade de fuga, embora momentânea, da rjeza realidade. Miriam Alves afirma que a Literatura produz uma espécie de cura:

A literatura não só mudou a minha vida. A literatura me curou. A literatura me deixa num nível de sanidade porque todas as emoções, todos os sentimentos vistos no dia a dia eles vão para o papel eles transformam aquele papel em mensagens, em caudal de mensagens para outras pessoas. Então, esse processo de você absorver as realidades, misturar com a sua interioridade e levar para o papel é um processo que me deixa assim num nível de sanidade (ALVES, 2013).

A escrita que pode ser vista como terapêutica, “ como cura” é o que possibilitou a Miriam Alves a manutenção da sanidade mental através da relação entre a interioridade do sentir e a exterioridade das palavras no papel que podem ser compreendidas e partilhadas com os leitores. Embora, a situação de Carolina, a

partir da labuta diária em busca de alimento, não permita espaço para a cura através da escrita, ela possibilita, ao menos um subterfúgio para as “impricações” que circundam sua vida:

Como é pungente a condição de mulher sozinha sem homem no lar. Aqui, todos imprecam comigo. Dizem que falo muito bem. [...] Quando fico nervosa não gosto de discutir. Prefiro escrever. Todos os dias eu escrevo. Sento no quintal e escrevo (JESUS, 2016, p.22).
[...]
Fui catar papel, mas estava indisposta. Vim embora porque o frio era demais. Quando cheguei em casa era 22,30. Liguei o rádio. Tomei banho. Esquentei a comida. Li um pouco. Não sei dormir sem ler. Gosto de manusear um livro. O livro é a melhor invenção do homem (JESUS, 2016, p. 24).

A configuração dos enunciados carolinianos é heterogênea, bem como a figuração de sua própria individualidade enquanto mulher negra. A compreensão de negritude parece ser híbrida, visto que ela se alterna entre ângulos distintos, oscilando entre um exercício de autoafirmação e na autopromoção da sua negritude:

Esquecendo eles que eu adoro a minha pele negra, e o meu cabelo rústico. Eu até acho o cabelo de negro mais iducado do que o cabelo de branco. Porque o cabelo de preto onde põe, fica. E o cabelo de branco, é só dar um movimento na cabeça ele já sai do lugar. É indisciplinado. Se é que existe reincarnações, eu quero voltar sempre preta (JESUS, 2016, p.64).

Por outro lado, como mulher negra, vítima constante de ataques racistas: “Eu escrevia peças e apresentava aos diretores de circos. Eles respondia-me: - É pena você ser preta” (JESUS, 2016, p.64). Carolina Maria de Jesus também acabará reproduzindo o discurso vigente que identifica de forma negativa raça e miséria:

28 de maio... A vida é igual um livro. Só depois de ter lido que sabemos o que encerra. E nós quando estamos no fim da vida é que sabemos como a nossa vida decorreu. A minha, até aqui tem sido preta. Preta é a minha pele. Preto é o lugar onde eu moro (JESUS, 2016, p. 167)

Apesar de todas de mazelas que atingem a vida da autora, o comprometimento de Carolina Maria de Jesus fará com que ela consiga se reconhecer como sujeito coletivo, dotado de consciência ético-política⁷³: “Eu escrevo

⁷³ São inúmeras as passagens em *Casa de Alvenaria* que a escritora torna explícita a sua consciência histórica/ético-política), no momento em que ela remete-se ao período colonial fazendo

porque preciso mostrar aos políticos as péssimas qualidades de vocês” (2016, p.164). Deste modo, a autora constrói a sua narrativa a partir de duas vias: uma, através da criação da personagem-narradora, e outra a partir da criação do mundo ficcional, *do mundo do texto*. Em outras palavras, quando a autora recria o mundo à sua volta, simultaneamente ela está recriando *a si mesma*, como ser social e histórico que utiliza as palavras. Compreende-se a lucidez semântica das “palavras” no ponto de vista defendido por Bakhtin, como sendo em si mesmas “mensageiras” de valores sociais.

Apesar da atmosfera de criação literária que emerge a partir da concretude da vida e do real, não se pode restringir *Quarto de despejo*, como já afirmado, meramente a uma narrativa descritiva, centrada apenas nos fatos concretos do cotidiano. Uma das premissas que justifica essa defesa são as diversas passagens que “escapam” da narrativa, da questão da miséria: enquanto experiências empíricas particulares de vida. Assim, a escrita caroliniana avança para além do factual, articulando-a com outras questões profundamente metafísicas, que fogem do alcance empírico-real como, por exemplo, certas questões extrínsecas e universalistas, que revelam uma visão filosófica completamente pessimista da vida humana, não apenas enquanto miséria no sentido social, mas enquanto traço definidor da humanidade⁷⁴.

uma analogia com a situação social da política brasileira nos anos 60: “[...] Naquele tempo o Brasil era pobre, porque o nosso ouro ia para Portugal. Hoje o Brasil é pobre porque as verbas do País não vai para o Tesouro. Vai para os bolsos dos maus políticos que duplicam dia a dia igual as estrelas no céu” (JESUS, 1961, p. 67).

⁷⁴ Podemos caracterizar essa abertura metafísica de Carolina Maria de Jesus com correntes tradicionais canônicas, como a filosofia schopenhaueriana, por exemplo, já que a base fundamental do pessimismo schopenhaueriano resulta do reconhecimento que, na ordem natural do ser ou da realidade e do eu, tal como seu sistema nos ensina a ver, em um primeiro momento, não existe nenhum estado de *perfeição* ou *quietude*, tal como postulado por boa parte da tradição filosófica. A vida é, em essência, um movimento infinito em busca de completude ou realização, mas essa realização encontra-se submetida a uma vontade insaciável, encontra-nos sempre reféns da afirmação da Vontade. O sofrimento é contínuo, seja por conta da falta, seja por conta do tédio. Como Schopenhauer afirma, de modo categórico, em sua obra *Sobre o fundamento da Moral* (1840): “A única coisa que nos é dada originária e imediatamente é a carência, isto é, a dor. Mas a libertação e o prazer podem ser conhecidos por nós de forma mediata, através da evocação da aflição e da necessidade passadas, cuja desaparecimento propiciou sua entrada em cena. A isso se deve que não internalizemos nem estimemos cabalmente aqueles bens e vantagens em cuja possessão nos encontramos, e não pensemos senão que são como devem ser, dado que não nos fazem felizes, senão de uma maneira negativa, fazendo retroceder ao valor, pois a carência, a necessidade e a aflição constituem o único dado positivo que se nos brinda de maneira imediata, e a partir do qual se esclarecem os distintos fenômenos do espírito humano” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 63).

E eu pensei no Casemiro de Abreu que disse: “A vida é bela. Ri, criança”. Só se a vida era boa naquele tempo. Porque agora a época está apropriada para dizer: Chora criança. A vida é amarga (JESUS, 2016, p.35).

[...]

...Há de existir alguém que lendo o que eu escrevo dirá... isto é mentira! Mas, as miserias são reais. [...] O que eu revolto é contra a ganância dos homens que espremem uns aos outros como se espremesse uma laranja (JESUS, 2016, p.46).

Há várias passagens intertextuais em *Quarto de despejo* que corroboram a dualidade do discurso, ora oscilando entre a tradição literária e a dimensão pragmática discursiva, por exemplo, quando ela afirma: “Parece que este cigano quer hospedar-se no meu coração [...]. Ele parece o Castro Alves. Suas sobancelhas unem-se” (JESUS, 2016, p.134). Deste modo, a assertiva que a narrativa promove o elo inabalável entre a vida e a obra de Carolina Maria de Jesus é incontestável, já que as semelhanças entre a vida biográfica e o *constructum* literário revelam esse enlace e essa aproximação. Outro aspecto que merece destaque é que o interlocutor de Carolina Maria de Jesus está sempre presente na narrativa, tendo em vista que o aspecto persuasivo da linguagem é bastante presente, bem como a ação de atribuir *juízo de valor*.

A lucidez de Carolina revela, também, o reconhecimento de seu lugar no mundo como escritora, ou seja, o seu papel enquanto aquela que consegue apresentar para o mundo o que de fato acomete sua vida e a vida dos favelados. Em *Discurso na vida e discurso na arte* (1976), Bakhtin problematiza a relação entre arte e vida, onde o ponto central de análise é o ser humano, visto como um ser produtor de significado no mundo: é ele que correlaciona e resolve dentro de um contexto único de vida:

Aqui na favela quase todos lutam com dificuldades para viver. Mas quem manifesta o que sofre é só eu. E faço isso em prol dos outros (JESUS, 2016, p.36).

[...]

Não tenho força física, mas as minhas palavras ferem mais do que espada. E as feridas são incicatrizáveis (JESUS, 2016, p. 48).

Segundo Bakhtin (1997), no centro do objeto da narração e no próprio narrador, está a figura do autor, que acaba se realizando e instaurando o seu próprio ponto de vista, o que fica evidente se pensarmos na confirmação do pacto autobiográfico em *Quarto de despejo* e em *Casa de Alvenaria*. Entretanto, Bakhtin pontua a distinção entre o “autor-criador” e o “autor- pessoa”.

O autor deve ser compreendido, acima de tudo, a partir do acontecimento da obra, em sua qualidade de participante, de guia autorizado pelo leitor. Compreender o autor no mundo histórico de sua época, compreender seu lugar na sociedade, sua condição social. Aqui saímos dos limites de uma análise do acontecimento da obra e entramos no domínio da história; o estudo puramente histórico tem de levar em conta todos esses fatos. [...] Sua individuação [do autor] enquanto homem é um ato criador secundário, um ato do leitor, do crítico, do historiador, um ato que é independente do autor enquanto princípio ativo de uma visão – e é um ato que o torna passivo (BAKTHIN, 1997, p.220).

Bakhtin compreende o “autor- pessoa” dotado de materialidade, ou seja, ele é um sujeito histórico, pertence à uma determinada época, possui consciência de seu papel como intelectual e escritor, no entanto, ao que concerne à sua obra, ela ultrapassa os limites de sua própria conjuntura. A partir da análise da obra literária e filosófica de Carolina Maria de Jesus não é legítima a visão reducionista, segundo a qual, ela “apenas” descrevia fatos em seu diário. Munida de linguagem poético-literária- filosófica, a escrita caroliniana possui diversos gêneros, entre eles, a escrita de diário.

No que tange à noção de “autor- criador” não está descolada da noção de “autor-pessoa”, na verdade a primeira é uma posição recortada a partir dos valores do autor pessoa, como afirma Faraco:

[...] é entendido fundamentalmente como uma posição axiológica com o herói e seu mundo: ele olha com simpatia ou antipatia, distância ou proximidade, reverência ou crítica, gravidade ou deboche, aplauso ou sarcasmo, alegria ou amargura [...]. O autor-criador é, assim, uma posição refratada e refratante. Refratada porque se trata de uma posição axiológica conforme recortada pelo viés valorativo do autor-pessoa; e refratante porque é a partir dela que se recorta e se reordena esteticamente os eventos da vida (FARACO, 2008, p. 39).

Carolina Maria de Jesus como autora-pessoa parte de seu lugar de enunciação – como escritora negra que- sobrevive às violências epistemológicas, sociais, raciais e políticas de seu tempo, resistindo e lutando para transformar a si mesma em autora-criadora, na medida em que fabrica a si mesma e seu mundo ficcional. Deste modo, na literatura caroliniana narrar – *existir, narrar, resistir* – são tarefas indissociáveis.

4.2 DO QUARTO DE DESPEJO À CASA DE ALVENARIA

A proposta de Philippe Lejeune (2008) acerca dos escritores de diários é rompida por Carolina Maria de Jesus, uma vez que a autora não teve oportunidade de concluir sua educação formal. Carolina Maria de Jesus foi uma autodidata, deste modo, a autora contraria a máxima do autor, segundo a qual, o perfil dos escritores de diários “é mais frequente entre pessoas instruídas” (2008, p.259). No entanto, ao mesmo tempo, a escrita caroliniana aproxima-se da conceitualização do autor, quando ele afirma “que os diaristas têm, apesar de tudo, em comum, o gosto pela escrita e a preocupação com o tempo” (2008, p.258), assim como “uma escrita cotidiana: uma série de vestígios datados” (2008, p. 259).

A preocupação com o tempo é evidente na narrativa de Carolina Maria de Jesus, já que em todas as páginas encontramos a data no começo de cada parágrafo, no entanto, apesar desse cuidado, a sua escrita não pode ser enclausurada meramente a dimensão do tempo presente, já que o recurso memorialístico estará presente em *Casa de Alvenaria* a partir das lembranças das mazelas da vida na favela, da luta constante para conseguir lançar seu livro e daqueles que ainda permanecem à margem da vida e do mundo. Deste modo, a projeção dos enunciados não fica restrita às reflexões diárias, mas apresenta uma projeção existencial que reflete o mundo representado, primeiro, a partir do ambiente histórico-geográfico e, em paralelo a isso, o olhar analítico que se estende às mazelas concernentes à própria humanidade, a partir dos traços do egoísmo, do pessimismo, da angústia e de outras tonalidades afetivas que nos definem enquanto seres humanos. São essas tonalidades afetivas que transcendem o plano da existência subjetiva, bem como a sua constante preocupação ético-política com as condições dos brasileiros (as) que vão apontar para a abertura ética na obra de Carolina.

É através da escrita da Carolina Maria de Jesus que se adentra ao mundo da favela, com um direcionamento completamente distinto, uma vez que é o olhar “interno” daquela que ali morou, e não um olhar de “intermediação”, fazendo com que o valor de autenticidade de sua narrativa seja de uma raridade e de uma preciosidade jamais vista na literatura brasileira, tal como assevera Elzira Perpétua:

A “autenticidade” projetada na figura de Carolina diz respeito à sua escrita diária que autenticaria a realidade de misérias até então apresentada aos leitores apenas com a intermediação de um jornalista de fora dessa realidade. Credita-se, pois, à escrita de Carolina um valor mimético incomparável ao de outro cronista. Por isso, também, sua escrita não é valorizada apenas pelo que revela de sua vida pessoal, mas pelo que contém das revelações sobre a comunidade em que vive (PERPÉTUA, 2014, p. 58).

A mudança de contexto geográfico-social, a saber, de moradora da favela do Canindé para o *status* de escritora reconhecida a partir da repercussão de *Quarto de despejo*, influencia diretamente a narrativa de Carolina Maria de Jesus. Se no primeiro diário as mazelas estão presentes, em *Casa de alvenaria: diário de uma ex-favelada*, os lapsos de felicidade são bastante evidentes, principalmente a partir do reconhecimento (momentâneo) de si mesma como uma autora *best-seller*.

O repórter desembulhou os livros e deu-me um.
Fiquei alegre olhando o livro e disse:
- O que eu sempre invejei nos livros foi o nome do autor.
E li o meu nome na capa do livro.
Carolina Maria de Jesus.
Diário de uma favelada.
QUARTO DE DESPEJO
Fiquei emocionada. O repórter sorria:
- Tudo bem, não é, Carolina?
- Oh! Sim. Tudo bem.
É preciso gostar de livros para sentir o que eu senti (JESUS, 1961, p. 2)

A mudança de enquadramento reflete, inclusive, a percepção de seus próprios filhos. Em *Quarto de despejo*, no dia 15 de julho de 1955, ela escreve um dos enunciados mais tocantes de sua obra: “Hoje é aniversário de minha filha Vera Eunice. Eu não posso fazer uma festinha porque isto é o mesmo que querer agarrar o sol com as mãos. Hoje não vai ter almoço. Só jantar” (2016, p. 93). Mesmo que a escrita de Carolina Maria de Jesus tenha sido violada, a partir de mutilações e supressões muito específicas nos textos, ainda assim, o poético permanece na narrativa, ele escapa à violação e resiste, fazendo com que o próprio leitor (a) seja surpreendido (a) com a riqueza estética de uma narrativa que tenha partido de um contexto extremamente desumano

Em *Casa de alvenaria*, a barriga preenchida vai proporcionar momentos de sublimação, alterando, deste modo, não apenas a satisfação física provocada pela saciedade, mas, também, uma alteração no modo como o sujeito relaciona-se com o

mundo⁷⁵. Após a assinatura do contrato com a livraria Francisco Alves, Carolina leva os filhos para jantar. Vera Eunice que não pode ter uma festa de aniversário, agora descreve a sensação sublime a partir do bem-estar provocado pela saciedade de comer “até encher”:

– Sabe, mamãe, eu vou dizer uma coisa para a senhora.
 – Que é? – perguntei apreensiva, pensando – será uma coisa grave?
 – Como é bom a gente comer até encher!
 A ida foi triste, porque estávamos com fome. Mas a volta foi sublime
 (JESUS, 1961, p. 15).

A última passagem de *Quarto de despejo*, que trata diretamente da fome, é registrada em cinco de maio de 1960, Carolina expressará a sua última queixa sobre a fome em *Casa de alvenaria*: ela não faz café, pois não tinha açúcar:

5 de maio de 1960. Levantei as 5 horas para preparar as roupas dos filhos para irmos na Livraria. Não vou fazer café porque não tenho açúcar nem dinheiro para o pão. Eu peguei um saco e catei latas, ferros e vidros e uns metais e fui vendê-los. Não tenho tido tempo de ir vender no Senhor Manoel. Ganhei 22 cruzeiros. Comprei 12 de pão. O senhor Luiz Barbosa, que reside aqui perto da favela, deu-me lenhas. Eu disse-lhe que hoje vou assinar o contrato com a Livraria Francisco Alves para editar o meu livro. [...] O João voltou de casa alegre por eu ter mandado pão para ele (JESUS, 1961, p.11).

Carolina Maria de Jesus se despede do cenário da fome⁷⁶, agora distante dessa crueldade, a fome transmutasse, agora ela não é mais uma necessidade fisiológica, mas *metafórica*, é a fome metafísica - conduzida pela urgência de assimilar o mundo em sua totalidade, bem como as novas crueldades que configuram a sua existência. Agora, sua individuação no mundo se dá a partir do lugar de uma escritora negra, ex-favelada, que ao romper as amarras sociais adentra ao “mundo dos brancos”, imbuída de dúvidas como quem coloca os pés em solo desconhecido: “Eu pensava: será que entre esse povo culto reina a paz e a harmonia? Será que as pessoas do lado de cá são boas ou perversas?” (JESUS,

⁷⁵ A brutalidade da experiência da fome transforma inclusive a vida dos filhos, em especial do filho João, que passa de “João Bruto” a “João gentil” (JESUS, 1961, p.16), ou mesmo no reconhecimento genuíno dos próprios filhos, que afirmam: “como é bom ser filho de poetisa” (JESUS, 1961, p. 24).

⁷⁶ “16 de maio Eu amanheci nervosa. Porque queria ficar em casa, mas eu não tinha nada para comer.

... Eu não ia comer porque o pão era pouco. Será que é só eu que levo esta vida? O que eu posso esperar do futuro? Um leito em Campos do Jordão. Eu quando estou com fome quero matar o Janio, quero enforcar o Adhemar e queimar o Juscelino. As dificuldades corta o afeto do povo pelos políticos” (JESUS, 2016, p. 33).

1961, p. 56). Nesse espaço até então nunca habitado por uma escritora negra no Brasil, Carolina Maria de Jesus passará a direcionar sua narrativa a partir das percepções críticas de novas conjunturas de opressões, fazendo com que seus enunciados estejam carregados de consciência da *violência de gênero*, de *classe* e *racial*.

Uma das passagens significativas que ilustram a apropriação desse novo lugar, até então inimaginável para uma mulher negra, é quando a escritora recebe o diploma de membro honorário da Academia da Faculdade de Direito, que era reservado para Jean Paul Sartre, porém, ele não pode comparecer. A apresentação de Carolina é feita por Valdir, presidente da Academia de Letras, que afirma “A França tem Sartre, nós temos a Carolina” (1961, p. 55).

Olhando para aquela juventude eu fiquei com dó deles. Pensei em tôdas as calamidades que há na terra. O custo de vida é o flagelo da atualidade. O outro flagelo é a guerra que dizima a juventude. A guerra tem que ser abolida da face da terra. O homem tem que resolver seus problemas apoiado na paz.

Varias autoridades estavam presentes e o auditório superlotado. O Audálio fez a apresentação.(...) Os estudantes perguntaram os fatos da favela. Eu ia respondendo. Disse-lhe que os favelados lutam para alimentar-se. Perguntaram porque que é que eu, sendo preta, estava recebendo um diploma da Academia!

Foi vaiado. Citaram-lhe que êles ali não admitia preconceito de côr (JESUS, 1961, p. 55).

O olhar de Carolina, embora direcionado para a plateia jovem, adota proporção universal - o pensamento faz com que ela reconheça muitas calamidades que podem afligir os jovens que estão diante dela, isso faz com que ela problematize as condições da terra, do custo de vida e da guerra. O olhar crítico para as catástrofes não é apenas do presente espaço-temporal, mas estende-se, abarcando em si a *totalidade do mundo*, almejando o *universal*, esse olhar é apurado pelo pessimismo⁷⁷, já que o reconhecimento a respeito da avareza humana está presente na escrita caroliniana⁷⁸.

⁷⁷“Desde meus oito anos que estou procurando localizar a tranqüilidade e felicidade” (JESUS, 1961, p. 119).

⁷⁸Em sua obra *Antologia Pessoal* (1996), especificamente no poema “O colono e fazendeiro”, a percepção da mesquinhez e ganância humana faz com que Carolina reconfigure a visão da escravidão a partir da exploração da mão de obra trabalhadora, reconhecendo que a vida do trabalhador do campo também é marcada “por uma negra situação”:

*Mas o colono sua o ano Inteiro
E nunca tem um tostão.*

*Se o colono está doente
É preciso trabalhar
Luta o pobre no Sol quente
E nada tem para guardar.*

*Cinco da madrugada
Toca o fiscal a corneta
Despertando o camarada
Para ir à colheita.*

*Chega à roça ao Sol nascer
Cada um na sua linha
Suando para comer
Só feijão com farinha.*

*Nunca pode melhorar
Esta negra situação
Carne não pode comprar
Para não dever ao patrão.*

*Fazendeiro ao fim do mês
Dá um vale de cem mil réis
Artigo que custa seis
Vende ao colono por dez.*

*Colono não tem futuro
E trabalha todo dia
O pobre não tem seguro
E nem aposentadoria.*

*Ele perde a mocidade
A vida inteira no mato
E não tem sociedade
Onde está o seu sindicato?*

*Ele passa o ano inteiro
Trabalhando. Que grandeza.
Enriquece o fazendeiro
E termina na pobreza.*

*Se o fazendeiro falar
Não fique na minha fazenda
Colono tem que mudar
pois não há quem o defenda.*

*Trabalha o ano inteiro
E no Natal não tem abono
Percebi que o fazendeiro
Não dá valor ao colono.*

*O colono quer estudar
Admira a sapiência do patrão
Mas é um escravo, tem que estacionar
não pode dar margem à vocação.*

A vida do colono brasileiro

Embora seja reconhecida como escritora/ poetisa, Carolina Maria de Jesus ainda terá muitos empecilhos até conseguir usufruir de direitos básicos. Haverá uma longa espera para que a escritora possa, efetivamente, ter a sua tão sonhada casa de alvenaria. A tão esperada hospedagem na “sala de visitas” ocorrerá somente no final dos anos de 1960, momento em que a escritora conquista a nova moradia⁷⁹. Carolina Maria de Jesus colhe, momentaneamente, as alegrias de ser uma escritora negra, lida, no Brasil do século XX.

Eu consegui enriquecer com o meu livro. O meu livro foi uma fada que transformou-me de gata borracheira a princesa. Os meus sonhos estão concretizando. Eu desejava uma casa de alvenaria. Consegui. O que emociona-me é introduzir a chave na fechadura e abrir a porta e saber que casa é minha. Tem hora que tenho vontade de dar um grito para ser ouvido no Universo:
 Viva meu livro!
 Viva os meus dois anos de grupo escolar!
 E viva os livros, porque é a coisa que eu mais gosto, depois de Deus (JESUS, 1961, p. 122-123).

A passagem de Carolina Maria de Jesus como uma “gata borracheira” para uma “princesa”, fazendo analogia aos *Contos de Fadas*, configura o deslocamento consciente da autora que ocupava um lugar de deslocamento, à margem da sociedade, ou seja, do não-lugar para um outro lugar, o lugar da autoria, do reconhecimento e dos sonhos que se realizam. Nesse espaço até então restrito a Carolina de forma factual, tangia apenas o universo de sua imaginação, agora toma forma empírica, quando a chave é introduzida na fechadura e ocorre a sensação de estar em posse de algo que é exclusivamente seu, conquistado pelo seu trabalho

*É pungente e deplorável
 Trabalha de janeiro a janeiro
 E vive sempre miserável.
 O fazendeiro é rude como patrão
 Conserva o colono preso no mato
 É espoliado sem lei, sem proteção
 E visa o lucro imediato.*

*O colono é obrigado a produzir
 E trabalha diariamente
 Quando o coitado sucumbir*

É sepultado como indigente (JESUS, 1996, p. 147-149).

⁷⁹ “5 de Janeiro. A casa é um sobradinho. Os quartos são amplos: dois dormitórios. A vista é magnífica. Avisto a serra da Cantareira”(JESUS, 1961, p. 123).

como escritora. Por um lapso de momento, Carolina finalmente se reconhece como uma mulher bem-sucedida, como afirma Perpétua:

Na seleção de *Casa de alvenaria*, a preocupação passa a ser a de compor a imagem de uma mulher bem-sucedida pelo seu próprio esforço. As reportagens continuam a divulgar a história de Carolina, anunciando o *Quarto de despejo*. Seu segundo diário publicado vai mostrar os registros em que consta o crescimento de sua notoriedade (PERPÉTUA, 2014, p. 205).

A popularidade de Carolina Maria de Jesus não transformará apenas a vida pessoal da escritora, mas também impactará a sua própria literatura, a partir de agora é recorrente em sua narrativa a luta de classes, especificamente, entre uma elite intelectual paulistana e o território dos direitos básicos negligenciados, a favela do Canindé. As dicotomias do livro iniciam-se com Carolina não tendo dinheiro para o pão, mas o seu livro está prestes a ser lançado pela editora (1961, p.11), configurando, desde o início da obra, a *onipresença da fome* como dado memorialístico⁸⁰, principalmente a do rememoração constante daqueles que permaneceram na favela: “16 de agosto Amanheceu chovendo. Vendo a chuva cair lembrei quando eu catava papel o dia que chovia. Era meu dia de agruras. Eu já conheço o lado amargo da vida” (JESUS, 1961, p. 37).

O reconhecimento das novas configurações de ser agora uma escritora⁸¹ negra sinaliza para a troca de um primeiro momento, de um indivíduo silenciado para a apropriação de um novo lugar, enquanto *sujeito epistemológico* e produtor de conhecimento. “Agora eu falo e sou ouvida. Não sou mais a negra suja da favela” (1961, p.18). Por outro lado, a consciência histórica apurada de Carolina Maria de Jesus faz com que ela também abarque as amarras sociais de um percurso histórico não muito distante e que ainda ecoa no Brasil dos anos 60. Em 13 de maio, antes do encontro com o poeta Solano Trindade, ela escreve: “se a escravidão não fosse extinta eu seria escrava, porque sou preta” (1961, p.19).

Neste trânsito de Carolina Maria de Jesus na “sala de visitas”, ao ser vista como alguém que não pertence⁸² efetivamente àquele lugar, ela será vista por

⁸⁰ “A esperança constante é a de que “a vida de miséria vai acabar” (JESUS, 1961, p.15).

⁸¹ “O que eu sempre invejei nos livros foi o nome do autor” (1961, p.33) e “O repórter deu me o livro ontem e a capa já esta suja, porque os filhos pega-o a todos instantes. O livro já está com a cor da favela” (JESUS, 1961, p. 35).

⁸² “O mundo diferente que é diferente da ponte para cá” (RACIONAIS, 2002).

muitas pessoas como uma espécie de “salvadora”: aqueles que estão passando por problemas financeiros a procuram, mas o olhar compadecido de Carolina estende-se mesmo àqueles que não vêm até ela. Além disso, ela é constantemente persuadida pelos homens brancos que a cercam, sejam professores, jornalistas, repórteres, da necessidade de manter-se humilde⁸³. O orgulho, evidentemente, não é um sentimento que pode ser exercido por mulheres, quiçá por uma mulher negra e ex-favelada. A autora, vítima de toda essa violência epistemológica, esforça-se consideravelmente para justificar que não deixará de ser humilde. “Eu não estou na idade de ter orgulho, já conheço as reviravoltas da vida” (1961, p. 28). Contudo, é evidente que essa violência atinge sua própria autopercepção, impossibilitando, deste modo, a experiência de uma autorrealização plena a partir do reconhecimento *de si* como escritora.

[...] Eu estava alegre e reanimada. O dia está belíssimo e eu estou cantando (...). Troquei-me e fui a cidade. Quando passo perto de uma livraria os livreiros convidam-me para entrar para autografar livros. Olham-me sorrindo comentando que eu sou uma felizarda. Com todas essas manifestações que venho recebendo eu estou inquieta interiormente. Tenho a impressão que sou ferro banhado a ouro. E um dia o banho de ouro esmaece e eu volto a origem natural- o ferro (JESUS, 1961, p.100).

Diante das ações que esboçam reconhecimento de sua identidade como escritora, a partir de um pedido de autógrafo, Carolina expressa que está “inquieta interiormente”, esboçando o modo como a sua consciência reage à essas situações que eram, até então, desconhecidas por ela, como demonstra em inúmeros enunciados como era maltratada nas atividades de empregada doméstica e de catadora. Como seria possível enxergar-se como “ouro” em um contexto inóspito? Que por anos a tratou como “ferro”?

O deslocamento territorial agora conquistado apresenta-se como expectativa da possibilidade de projetar um futuro. A ação reflexiva diante da existência é um exercício intelectual que está presente em toda narrativa caroliniana:

[...] Despertei a noite e fiquei pensando na minha vida, que parece uma tragédia. A gente nasce e no decorrer da existência a vida vai ficando atribulada. Agora eu estou na sala de visita. O lugar que eu ambicionava viver. Vamos ver como é que vai ser a minha vida aqui na sala de visita (JESUS, 1961, p. 48).

⁸³ “Não envaidecer, não desprezar os pobres” (JESUS, 1961, p. 90).

No entanto, como já afirmado, a relação de Carolina com a “sala de visitas” será ambígua, já que a exposição da imagem de Carolina como uma figura pública despertará na escritora sentimentos de mal-estar diante desse excesso de exibição de si mesma como um “evento particular”. A partir dessas constatações, a narrativa de seu segundo diário concentra-se nas vivências desse novo lugar, permeado pela desilusão de não corresponder às expectativas geradas. Essa desilusão será o mote para as reflexões a respeito da vida humana a partir da miserabilidade como traço essencial, ou seja, Carolina Maria de Jesus, amplia, deste modo, o olhar analítico e pessimista - não apenas restrito à sua subjetividade, mas um olhar que pretende abarcar um sentido mais geral do mundo e da vida humana.

É a partir desse modo de ver que a escritora denunciará as incongruências da “sala de visitas”, e esse é um dos aspectos que justificam a não-repercussão da obra no círculo literário paulista. Enquanto Carolina Maria de Jesus escrevia sobre a favela, ela foi aceita, quando ela passa a observar a elite paulistana, automaticamente ela é descartada. No entanto, para a escritora, escrever possui *valor de verdade*, uma vez que a escrita é a chave que possibilita narrar as veracidades, até então desconhecidas. O senso de pertencimento à comunidade dos favelados se mantém como ponto de identificação, e mais do que isso, emerge o reconhecimento dos outros: “meu povo que admirava a minha coragem para citar as verdades” (JESUS, 1961, p.41).

Nesse deslocamento constante, entre a *margem* e o *centro*, entre a alegria momentânea⁸⁴ e a desilusão permanente, Carolina encontrava a si mesma apenas na escrita, dividida entre esses dois universos distintos: de um lado, os favelados, de outro, os ricos. A consciência apurada de Carolina para o egoísmo humano é exacerbada a partir do pessimismo evidenciado em sua escrita sempre de forma poética: “[...] Eu gosto das aves, porque são inofensivas. Não tem a inteligência diabólica dos homens, que constroi a tal bomba atômica e outras inutilidades” (JESUS, 1961, p. 117-118). A escritora ao andar brevemente pelos espaços do poder hegemônico, não pode lá fazer moradia. O excesso de “fruição” de sua própria personalidade acabará afetando diretamente a sua autonomia, restringindo, deste modo, suas escolhas diante da própria vida. Essa *violência epistêmica* atingirá

⁸⁴ “[...] Viajamos a noite. Eu vinha cantando na viagem. Oh vida boa! Minha vida está aveludada. Agora eu tenho comida, tenho casa, tenho o que vestir. Compro roupas para mim. Quando eu catava roupas no lixo para usá-las pensava: algum dia hei de comprar roupas para mim. E Deus ajudou-me. Estou contente” (JESUS, 1961, p.82).

aquilo que uma escritora tem de mais valioso - o tempo da escrita. Alguns enunciados proeminentes apontam para isso como, por exemplo, quando ela afirma que está enjoadada do próprio nome de “tanto pronunciá-lo” (JESUS, 1961, p. 30).

Esse reconhecimento de si como uma figura pública que agora tem sua existência “garantida” enquanto autora “prestigiada”, sendo, dessa forma, exaustivamente enxergada, analisada, questionada e reprimida, faz com que a passagem da invisibilidade para o reconhecimento como autora seja marcada por diversas configurações de violência, como a epistêmica, a opressão, o racismo, a autonegação e o sofrimento de um não-pertencimento contínuo que acompanhará até o fim de sua vida. Como afirma Geny Ferreira Guimarães: “[...] Suas indagações políticas expressavam o seu desejo de inserção na sociedade, algo que lhe foi arrancado com tamanha violência, uma vida inteira” (2014, p.81). No entanto, apesar de todas as violências, Carolina Maria de Jesus resisti. Sua resistência se dá a partir da própria escrita que poetiza sua consciência social:

[...] “ Eu estava cansada de ficar em pé. Fomos jantar. No restaurante nós escolhemos o que comer. Eu fiquei horrorizada porque as madames jogavam a metade das comidas fora. E no preço que está os generos alimentícios!
É que eu estava habituada a aproveitar tudo e por isso não sei dissipar [...] (JESUS, 1961, p.75).

Transitar por essa nova realidade⁸⁵ fará com que sua existência seja atravessada pela desilusão⁸⁶, não é apenas da impossibilidade de existir e permanecer no espaço da branquitude/elitista, mas também das tentativas de invalidar o seu próprio projeto literário: “[...] Alguns críticos dizem que sou *pernóstica* quando escrevo- *os filhos abluíram-se* – Será que preconceito existe até na literatura? O negro não tem direito de pronunciar o clássico? ” (JESUS, 1961, p.63-64). Com esse questionamento Carolina Maria de Jesus antecipa as discussões a

⁸⁵ A escritora possui plena consciência da revolução que empenha ocupando esse espaço já que não é comum uma mulher negra brasileira ser tratada “como imperatriz”.

[...] Eu disse a balconista que não podia demorar, por causa dos autografos. E que eu escrevi “O Quarto de despejo”.

Ah! É a senhora?

Mostrei-lhe o meu retrato no “Diário da Noite”. Ela desejou-me felicidades. Despedi e fui descendo a Praça Patriaca. O jornaleiro que vendeu-me o jornal disse-me que o livro está muito caro. Nos lugares que eu paro as pessoas afluem-se para observar-me como se eu fosse de um mundo estranho.

[...]Os favelados estavam abismados vendo-me, eu, preta, tratada como se fosse uma imperatriz” (JESUS, 1961, p. 37-40).

⁸⁶ “[...] Fiquei horrorizada ouvindo uma senhora da alta sociedade dizer que ficou contente quando seu esposo faleceu. Tenho impressão que estou vivendo num mundo de joias falsas” (JESUS, 1961, p. 81).

respeito do cânone, mas além disso, confirma a violência epistemológica, a saber, que insiste em não reconhecer seu autodidatismo. Raffaella Fernandez a partir de seu trabalho minucioso de investigação dos manuscritos da autora afirma:

Logo na sequência dos versos, ela comenta uma série de leituras, anotando junto com poemas dedicados a Maupassant, Casimiro de Abreu, Edgar Allan Poe, Machado de Assis, Camões, Gonçalves Dias, Tomás Antônio Gonzaga, Cervantes, Bernardo Guimarães, Euclides da Cunha, Camilo Castelo Branco, Victor Hugo, Harriet Beecher Stowe, entre outros” (FERNANDEZ, 2019, p. 390).

O enunciado de Carolina Maria de Jesus sobre as tentativas de impossibilitar o que pode ser dito/ escrito/ poetizado/profetizado pela escrita negro-brasileira ainda circundam, no século XXI, a *memória* e a obra de Carolina Maria de Jesus a partir- o *racismo* e o *elitismo*.

4.3 CONTRA O RACISMO NA RECEPÇÃO DA OBRA CAROLINIANA NO SÉCULO XXI

A escritora, com sua profunda lucidez, já “profetizava” aquilo que, ainda hoje, infelizmente, ronda a sua produção literária. “Sei que vou angariar inimigos, ninguém está habituado com esse tipo de literatura” (1961, p.30). Talvez Carolina não pudesse imaginar que o Brasil do século XXI também não estaria habituado “com esse tipo de literatura”. *Se por um lado*, é possível enxergar um avanço crescente no interesse da produção literária de Carolina, seja no âmbito acadêmico, a partir do crescente número de dissertações e teses sobre a sua produção, seja a partir da inserção de *Quarto de despejo* como leitura obrigatória dos vestibulares (LIVRO..., 2017) da UFRGS e da UNICAMP, além da promoção de sua literatura no âmbito social, a partir dos movimentos e coletivos feministas e negros, *por outro lado*, no que tange à crítica ao cânone, historicamente e hegemonicamente branco/elitista/masculinista, a obra de Carolina Maria de Jesus ainda encontra “inimigos” não habituados com “esse tipo de literatura”.

Prova disso são dois episódios infelizes que ocorreram em 2016 e 2017, e que chamaram a atenção dos estudiosos (as) de Carolina. O primeiro episódio envolve o lançamento da biografia de Clarice Lispector, *Clarice*, de Benjamin Moser

(2009), onde o pesquisador afirma o seguinte, referindo-se à foto de Carolina Maria de Jesus ao lado de Clarice Lispector:

Numa foto, ela aparece em pé, ao lado de Carolina Maria de Jesus, negra que escreveu um angustiante livro de memórias da pobreza brasileira, *Quarto de despejo*, uma das revelações literárias de 1960. Ao lado da proverbialmente linda Clarice, com a roupa sob medida e os grandes óculos escuros que a faziam parecer uma estrela de cinema, Carolina parece tensa e fora do lugar, como se alguém tivesse arrastado a empregada doméstica de Clarice para dentro do quadro (ESCRITOR..., 2017, p. 25)⁸⁷.

A passagem infeliz e racista redigida pelo escritor sinaliza a aversão, mesmo após ter se passado mais de 40 anos do lançamento de *Quarto de despejo*, em conceder o reconhecimento do aparato literário e cultural que a escrita caroliniana figurou. Há uma redução, por ignorância ou má-fé, em engessar Carolina Maria de Jesus como a escritora que escreveu um “livro angustiante”; porém, mais grave que isto é a depreciação de Carolina Maria de Jesus em detrimento da exaltação da figura de Clarice Lispector, que “parece uma estrela de cinema”, relegando Carolina Maria de Jesus como “tensa”, “fora do lugar” e “empregada de Clarice”. Tais enunciados apontam para a necessidade emergencial de, cotidianamente, *ser absolutamente necessário, ainda hoje, enfatizar o lugar legítimo ocupado por Carolina Maria de Jesus na história da literatura brasileira*. A descoberta dessa passagem suscitou respostas públicas, entre elas, a da escritora negra Ana Maria Gonçalves, que compartilhou a descoberta em sua rede social, afirmando: “Pois é. Jura que para exaltar a Clarice tinha que depreciar Carolina, chamando-a de “negra que escreveu” e não de escritora; de “fora de lugar”, dizendo que parece a empregada da linda Clarice? Não teve ninguém pra dar um toque no “branco que escreveu’ isso?”⁸⁸.

A necessidade constante de alertar reconhecidos pesquisadores (brancos) sobre a produção literária caroliniana tem sido reforçada também após o pronunciamento do pesquisador Ivan Cavalcanti Proença, na ocasião de uma homenagem à Carolina Maria de Jesus pela Academia Carioca de Letras, onde ele questiona o valor literário de *Quarto de despejo*, afirmando que “é o relato natural e

⁸⁷Como consta na reportagem mencionada, Benjamin Moser não se pronunciou publicamente sobre o infeliz ocorrido. A reportagem pode ser conferida no site da Revista Cult (ESCRITOR..., 2017).

⁸⁸ A transcrição dessa passagem pode ser conferida no site da Revista Cult (ESCRITOR..., 2017).

espontâneo de uma pessoa que não tinha condições de existir por completo”, afirmou. E, além disso, questiona a “capacidade” da própria autora, afirmando: “Ouvi de muitos intelectuais paulistas: ‘Se essa mulher escreve, qualquer um pode escrever’” (PROFESSOR..., 2017).

O pronunciamento rendeu resposta imediata da atriz e escritora negra Elisa Lucinda, que tem como subsídio argumentativo a premissa que juízo de gosto (pessoal) não pode ser utilizado para afirmar o que é ou não literatura:

“Desculpe, Ivan, mas é literatura sim! Eu não gosto de música sertaneja, mas não posso dizer que não é música”, afirmou, usando ainda trechos da obra de Carolina para comprovar a literatura presente em suas palavras. “Diga ao povo brasileiro que eu queria ser escritora, mas não tinha dinheiro para comprar um editor” e “Quem inventou a fome são os que comem” foram os trechos citados (LUCINDA, 2017).

Os “críticos” literários brancos, os departamentos de Literatura das universidades desse país, a Academia Brasileira de Letras, os professores (as) que questionam, ainda hoje, o valor literário e estético da obra caroliniana, devem, no mínimo, uma reparação, um pedido de perdão à Carolina Maria de Jesus, hoje, ela já não pode mais ser preterida, que venham dias menos tristes para a poeta: “[...] Hoje estou triste dizem que a tristeza persegue os poetas” (JESUS, 1961, p.164).

A bravura de Carolina ao chutar a porta oca da “sala de visita” possibilitou, por um momento, que ela tivesse esperança de ser aceita. No entanto, historicamente, a elite/branca do Brasil jamais permitiu que em seu sofá se sentassem mulheres, pobres, pretos e favelados, mesmo tratando-se de uma das maiores escritoras da literatura brasileira.

5 VIOLÊNCIA(S), RELIGIOSIDADES E MEMÓRIA EM UM DEFEITO DE COR, DE ANA MARIA GONÇALVES

O romance monumental *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves, ganhador do prêmio “Casa de las Américas”, em 2007, compõe a tríade de romances escolhidos para o estudo desenvolvido nesta tese.

A análise será feita com base nas narrativas que elucidam as *violências* em suas diversas configurações. Assim como em questões que não estiveram presentes nos romances anteriores, como a questão das *religiosidades*⁸⁹ *africanas*, compreendidas, por um lado, como forma de resistência. Por outro, esta leitura configura-se como busca de sentido para compreensão das inúmeras injustiças e tragédias presentes no romance, ou, em outras palavras, uma tentativa de explicação para o problema da *teodiceia*⁹⁰.

O romance é ambientado, assim como *Úrsula*⁹¹, no século XIX, momento em que o Brasil estava imerso no período escravocrata. Em uma imersão profunda nos costumes presentes em África, principalmente através da *mitologia africana*, a obra convida o leitor a percorrer a travessia cruenta feita pelos escravizados arrancados de África até a sua chegada ao Brasil. A narrativa coloca o leitor na posição de ouvinte/expectador/cúmplice do processo de aniquilação da humanidade desses sujeitos. No entanto, a obra não pode ser limitada apenas a uma narrativa sobre a escravidão, pois em paralelo a esse dado histórico, ocorre também o processo de formação da *nação brasileira*, o que também poderia levar à compreensão do romance como um *romance histórico*. Contudo, vale destacar, que a narrativa também consiste no esforço contínuo em busca da própria identidade da

⁸⁹Sabemos que a palavra religião, conforme afirma o filósofo Kwasi Wiredu (2010), não é uma palavra africana, assim como não possui tradução. No entanto, ser religioso envolve possuir crenças em uma cosmologia e ontologia a respeito do mundo e do destino dos seres humanos.

⁹⁰ O problema da *teodiceia*, na filosofia ocidental, diz respeito ao problema do mal no mundo, suas origens, suas causas, bem como a conciliação com a ideia de um Deus (onipresente, onisciente e onipotente). Um dos filósofos que procurou resolver o problema foi Leibniz, em sua obra *Ensaio de Teodiceia* (1710) e *A Monadologia* (1714). A perspectiva defendida pelo filósofo acabou virando motivo de sátira a partir de Voltaire que, em 1759, publica *Cândido, ou o Otimismo*.

⁹¹ Como vimos, *Úrsula* é escrito em 1859, no auge do romantismo. No entanto, de acordo com Telles (1997), o que mais distingue a narrativa de Maria Firmina dos Reis, não é o enredo romântico que trata de dor, amor, incesto e morte, temas em voga nos romances do século XIX, mas o grande diferencial da narrativa é o tratamento dado à questão dos escravizados.

protagonista Kehinde faz com que ele se aproxime das narrativas de construção de um *eu*, ou do chamado “romance de formação” (*Bildungsroman*⁹²).

O fio condutor de toda a narrativa é a voz de Kehinde, personagem inspirada em Luíza Mahin⁹³, mãe do poeta Luiz Gama⁹⁴. Ao contrário das outras autoras analisadas anteriormente (por ser Ana Maria Gonçalves uma escritora contemporânea, isto é, *viva*), é meu compromisso como pesquisadora trazer à luz algumas de suas intenções ao escrever o romance *Um defeito de cor*. Sendo assim, é de suma importância levar em consideração a sua própria fala acerca da criação literária. A própria autora⁹⁵ explica que “não há nenhum documento que comprove efetivamente a existência de Luíza Mahin, apenas uma carta (FERREIRA, 2008) e dois poemas (SILVA, 1981) onde Luiz Gama cita a mãe”. No entanto, no que diz respeito à narrativa ficcional, Ana Maria Gonçalves revela que “para construir a personagem Luíza Mahin (Kehinde), mais de quatrocentas mulheres foram inspiração para a composição da personagem”. A marca da *oralidade* como constitutiva da cultura africana também está presente no romance, como afirma a própria autora: “o texto soa como música e o escritor desaparece. É uma voz contando história para o leitor. A palavra flutua, dança. Um livro para ler em voz alta”⁹⁶.

A história de vida da pequena Kehinde, arrancada de Daomé, desenvolve-se, paralelamente, ao lado de importantes acontecimentos históricos no Brasil do século XIX. Deste modo, passam pela narrativa centenas de personagens e episódios variados. Alguns dos momentos históricos mais relevantes são, por exemplo, a Independência do Brasil (1822), o Levante dos Malês⁹⁷ em Salvador (1835), e a

⁹² Cf. Suarez (2005).

⁹³ Ducilei da Silva Lima, em sua dissertação de mestrado: *Desvendando Luíza Mahin: um mito libertário no cerne do feminismo negro* (2011) trabalha a importância da figura histórica para o movimento negro brasileiro.

⁹⁴ “Trata-se de um dos raros intelectuais negros do século XIX, o único autodidata e o único a ter sofrido com a escravidão, antes de integrar a República das Letras, universo reservado aos brancos. Nascido em um Brasil ainda pouco independente, era filho, segundo ele, de uma africana e de um pai de origem portuguesa que o venderia, ainda criança, como escravo. Foi nesta condição que chegou à capital paulista, onde viveu por quarenta e dois anos, notabilizando-se como um dos seus mais ilustres “cidadãos” (FERREIRA, 2008, p.301).

⁹⁵ Em 30 de abril de 2019, estive presente no evento FESTIPOA, realizado na UFRGS, em que Ana Maria Gonçalves palestrou. Em alguns momentos, quando necessário, farei referência à própria fala da autora.

⁹⁶ (GONÇALVES, 2019).

⁹⁷ “Em frente ao teatro encontramos uma pequena patrulha, que rapidamente foi desarmada e posta para correr, sendo que àquela altura eu já estava querendo entrar em combate também, e não apenas fazer parte do grupo. Era uma sensação estranha, uma vontade de me vingar, de atacar

Fundação da Casa da Mina, em São Luís do Maranhão, um dos marcos principais do candomblé de origem *jejê*. O envolvimento que Kehinde no Levante dos Malês representa uma das situações onde o comprometimento com a *coletividade* está presente, esse comprometimento ocorre também a partir das organizações religiosas, que são organizações políticas por excelência, visto que atuam na promoção das cartas de alforria, no auxílio das fugas e na proteção e fortalecimento espiritual da comunidade negra.

O caráter de denúncia do romance fica evidente a partir do próprio título dado à obra, já que o “defeito” consiste em não ser branco (a). Adécio de Sousa Cruz afirma que “o título do romance remete a uma prática histórica: uma lei colonial que permitia que as pessoas de “cor”, através da assinatura de uma declaração, abrissem mão do chamado “defeito” (não ser de cor branca) e, assim, passassem a integrar os quadros da administração colonial” (2014, p.478). O título do romance, deste modo, já sinaliza para o lugar de enunciação da narrativa – da afirmação de uma voz que possui corpo, gênero e raça - a voz de Kehinde que re-descreve a história do Brasil colonial. Essa voz que narra traz a oralidade como uma das marcas centrais do romance.

Na tradição africana, a oralidade constitui outra epistemologia⁹⁸, já que a produção cultural ocorre por meio da contação de histórias, fazendo com que, deste modo, seja preservada a memória ancestral. A tradição oral está presente em toda narrativa, principalmente a partir da relação de Kehinde com o filho, já que contar histórias era uma prática comum adotada para proporcionar ao menino, nascido, no Brasil, algum conhecimento em relação à diáspora. É propriamente a partir do *capítulo sete* que Kehinde começa a ter consciência de que não tem mais tanto tempo de vida, fazendo com que a escrita tenha a conotação explícita de

alguém com a parnaíba que tinha nas mãos, principalmente quando via um dos nossos sendo atingido, o abada branco manchado de sangue no lugar perfurado pela bala” (GONÇALVES, 2015, p.526).

⁹⁸Conforme afirma o filósofo africano Amadou Hampâté Bâ: “Um mestre contador de histórias africano não se limitava a narrá-las, mas podia também ensinar sobre numerosos outros assuntos (...) porque um ‘conhecedor’ nunca era um especialista no sentido moderno da palavra mas, mais precisamente, uma espécie de generalista. O conhecimento não era compartimentado. O mesmo ancião (...) podia ter conhecimentos profundos sobre religião ou história, como também ciências naturais ou humanas de todo tipo. Era um conhecimento (...) segundo a competência de cada um, uma espécie de ‘ciência da vida’; vida, considerada aqui como uma unidade em que tudo é interligado, interdependente e interativo; em que o material e o espiritual nunca estão dissociados. E o ensinamento nunca era sistemático, mas deixado ao sabor das circunstâncias, segundo os momentos favoráveis ou a atenção do auditório (HAMPÂTE BÂ, 2003, p. 174-175).

sobrevivência e de testemunho, embora ela expresse que seu desejo fosse pela oralidade⁹⁹ e não pela escrita, já que a escrita “é coisa de branco”.

[...] os africanos não gostam de pôr histórias no papel, o branco é que gosta. Você pode dizer que estou fazendo isso agora, deixando tudo escrito para noite, até que você dormisse. E só faço assim, por escrito, porque sei que já não tenho mais esse tempo. Já não tenho mais quase tempo algum, a não ser o que já passou e que eu gostaria de te deixar como herança (GONÇALVES, 2015, p.617).

A escrita entra em jogo, a partir de agora, como possibilidade de atualizar o tempo que não existe mais, isto é, uma forma de mantê-lo preso na atualidade. Essa apreensão do tempo, através da história escrita, é a única herança possível que Kehinde poderá deixar para o filho que não teve a possibilidade de reencontrá-lo. Apesar da escrita do livro ser direcionado ao próprio filho: “[...] acho que é exatamente isso que estou fazendo agora, um livro só para você” (GONÇALVES, 2015, p. 662), fica evidente que o exercício da escrita também funciona como uma tentativa de compreensão e categorização das motivações por trás das ações realizadas. A saber, uma busca constante por respostas de *cunho filosófico*, como, por exemplo, refletir sobre o sentido da vida, a marca do sofrimento contínuo, a possibilidade e os limites da fé, a maternidade, a identidade, etc. Escrever acaba fazendo com que a protagonista perceba que, por vezes, a escrita também envolve sofrimento e, pior do que isso, pode ser mais doída que a própria vida¹⁰⁰.

5.1 O ESTUPRO GERACIONAL

Já no primeiro capítulo de *Um defeito de cor*, o início do trágico destino de Kehinde é revelado, quando ainda criança testemunha o estupro e a morte da própria mãe e o assassinato do irmão. Nesse cenário, será traçada a marca do sofrimento que acompanhará toda trajetória de Kehinde. Todas as vítimas configuram o lado mais “vulnerável” da humanidade: crianças, mulheres e idosos. Por outro lado, o mal está associado ao masculino, à crueldade dos guerreiros que detêm a força e a virilidade. São homens com seus falos em punho.

⁹⁹Ana Maria Gonçalves em sua palestra no evento FESTIPOA (2019), UFRGS, afirma que “o livro é um livro para ser lido em voz alta” (GONÇALVES, 2019).

¹⁰⁰ [...] “percebi que contar me cansava e entristecia muito mais do que ter vivido” (GONÇALVES, 2019, p. 724).

O prenúncio do horror vem através da natureza: é o pássaro *íyámis*¹⁰¹ que voa sobre a cabeça da avó de Kehinde. Logo após isso, os guerreiros invadem a casa:

O Kokumo apareceu correndo atrás dela e foi pego por um dos guerreiros, que o agarrou pela cintura e o levantou, até que ele ficasse com os pés balançando no ar. Outro guerreiro pegou minha mãe pelos braços e a apertou contra o próprio corpo e, de imediato, o membro dele começou a crescer. Ele disse que queria se deitar com a minha mãe e ela cuspiu na cara dele. O Kokumo chutava o ar, querendo se soltar para nos defender, pois tinha sangue guerreiro, e foi o primeiro a ser morto. Um dos guerreiros que até então tinha ficado apenas olhando e sorrindo, chegou bem perto de Kokumo e enfiou a lança na barriga dele. Eu me lembro do sangue que saiu da boca do meu irmão e espirrou na roupa do guerreiro, e continuou a escorrer mesmo depois que o jogaram no chão, com a cara virada para baixo. O sangue imediatamente formou um riozinho, daqueles turvos e de água espessa, como os que recebem muita água de chuva na cabeceira. A minha avó continuava deitada na frente de um dos guerreiros, batendo a cabeça no chão e pedindo que fossem embora, mas eles não se importavam. O guerreiro que segurava a minha mãe, o que aos meus olhos era só membro duro e grande, jogou-a no chão e se enfiou dentro da racha dela. Ela chorava e eu olhava assustada, imaginando que devia estar doendo, imaginando que a minha avó, por ser grande, já devia ter feito aquilo e sabia que não era bom, pois ela também chorava e pedia que parassem, perguntando se já não estavam satisfeitos com o que tinham feito a Kokumo. Eles continuavam fingindo que ela não existia. Na estrada que passava ao lado de nossa casa, algumas pessoas pararam para olhar, mas ninguém se aproximou. Dois dos guerreiros repararam em mim e na Taiwo. O primeiro pegou uma das mãos dela e apertou em volta do membro dele e logo foi copiado pelo amigo, que usou a minha mão. Acho que a direita, porque a Taiwo estava sentada à minha esquerda e nem por um momento nos separamos, apertando ainda com mais força as mãos livres. O guerreiro forçava a minha mão contra o membro, que, de início, estava mole, e mexia o corpo para frente e para trás, fazendo com que ficasse duro e quente. A minha avó chorava encobrindo o rosto, não sei se para esconder as lágrimas ou se para se esconder do que via. Um outro guerreiro se aproximou dela, e com a ponta da lança, sem se importar se estava machucando ou não, descobriu os seus olhos, mandando que ela olhasse o que estava acontecendo, dizendo que a feitiçaria dela nada adiantava contra a força deles (GONÇALVES, 2105, p.26).

A partir da cena truculenta em que as mulheres e as crianças são o alvo principal, Kokumo é o primeiro a lutar insensatamente para sair daquela situação, o que faz com que ele tenha sua barriga perfurada por uma faca, formando, diante de toda a família, um riozinho com o sangue que jorra de sua boca. A crueldade desenfreada do guerreiro, querendo provar a supremacia de seu poder a partir da virilidade (simbolizada aqui pelo falo), vai além da violência do estupro em si, pois, ao exigir que a avó seja obrigada a ver o estupro da própria filha, a violência ultrapassa o plano corporal e passa a ser também direcionada à avó, já que ela terá

¹⁰¹ “Uma das sete mulheres pássaros que quase sempre carregam notícias ruins” (GONÇALVES, 2015, p.22).

para sempre o registro memorialístico desse momento através do olhar. A ação de tornar a avó testemunha da violência não é um fato qualquer, ele pretende sinalizar a superioridade da *força/violência/virilidade masculina* diante da *fraqueza* e ineficácia da feitiçaria, prática feminina na tradição da ancestralidade africana: “descobriu os seus olhos, mandando que ela olhasse o que estava acontecendo, dizendo que a feitiçaria dela nada adiantava contra a força deles (GONÇALVES, 2015, p.26).

Nesse contexto, o vermelho se constitui como metáfora do Atlântico (um grande rio de sangue), uma ferida em aberto ou uma “hemorragia” pela sua extensão e pela quantidade de pessoas arrancadas de sua terra natal. A transformação da travessia África-Brasil é avassaladora, de perda não somente de *suas raízes*, mas de perda da humanidade *em si*. A travessia promovida pelos navios negreiros fez com que fosse alterado o panorama *ontológico*, a saber, de seres humanos, os africanos (as) passaram a serem meros objetos (de troca, de trabalho, de uso). Desse modo, a travessia é simbolizada pelo rio de sangue que banha o Atlântico, e mais precisamente o processo de *objetificação* da vida humana. Como afirma o poeta Ricardo Aleixo: “quanto mais negro, maior o alvo”¹⁰².

O desenrolar da narrativa conta com a reconstrução da narradora através do recurso memorialístico-histórico. Narração dupla, já que a sua própria história se desenvolve em paralelo a dos povos da diáspora africana e do desenvolvimento da própria nação brasileira. É através da memória que, por toda narrativa, reverberará um *eu* que foi dilacerado a partir da travessia, bem como de todo seu núcleo familiar.

A memória infantil é constituída a partir de inúmeras violências. É uma memória marcada pelo sangue, estupro e assassinato, fazendo com que em outros inúmeros episódios de violência, a qual a Kehinde será submetida, ecoe sempre a lembrança do sofrimento presenciado em sua infância.

A simbologia do riozinho de sangue passa a ser onipresente em sua existência:

Eu lembro que o riozinho de sangue que escorreu da boca de Kokumo quase alcançou o tronco do iroco, e as formigas tiveram que se desviar dele. Elas andavam com as costas carregadas de folhas, e quando

¹⁰² Poema “Rondó da ronda noturna”, Ricardo Aleixo (2002).

chegavam à margem do riozinho, se desviavam e seguiam ao longo dele, com pressa para alcançar o final, cruzar na frente e seguir adiante. Como se acompanhasse a pressa das formigas, o guerreiro acelerava o movimento com o corpo e apertava cada vez mais a minha mão ao redor do membro, enquanto a outra amortecia dentro da mão de Taiwo, de tão forte que segurávamos, parecendo mesmo uma só pessoa, e não duas. Acho que os guerreiros também perceberam isso e riam, divertidos. A minha mãe ficou quieta, calada, e nem mesmo se mexeu quando outro guerreiro tomou o lugar do que estava dentro dela (GONÇALVES, 2015, p.24).

A narrativa do assassinato e do estupro mantém certa leveza e ingenuidade na linguagem, já que é contada por uma criança. Isso explica o olhar atento para com as formigas que desviam do riozinho de sangue, em paralelo à ação das formigas: elas enxergam a mãe sendo vítima de um estupro duplo. No entanto, para além do cenário devastador, a mão da criança que não está posta no pênis do abusador segura com toda força a mão da irmã Taiwo, fazendo como que pareça “uma só pessoa”. Essa figuração da unicidade entre as duas crianças estará presente em toda narrativa, mesmo após a morte de Taiwo, remetendo, deste modo, para dois elementos importantes da cultura africana: a ancestralidade e, conseqüentemente, as religiosidades¹⁰³.

No momento da cena horripilante das violências que acometem a família de Kehinde, aparece a comunhão entre o *sagrado* e o *profano* na religiosidade africana: Kehinde avista Kokumo (que foi assassinado) dançando em volta de sua própria mãe, enquanto ela ainda era estuprada por um dos guerreiros. Nesse momento, surgem os *abikus*¹⁰⁴ e juntos eles cantavam, dançavam e riam formando uma roda em volta da mãe.

Reproduziremos a passagem por completo, pela pertinência que ela possui para nossa análise, visto que não parece aleatório que o romance de Ana Maria Gonçalves inicie com uma situação de violência extrema. Há uma abertura para pensar a violência situacional para além da diáspora. A narrativa dessa violência sexual é *fundacional*¹⁰⁵ no que tange também à própria realidade brasileira como

¹⁰³ Optei pelo termo no plural para ressaltar que as vertentes de crenças religiosas no contexto do continente africano são inúmeras. Focaremos, nesse trabalho, apenas aquelas religiões que compõem a identidade confessional da protagonista-narradora.

¹⁰⁴ Crianças que nascem predestinadas a morrerem ainda na infância.

¹⁰⁵ Como afirma Gilberto Freyre, em *Casa-Grande & Senzala*: “foram os senhores das casas-grandes que contaminaram de sífilis as negras das senzalas. Negras tantas vezes entregues virgens, ainda molecas de 12 e 13 anos, a rapazes brancos já podres da sífilis das cidades. Porque por muito tempo dominou no Brasil a crença de que para o sífilítico não há melhor depurativo que uma negrinha virgem” (FREYRE, 2010, p.400). Como afirma Caio Júnior, em *Formação do Brasil contemporâneo*, “a outra função do escravo, ou antes da escrava, instrumento de satisfação das necessidades sexuais de seus senhores e dominadores, não tem um efeito menos elementar. Não ultrapassará também o

nação¹⁰⁶. Essa miscigenação é um dos efeitos resultantes do processo de colonização e escravização a partir da violação do corpo de milhares de meninas africanas e indígenas. Uma terra lavrada com sangue e lágrimas, sendo assim, a gestação da “nação” brasileira traz consigo inúmeras violências que têm *cor*, *gênero* e *classe*.

Após o horror que devasta a família de Kehinde, a personagem que mantém o poder da compostura, da *racionalidade* e da *sabedoria prática* diante do horror é a avó, que a expressa nos gestos de quem faz o que “deve fazer” diante do surgimento do horror, da violência e do assassinato da filha e do neto. Tradicionalmente, na cultura ocidental, tal comportamento é visto como frieza pela isenção de sentimentalismo: “sem ter chorado uma só lágrima” é um enunciado historicamente atribuído ao comportamento masculino, já que *racional* e *masculino* constituíram-se como sinônimos. A avó, em sua sabedoria ancestral, inverte essa lógica. A figura da mulher negra anciã estará presente na narrativa sempre como a representação do *poder*, do *conhecimento* e do *aconselhamento*. Na literatura

nível primário e puramente animal do contacto sexual, não se aproximando senão muito remotamente da esfera propriamente humana do amor, em que o ato sexual se envolve com todo um complexo de emoções e sentimentos tão amplos que chegam até a fazer passar para o segundo plano aquele ato que afinal lhe deu origem” (PRADO JÚNIOR, 1957, p. 342). Marina Basso Lacerda (2010), afirma: “O senhor de terras é ao mesmo tempo o agente da colonização e do estupro, o que irá influenciar na falta de punição. A mulher, não só a escrava, era sua propriedade; e não há crime de estupro contra a própria propriedade”, diz Marina. Ela continua: “a primeira miscigenação foi com a mulher indígena [...], também abusada sexualmente e escravizada. O primeiro ventre em que se gerou um brasileiro. As negras, escravas, sofreram abuso sexual generalizado. O estupro ocorria em nome do prazer sexual e da ‘reprodução do cativo’: o elemento mais rico da escravidão era o ventre gerador, como constatou Joaquim Nabuco em documentos da época. A estabilidade da família patriarcal chegava a depender do abuso desenfreado das negras. Eram relações sexuais entre vencedores e vencidos, em um sadismo persistente do conquistador sobre o conquistado, de branco por negro, do homem sobre a mulher” (LACERDA, 2010, p.60).

¹⁰⁶ A violência inaugural no romance é realizada pelos próprios guerreiros africanos. O estereótipo do homem negro está presente no *inconsciente coletivo* como ameaça e personificação do estuprador será objeto de análise de muitos intelectuais negros (as). As análises possuem o intuito de desmistificar esse estereótipo racista. A partir da análise do inconsciente coletivo como sendo constitutivo de maneira culturalmente irrefletida, Frantz Fanon em *Peles negras, Máscaras Brancas*: “O inconsciente coletivo não depende de uma herança cerebral, é uma consequência do que eu chamaria de imposição irrefletida” (FANON, 2008, p. 162). Angela Davis em *Mulheres, raça e classe*, traz o capítulo 11 para discutir esse estereótipo, a saber, “Estupro, racismo e o mito do estuprador negro”. (DAVIS, 2016, p. 177).

Sobre o estereótipo do homem negro brasileiro, Luiza Bairros, pensando especificamente o nosso contexto brasileiro, afirma: “A percepção de que o homem deve ser, por exemplo, o principal provedor do sustento da família, o ocupante das posições mais valorizadas do mercado de trabalho, o atleta sexual, o iniciador das relações amorosas, o agressivo, não significa que a condição masculina seja de superioridade incontestável. Essas mesmas imagens cruzadas com o racismo reconfiguram totalmente a forma como os homens negros vivenciam gênero. Assim, o negro desempregado ou ganhando um salário minguado é visto como o preguiçoso, o fracassado, o incapaz. O atleta sexual é percebido como um estuprador em potencial, o agressivo torna-se o alvo preferido da brutalidade policial” (BAIRROS, 1995, p. 461).

negro-brasileira¹⁰⁷, essa composição será recorrente, já que as anciãs serão porta-vozes de uma sabedoria milenar e, justamente por isso, são ouvidas, respeitadas e, por vezes, temidas:

[...] minha avó se levantou e acendeu uma fogueira, para depois puxar o corpo de Kokumo e colocá-lo dentro dos braços do corpo da minha mãe. Fez aquilo como se estivesse arrumando a casa e escolhendo a melhor posição para um enfeite, mudando tudo de lugar enquanto não achava uma boa ordem para aqueles dois pares de braços e de pernas. Quando se deu por satisfeita, ela se sentou perto deles, pegou a cabeça da minha mãe, colocou-a sobre o próprio colo e começou a cantar com o mesmo alheamento com que cantava enquanto tecia seus tapetes. Passou o resto da noite embalando a filha e o neto mortos, e a luz do dia a encontro buscando água do rio para molhar e esfregar os dois corpos. Depois cavou o chão no lugar onde dormiam, enrolou cada corpo em uma esteira e os colocou dentro do buraco. Uma única cova rasa para os dois, que mal deu para abrigá-los e à terra que jogou por cima enquanto cantava, para em seguida se ajoelhar ao lado e rezar por horas e horas. No meio da tarde, reacendeu o fogo no quintal e fez comida, que dividiu em cinco partes iguais, uma para mim, uma para Taiwo, uma para ela e duas para colocar ao lado da cova. Só então desenrolou sua esteira e dormiu, sem ter dito uma única palavra para mim ou para Taiwo, sem ter chorado uma só lágrima a mais desde a partida dos guerreiros (GONÇALVES, 2015, p.24-25).

Um defeito de cor, por estar inserido na cultura afro-brasileira¹⁰⁸, não pode ser analisado através de uma lente ocidental, ou simplesmente por meio do dualismo dicotômico que o Mal e o Bem são duas forças opostas e claramente definidas. Na perspectiva da riqueza e complexidade das múltiplas religiões de matriz africana, não há lugar para a visão dualista simplista ocidental, visto que, em grande parte da narrativa o Bem e o Mal, o sagrado e o profano, convergem em vários aspectos. Isso ocorre porque em diversas passagens o Bem e o Mal estão lado a lado, configurando de um lado, o Mal ¹⁰⁹como presença de violências extremas, por outro

¹⁰⁷ Por exemplo, na literatura de Conceição Evaristo.

¹⁰⁸ Cada epígrafe que inaugura os capítulos traz um ensinamento africano como prenúncio do que acontecerá em seguida. Além disso, há arquétipos iorubás em que todos os personagens, a saber, todos eles possuem orixás e se relacionam entre si. A própria Ana Maria Gonçalves afirmou em sua palestra no FESTIPOA que: “aos quatorze anos, deixou de ser católica; no entanto, demorou a se aproximar do Candomblé. Na pesquisa extensa para escrever *Um defeito de cor*, jogou búzios com mãe Lindaura, descobrindo que é filha de Oxum, assim como a protagonista Kehinde. Segundo a autora, a influência dos orixás é maior do que se pode imaginar. Revelam coisas que intuitivamente ela já sabia” (GONÇALVES, 2019).

¹⁰⁹ Na filosofia ocidental, é Santo Agostinho, especificamente no Livro VII, das *Confissões* que se dedica à investigação conceitual do Mal, compreendendo-o como falta, a saber, como *ausência* do Bem.

lado, o Bem como a presença da fé e de um mínimo conforto possível. Uma situação que esboça essa proposição é a cena do confinamento:

A Tanisha chorava e, encostada no peito dela que era magro igual o da minha avó, eu pensei em Xangô, em Nanã, em Iemanjá e nos Ibêjis, pedindo que estivessem sempre conosco, e mesmo quando fossemos embora dali que fossem juntos. Acho que foi a primeira vez que os senti. Abracei a Taiwo e coloquei a cabeça dela sobre os peitos de Nanã, e fiquei com os de Iemanjá. Xangô sentou-se ao nosso lado e passou a mão sobre nós, abençoando, e os Ibêjis cantaram até que conseguimos dormir. Foi como cachaça, não como felicidade, mas sentimos uma quentura por dentro do corpo abrandando a tristeza. Era o que dava para sentir, porque, mesmo se tivéssemos *ayo* em nossos nomes, como Titylayo e o Ayodele, não ficaríamos felizes pensando que nunca mais veríamos a nossa avó, nem a esteira nova, nem a casa nova, nem a estátua dos Ibêjis, da qual não era bom que eu e a Taiwo nos afastássemos, pois eles nos protegiam (GONÇALVES, 2015, p. 41- 42).

A fé fornece uma espécie de “quentura”; é como se, apesar de tudo, momentaneamente, houvesse um amparo, embora a atmosfera seja a de perda da identidade e da vida que fica para trás na travessia sangrenta¹¹⁰. O apaziguamento do horror ocorre através da “presença” dos Orixás no navio negreiro. A atmosfera do porão do navio negreiro articula em si mesma um cenário devastador da *morte em si*, seja a partir da experiência de ver o outro definhando ou sendo arremessado ao mar. Uma dessas experiências da *morte em si* confirma-se a partir da própria experiência da fome. Ela possibilita uma cisão entre espírito e corpo, configurando um momento de apaziguamento do sofrimento na carne, possibilitando uma vivência transcendente, transmutando momentaneamente o espírito e as memórias para o local de afeto, em África:

Não nos davam comida todos os dias, e me acostumei com isso. Acho que todos nos acostumamos, gostando de uma certa sensação de conforto causada pela fome e pela fraqueza. Era como se o espírito se separasse do corpo e ficasse livre e solto, tanto da carne quanto do porão do navio. Eu olhava para Taiwo e, de repente, a alma que partilhávamos se transportava imediatamente para Uidá, ou para Salavu, e brincávamos todos juntos, a Taiwo, eu, o Kokumo, a minha mãe e a minha avó. Certas cantigas voltavam à memória, as que a minha avó cantava enquanto tecia ou conversava com os *voduns*. Acho que acontecia a mesma coisa com a minha avó, porque às vezes eu olhava para ela e a pegava sorrindo, abrindo a boca para dizer palavras apenas para dentro dela mesma, entregue a moleza que nos fazia estar no presente e no passado ao mesmo tempo, como se desta maneira pudéssemos evitar o futuro incerto, que ninguém sabia onde ou como seria (GONÇALVES, 2015, p. 52).

¹¹⁰ Segundo Laurentino Gomes e Alberto Costa e Silva (2019), a expectativa de vida na travessia do atlântico era mínima, mais de 1 milhão de africanos morreram ainda nessa travessia. Durante os mais de 350 anos de escravidão, o Brasil recebeu mais de 5 milhões de africanos.

Se na tradição cristã ocidental, o processo de “penitência” ocorre de forma voluntária, como exercício “corretivo”, utilizado pelos bispos da igreja católica no período medieval, tendo como objetivo a mortificação da carne/ desejos e assim atingir um distanciamento da vida, ou aquilo que Arthur Schopenhauer (2005) chamava de “negação da Vontade de vida”. Dentre as sessões para descolar-se da mundaneidade, estava a prática de jejuar. Nessa tradição, os bispos, ascetas e “santos” procuravam passar fome e causar sofrimento deliberativo ao corpo físico como forma de resistir aos desejos corpóreos.

No que diz respeito à atmosfera de confinamento de um navio negreiro, onde não há possibilidade de ação deliberativa dos seres humanos mantidos em cativeiro, “a transcendência da fome” será exatamente o contrário do que ocorre na perspectiva cristã. O sofrimento inserido na carne negra pelo colonizador, a partir das inúmeras torturas, entre elas, a negação da alimentação, é o que promove uma sensação de descolamento do espírito do corpo. A possibilidade de experimentação de uma vida, ou seja, a transcendência da fome é o que torna possível não a abertura para a mortificação do corpo, pois essa experiência era concreta e rotineira nos navios negreiros. A transcendência da fome abre espaço para a rememoração da vida passada, já que a memória do passado não é dilacerada pela violação da carne. É através dessa abertura que é permitido tanto para Kehinde quanto para sua avó, a experiência do pensamento de uma vida que lhes foi usurpada.

A chegada em terras brasileiras, a partir da Ilha dos Frades, proporciona a Kehinde a experiência prematura da felicidade: “eu me senti quase feliz ao avistar a Ilha dos Frades. Uma felicidade que talvez pudesse ter sido chamada de alívio, como aconteceria várias outras vezes em minha vida” (GONÇALVES, 2015, p. 62). Essa felicidade experimentada estará presente em toda a vida da protagonista apenas *em sua forma negativa*, ou seja, como uma espécie de *ausência de sofrimento*.

5.2 DE CRIANÇA AFRICANA À ESCRAVIZADA- UMA BONECA VIVA NAS MÃOS DE SINHÁ

A linguagem infantil utilizada pela pequena narradora-protagonista (Kehinde) para descrever violências tão assustadoras faz com que seja necessário situar qual ideia de infância está em jogo aqui. O conceito de infância é compreendido historicamente como universal, embora essa escolha epistemológica seja uma invenção hegemônica e colonizadora. A compreensão da infância como uma etapa da vida humana é recente. Até o século XIV, as crianças eram consideradas pequenos adultos. Sulamith Firestone é uma das primeiras feministas na década de setenta a pensar o *mito da infância* no que diz respeito à vida das meninas. Em *A dialética do sexo* (1976), a pensadora destaca que o conceito de infância surgiu juntamente com o conceito de *família moderna*. Já no século XVI, aparecem os primeiros trajes para crianças. Firestone defenderá que, em função das opressões e exclusões sofridas historicamente, na verdade *infância* era um conceito passível de aplicabilidade somente aos meninos, pois para as meninas nunca existiu infância:

Que dizer dos trajes das meninas? Eis um fato surpreendente: o conceito de infância não se aplicava às mulheres. A menina passava das tiras de pano para o vestido feminino adulto. Ela não ia à escola, que, como veremos, era a instituição que estruturava a infância. Na idade de nove a dez anos, agia, literalmente, como uma “mocinha”, sua atividade não diferia da das mulheres adultas. Logo que atingia a puberdade, aos dez ou doze anos, ela se casava com um homem muito mais velho do que ela (FIRESTONE, 1976, p.96).

No que diz respeito ao desenvolvimento das meninas escravizadas, arrancadas do continente africano e trazidas para o Brasil, as violências, no regime escravocrata, não estão restritas às violências físicas, sexuais e psicológicas, mas invadem também o âmbito identitário, a partir da mudança compulsória do nome dos escravizados (as) que aqui desembarcavam.

No Brasil, a pequena Kehinde, agora destituída do reconhecimento de sua humanidade, passa a ser uma pessoa escravizada, mera “mercadoria”. O batizado católico ao qual eram submetidos os escravizados tinha como uma das funções *enterrar* o passado ancestral africano, principalmente com relação à religiosidade. Kehinde passa a ser Luísa para os colonizadores. Porém, para a dimensão religiosa e para si mesma, em um ato de resistência para preservar algo *de si em si*, apresentar-se-á aos protetores espirituais como Kehinde:

O homem que tinha acabado de me comprar sentou-se ao lado de uma mesa que servia de escritório em um dos cantos do armazém, onde ele e um dos empregados trataram da assinatura dos títulos de compra e venda. Os dois pretos que o acompanhavam já sabiam o que fazer e logo nos amarraram, eu, a cozinheira e o pescador, e nos levaram para perto da mesma, onde quiseram saber os nossos nomes, os nomes de brancos que havíamos recebido em África ou na Ilha dos Frades [...]. Quando eu disse que me chamava Kehinde, o nosso dono pareceu ficar bravo, e um dos empregados perguntou novamente, em iorubá, que nome tinha me dado no batismo. Eu repeti que meu nome era Kehinde e não consegui entender o que diziam entre eles, enquanto o empregado procurava algum registro na lista dos que tinham chegado no dia anterior. O que sabia iorubá disse para eu falar o meu nome direito porque não havia nenhuma Kehinde, e eu não poderia ter sido batizada com este nome africano, devia ter um outro, um nome cristão. Foi só então que me lembrei da fuga do navio antes da chegada do padre, quando eu deveria ter sido batizada, mas não quis que soubessem dessa história. A Tanisha tinha me contado o nome dado a ela, Luísa, e foi esse que adotei. Para os brancos fiquei sendo Luísa, Luísa Gama, mas sempre minha mãe e eu consideramos Kehinde. O nome que minha mãe e minha avó me deram e que era reconhecido pelos voduns, por Nanã, por Xangô, por Oxum, pelos Ibêjis e principalmente pela Taiwo. Mesmo quando adotei o nome de Luísa por ser conveniente, era como Kehinde que eu me apresentava ao sagrado e ao secreto (GONÇALVES, 2015, p. 72-73).

A pequena Kehinde, ainda ingênua, só fica sabendo o que significa ser uma “escrava” através de Esméria¹¹¹: “alguém por quem o dono tinha pagado a quantia que achava justa e que lhe dava o direito de ter o escravo trabalhando pelo resto da vida, ou até que ele pudesse pagar pela liberdade que tinha antes de ser comprado” (GONÇALVES, 2015, p.75).

Era comum no confinamento do navio negreiro alguns escravizados praticarem suicídio¹¹², como foi o caso do Benvenide: “Benvenide tinha se matado, e muita gente disse que ele tinha feito o certo, que antes virar carne de carneiro de bicho do mar, pois provavelmente seria lançado ao mar, do que carneiro de branco no estrangeiro” (GONÇALVES, 2015, p. 51). Na ingenuidade de Kehinde, isso era melhor do que ser comprada como “carne de carneiro”, como ela havia escutado no porão do navio negreiro. Embora não fosse vendida como carneiro, o processo de objetificação de Kehinde nas mãos dos brancos ocorre logo após a sua chegada no

¹¹¹ Mais uma vez remetendo ao caráter de aconselhamento que as mulheres mais velhas possuíam no interior da comunidade negra. Esméria é uma figura importante, assim como a avó de Kehinde.

¹¹² Ana Maria Galdini Raimundo Oda a partir do relato de seu projeto desenvolvido na UNICAMP: “ Dos desgostos provenientes do cativo: uma história da psicopatologia dos escravos brasileiros no século XIX”, destaca o trabalho de “Luiz Antonio de Oliveira Mendes como o primeiro texto em língua portuguesa dedicado à saúde dos escravos, a Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravatura entre a Costa d’África e o Brasil (1793), Luiz Antonio de Oliveira Mendes refere-se ao banzo, que considerava uma das mais importantes “doenças crônicas” que acometeriam os escravos: O banzo é um ressentimento entranhado por qualquer princípio, por exemplo: a saudade dos seus, e da sua pátria; o amor devido a alguém; a ingratidão, e a aleivosia, que outro lhe fizera; a cogitação profunda sobre a perda da liberdade; a meditação continuada da aspereza, com que o tratam; o mesmo mau trato, que suportam; e tudo aquilo, que pode melancolizar” (ODA; OLIVEIRA, 2007).

Brasil, quando ela passa a ser um “brinquedo vivo”, tendo como função entreter a sinhazinha Maria Clara, filha do sinhô José Carlos e da sinhá Angélica, que havia falecido no parto. A sinhá da casa grande era a madrastra de Maria Clara, Ana Felipa.

Kehinde passa a ser “escrava”¹¹³ de companhia da sinhazinha Maria Clara, quando começam a ocorrer outras nuances de violação, como a proibição de sua língua materna. O termo “escrava de companhia” sinaliza a profunda descaracterização do *outro* como o indivíduo humano, o que fica bastante evidente na passagem de encontro da sinhazinha com a Kehinde, agora, “escrava” Luísa:

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. E apenas esperar, foi o que fiz durante todo o resto da manhã (GONÇALVES, 2015, p. 78).

A desumanização da protagonista desde muito cedo revela a impossibilidade de consolidação de seu próprio *eu*; a narrativa inteira do romance terá como pano de fundo esse *eu* que foi rasurado.

Para as meninas negras escravizadas, não existe “o mito de narciso”, não há abertura ética para o encantamento *de si*¹¹⁴. Há, historicamente, uma protelação da formação da identidade negra. Esse quadro vigente no século XIX reverbera também na escrita feminina negra do século XX. Apesar do esforço descomunal do feminismo negro para resgatar e promover identidades negras estilhaçadas, no entanto, longe de cair na armadilha de um essencialismo, como pensaram as feministas da primeira onda, a partir do século XVIII, ao pensar a possibilidade uma identidade feminina universal e atemporal¹¹⁵.

Nesse contexto, é necessário reiterar a tradição do feminismo negro que afirma que há experiências que perpassam as identidades negras femininas de

¹¹³ Utilizo as palavras “escrava e” escravo” entre aspas para destacar a problemática do termo utilizado por anos na historiografia brasileira, uma vez que pessoas não nascem escravas, mas sim sofrem um processo de escravização, deste modo, destacamos a necessidade do uso do termo correto escravizado (a).

¹¹⁴ Achille Mbembe, em *Crítica da razão negra*, chamará a experiência do (a) negro (a) a partir do contexto do colonialismo como uma “experiência de um corpo epidérmico racial” (2013, p. 55). No âmbito de uma sociedade colonizada, não há abertura para a experiência vivida do negro, já que “a ontologia é impossível numa sociedade colonizada, não permitindo, deste modo, a compreensão do negro” (2013, p.104). Isso explica, por exemplo, o processo primeiro de negação do corpo negro.

¹¹⁵ Angela Davis, em *Mulher, raça e classe*, apresenta o capítulo, “Racismo no movimento sufragista feminino” (DAVIS, 2017, p 79).

forma indistinta, a saber, a partir da violência do racismo, uma dor que marca a existência de todas mulheres negras, como assegura Vilma Piedade, com o conceito de *dororidade*: “as sombras, o vazio, a ausência, a fala silenciada, a dor causada pelo Racismo. E essa Dor é Preta” (PIEDADE, 2018, p.16).

Para o pensamento feminista negro estadunidense e brasileiro, não há um conceito de *mulher*, de *negritude* e de *universalização*; o que há, na verdade, é um esforço primário pelo direito da possibilidade de *existir* e de *ser*. Conceitos básicos e essenciais, porém, negados historicamente a partir do regime escravocrata. O ponto de convergência entre as teóricas do feminismo negro é que, historicamente, as mulheres negras têm suas vivências marcadas pela tríplice de opressões: *a experiência do racismo, a do gênero e de classe*.¹¹⁶

A primeira situação de reconhecimento da imagem de si mesma virá com o auxílio de Esméria, que será uma das figuras femininas que acompanhará Kehinde na casa grande e, por muitas vezes, irá ensiná-la a se proteger. A projeção de um mundo feito para os brancos¹¹⁷ fará com que, mesmo assumindo que possui a pele negra e o cabelo “duro” e escuro, a pequenina Kehinde imagine-se parecida com a sinhazinha. Frantz Fanon, em *Pele negra, máscaras brancas*, abordará o desejo quase patológico do negro em se tornar branco: “da parte mais negra de minha alma, através da zona de meias-tintas, me vem este desejo repentino de ser branco. Não quero ser reconhecido como negro, e sim como branco” (FANON, 2008, p. 69).

O reflexo de se ver no espelho revela que se é muito diferente da imagem que povoava a sua imaginação. Para Kehinde, a compensação para a “desilusão” com a própria imagem, a experiência de sentir-se feia, ocorre através de “ataques” à sinhazinha para que ela também se sinta feia, ou seja, há um desejo de promover uma igualdade possível, mesmo que na “feitura”.

¹¹⁶ Erica Malunguinho (negra, transexual e deputada estadual de São Paulo), em 2019, no evento “Latinidades” (que ocorreu pela primeira vez em São Paulo, por falta de investimento do atual governo) afirma que: “para a poluição negra, raça não é recorte teórico, mas sim fundamento”. Destacando, de forma ímpar, o papel das mulheres negras na linha de frente, promovendo rupturas no sistema para promoção de sobrevivência/ resistência. Sinalizo outra observação: constavam na plateia apenas duas mulheres brancas, eu e outra menina. Dos tantos eventos promovidos pela militância negra, em 2019, dos quais eu pude participar, esse é sempre um cenário catastrófico que chama atenção, a saber: os brancos, de modo geral, têm dificuldade de colocar-se no lugar de escuta, mesmo nós mulheres brancas.

¹¹⁷Por isso bell hooks (2008), enfatiza tanto a questão do autoamor e de práticas que promovam a autoaceitação e construam a autoestima de meninas negras: “a abordagem da afetividade seja atrás de ações e práticas sócio-culturais ou educacionais é fundamental no processo de empoderamento e fortalecimento da autoestima de mulheres negras”.

Logo à entrada, ao lado da porta, um outro móvel com guarda-chuvas e capas de chuva, chapéus de todos os tipos, cores e pela primeira vez, não consegui passar um único dia sem voltar a fazê-lo sempre que surgia uma oportunidade. A Esméria parou na frente dele e me chamou, disse para eu fechar os olhos e imaginar como eu era, com o que me parecia, e depois podia abrir os olhos e o espelho me diria se o que eu tinha imaginado era verdade ou mentira. Eu sabia que tinha a pele escura e o cabelo duro e escuro, mas me imaginava parecida com a sinhazinha. Quando abri os olhos, não percebi de imediato que eram a minha imagem e a da Esméria paradas na nossa frente. Eu já tinha me visto nas águas de rio e de lagos, mas nunca com tanta nitidez. Só depois deixei de prestar atenção na menina de olhos arregalados que me encarava e vi a Esméria ao lado dela, tal qual via de verdade, foi que percebi para que servia o espelho. Era como a água muito limpa, coisa que, aliás, ele bem parecia.

Eu era muito diferente do que imaginava, e durante alguns dias me achei feia, como a sinhá sempre dizia que todos os pretos eram, e evitei chegar perto da sinhazinha. Quando era inevitável, fazia o possível para deixá-la feia¹¹⁸ também, principalmente em relação aos penteados, Pegava seus cabelos com as mãos sujas de banha ou de terra e inventava maneiras estranhas de prendê-las (GONÇALVES, 2015, p.85).

As muitas formas de opressões sofridas pela protagonista, como a negação de seu nome de batismo¹¹⁹, bem como a negação de sua própria fé¹²⁰, demonstram uma opressão dupla. Deste modo, a exclusão não se dá apenas pela etnia, mas também pelo âmbito religioso¹²¹. Sendo assim, a identidade negra desse período é esvaziada de humanidade, aquilo que Achille Mbembe, em *Crítica da razão negra*, denomina de “humanidade castrada” (MBEMBE, 2013, p. 55). Todo seu “valor” é posto a partir da lógica operacional vigente, ou seja, não há valor da vida *em si*, só através do outro (branco).

¹¹⁸Audre Lorde (2019) foi uma das feministas negras que pensou a questão da raiva como uma resposta possível a partir das experiências racistas. Ela afirma: “minha resposta ao racismo é raiva. Eu vivi boa parte da minha vida com essa raiva, ignorando-a, me alimentando dela, aprendendo a usar antes que jogasse minhas visões no lixo. Uma vez fiz isso em silêncio, com medo do peso. Meu medo da raiva não me ensinou nada. O seu medo dessa raiva também não vai te ensinar nada. Mulheres respondendo ao racismo significa mulheres respondendo a raiva; raiva da exclusão, dos privilégios não questionados, das distorções raciais, do silêncio, do maltrato, estereotipização, defensividade, má nomeação, traição e cooptação. Minha raiva é uma resposta às atitudes racistas e às ações e presunção que surgem dessas atitudes” (LORDE, 2019, p.84).

¹¹⁹“Evitávamos sair à rua mesmo nas horas permitidas, e como o Tico e o Hilário eram crioulos e não foram indicados como suspeitos, eles nos supriam com roupas e alimentos. O seu pai também ajudava, e o doutor José Manoel comentou que, como eu tinha um filho brasileiro, poderia me defender dizendo que queria permanecer na terra onde o meu filho tinha nascido e à qual já tinha me adaptado. Ele também me aconselhou a usar sempre meu nome de branca, Luísa, porque os nomes africanos não eram bem-vistos, como nunca foram, pois significavam que o preto não tinha acatado o batismo. Aquilo tudo era uma situação muito humilhante, mas não havia o que fazer naquele momento, de modo que eu aceitava e esperava que tudo voltasse ao normal” (GONÇALVES, 2015, p.543).

¹²⁰“E para fazer a Bahia um lugar ainda mais triste do que já estava, foram proibidos os batuques e todas as festas religiosas que não fossem católicas” (GONÇALVES, 2015, p. 549).

¹²¹“Eu tinha fugido do meu batismo de branca (GONÇALVES,2015, p. 549).

Lélia Gonzales já alertava, na década de oitenta, para a condição a qual a população negra brasileira era submetida: “na lata de lixo da sociedade brasileira” (GONZALES, 1983, p.225). Essa evidência de exclusão fez com que a intelectual e ativista negra tenha dedicado sua vida à superação do projeto de silenciamento, evidenciada na célebre frase: “o lixo vai falar, e numa boa”¹²² (GONZALES, 1983, p. 225). Assumir a sua própria voz é uma condição de sobrevivência às mulheres de modo geral.

O projeto feminista, desenvolvido por Lélia Gonzalez, além pensar a condição social, histórica de exclusão da mulher negra brasileira, vai apresentar uma proposta inovadora para o contexto brasileiro. Sua intenção consiste em compreender a categoria de mulher a partir da condição geográfica e política que envolve ser mulher na América Latina, um “feminismo afrolatino-a-mericano”¹²³ já que, as violências do colonialismo¹²⁴ trouxeram violências descomuns às mulheres indígenas e negras, fazendo com que seja necessário partir de uma identidade de mulher *amefricana*¹²⁵ para pensar um feminismo que seja capaz de abarcar as mulheres que foram invisíveis para o feminismo de primeira e segunda onda.

A crueldade da sinhá Ana Felipa

A sinhá Ana Felipa é uma personagem marcada pela amargura de não ter tido sucesso no empreendimento como mãe, já que havia tentando inúmeras vezes e acabava sempre tendo abortos espontâneos. Durante toda narrativa que a sinhá está presente, não haverá nenhuma ação que esboce algum traço de humanidade com os sujeitos escravizados. Pelo contrário, ela é protagonista de uma das cenas das mais cruéis da narrativa. Sua vítima é Verenciana, “escrava” que era abusada

¹²² “E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos a nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa” (GONZALEZ, 1983, p. 225).

¹²³ “Apesar das poucas e honrosas exceções para entender a situação da mulher negra [...], poderíamos dizer que a dependência cultural é uma das características do movimento de mulheres em nosso país. As intelectuais e ativistas tendem a reproduzir a postura do feminismo europeu e norte-americano ao minimizar, ou até mesmo deixar de reconhecer, a especificidade da natureza da experiência do patriarcalismo por parte de mulheres negras, indígenas e de países antes colonizados” (GONZALES, 2008, p.36).

¹²⁴ Como afirma Grada Kilomba: “O colonialismo é uma ferida que nunca foi tratada. Dói sempre, por vezes infeta, e outras vezes sangra” (KILOMBA, 2019, p.40).

¹²⁵ “Burros de carga do sexo (de que as mulatas brasileiras são um modelo) expressão das relações patriarcais racistas. Desse modo, se constata como a super exploração sócio-econômica se faz aliada à super exploração sexual das mulheres amefricanas” (GONZALEZ, 1988b, p. 134).

sexualmente pelo sinhô José Carlos¹²⁶. As “escravas” mais jovens eram aquelas que mais sofriam nas mãos dos seus “donos”, já que além da violência física e o trabalho braçal, eram também vítimas de abusos sexuais. Incrivelmente, após se ajoelhar e rezar, a sinhá começa a insultar a “escrava” que está com os braços amarrados e carrega na barriga um filho do sinhô:

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, arrancando o lenço da cabeça dela, agarrou firme os cabelos e enfiou a faca perto de um dos olhos. Enquanto o sangue espirrava longe, a sinhá dizia que os olhos daquela cor, esverdeados, não combinavam com preto, e fazia a faca rasgar a carne até contornar por completo o olho, quando então enfiou os dedos por dentro do corte, agarrou a bola que formava o olho e puxou deixando um buraco no lugar (GONÇALVES, 2015, p. 106).

Posteriormente, a sinhá coloca na refeição do próprio marido os olhos arrancados de Verenciana. A mulher, agora completamente cega, só consegue sobreviver a partir de sua fé nos orixás¹²⁷ e apoio dos irmãos da senzala que cuidam dela.

A inveja como produtora da objetificação do homem negro

Lourenço é “escravo” na mesma fazenda que Kehinde, e ambos acabam se afeiçoando um pelo outro, o que desperta a ira do sinhô José Carlos, já que o “objeto de desejo” dele é Kehinde. Após açoitar Lourenço, o sinhô leva Kehinde¹²⁸ para o mesmo cômodo. A cena na qual se desenha o estupro duplo, primeiro

¹²⁶ Sabe-se que, tradicionalmente, a primeira relação sexual das mulheres escravizadas era sempre através de um estupro, visto que a primeira vez delas pertencia ao sinhô. Posteriormente, a própria Kehinde também será vítima dessa mesma violência.

¹²⁷“Verenciana era de Ogum, para quem precisavam fazer uma oferenda. Ogum é guerreiro e com certeza ia socorrer sua filha, ajudando na luta contra a morte. A Esméria então mandou chamar o Eufrásio e disse que o Pai Osório precisava de uma garrafa de aguardente e de um charuto para Exu, o mensageiro, aquele que deve ser saudado primeiro, e de uma vasilha de barro e de todos os tipos de frutas que pudessem arrumar, e também de mel. Tudo para Ogum, aquele que tudo vence” (GONÇALVES, 2015, p. 109).

¹²⁸Anteriormente, ela já havia sofrido outras violências sexuais: “em uma das visitas, o sinhô José Carlos me olhou de modo estranho, pedindo que o Cipriano me levasse até ele, quando me fez abrir a boca e olhou meus dentes. Depois, com a ponta da vara que usava para cutucar cavalo, levantou a barra da minha saia e olhou minhas pernas” (GONÇALVES, 2015, p.151). “Quando o sinhô José Carlos estava em casa, eu evitava sair da cozinha, ou pelo menos de perto da Esméria, desde o dia que ele tinha me encontrado tirando o pó dos móveis na sala de jantar e pediu para ver meus peitos. Eu não sabia o que fazer e fiquei quieta, fingindo não ter entendido direito. Ele então repetiu, mandando que eu levantasse a bata porque queria ver os meus peitos, e como não me mexi, ele mesmo a ergueu, usando a ponta da bengala” (GONÇALVES, 2015, p. 152).

Kehinde e, posteriormente, o estupro e a amputação do membro de Lourenço, está no mesmo nível de crueldade que a cena do estupro geracional, da destruição da família de Kehinde. Só que agora as vítimas são ela mesma e Lourenço, e não há a presença da dimensão espiritual, não há os *abikus* dançando em volta, tampouco a visão de Taiwo para confortá-la.

A amputação¹²⁹ do membro de Lourenço não é um fato casual na narrativa, já que, historicamente, os corpos negros sofreram inúmeras objetificações, no que diz respeito ao homem negro, a coisificação ocorre a partir do próprio pênis. Essa hipersexualização contribuiu para a propagação do “mito do estuprador negro¹³⁰”: por meio do processo de esvaziamento da humanidade¹³¹ do outro e sua transformação em uma “outra coisa”, “legitima-se” aquilo que Mbembe intitula de “alterocídio”, ou seja, esse *outro* passa a ser visto como ameaçador (MBEMBE, 2013, p.26).

Havia apenas os olhos de Lourenço, que não choravam o que eu também não conseguia chorar. [...] Eu queria morrer, mas continuava mais viva que nunca, sentindo a dor do corte na boca, o peso do corpo do sinhô José Carlos sobre o meu e os movimentos do membro dentro dele dentro de minha racha, que mais pareciam chibatadas. Eu queria morrer e sair sorrindo, dançando e cantando, como a minha mãe tinha feito. Era assim que eu imaginava os minutos seguintes e, pode ser por isso, por causa desse delírio, que durante muito tempo duvidei do que os meus olhos viram em seguida. Só acreditei de verdade alguns anos depois, quando reencontrei o Lourenço e, de certo modo, como podia, ele confirmou tudo. O Lourenço tinha conseguido chorar e, ao perceber isso, o sinhô José Carlos o chamou de maricas e perguntou se estava chorando porque também queria se deitar com um macho como o que estava se deitando com a noivinha dele. Foi então que tirou o membro ainda duro de dentro de mim, mesmo já tendo se acabado, chegou perto do Lourenço e foi virando o corpo dele até que ele ficasse de costas, em uma posição bastante incômoda por causa do colar de ferro. Passou cuspe no membro e possuiu Lourenço também, sem que ele conseguisse esboçar qualquer reação ou

¹²⁹“Eu olhava aquilo e não conseguia acreditar que estava acontecendo de verdade, que Lourenço, o meu Lourenço, o meu noivo, também tinha as entranhas rasgadas pelo membro de nosso dono, que parecia sentir mais prazer na medida que nos causava dor. O monstro se acabou novamente dentro do Lourenço, uivando e dizendo que aquilo era para terminar com a macheza dele, e que o remédio para rebeldia ainda seria dado, que ele não pensasse que tudo terminava ali. O sinhô José Lourenço então se vestiu e gritou para o Cipriano, perguntando se o castrador de porcos já tinha chegado. O Cipriano respondeu que sim, que já estava tudo preparado. Um velho que eu nunca tinha visto na ilha, que talvez fosse da capital, entrou carregando uma faca com a lâmina muito vermelha, como se estivesse acabado de ser forjada, virou o Lourenço de frente, pediu que dois homens do Cipriano o segurassem e cortou fora o membro dele. Eu olhava e via tudo como num sonho. Se o sentido da visão não era o mais confiável, os que captavam os sons e os cheiros eram, e durante muito tempo a lembrança que tive do Lourenço foi a de um grito abafado e agoniado, seguido de um chiado e o cheiro de carne queimada” (GONÇALVES, 2015, p. 171-72).

¹³⁰ Tratado de forma detalhada por Angela Davis, em *Mulheres raça e classe* (2018).

¹³¹ “O sujeito racista reconhece em si mesmo a humanidade não naquilo que o faz a mesma coisa que os outros, mas naquilo que o distingue deles” (MBEMBE, 2013, p.73).

mesmo gritar de dor, pois tinha a garganta apertada pelo colar (GONÇALVES, 2015, p. 171).

O comportamento colonizador e mutilador do sinhô José Carlos configura toda aniquilação do *outro*. Segundo Fanon, “diante do negro tudo se passa no plano genital” (2008, p. 138). “O preto é fixado no genital” (2008, p. 139). A violência provocada pelo sinhô vai além da ideia de posse, como ocorre com os corpos negros femininos através do estupro, ela visa, além disso, no caso do estupro e mutilação de Lourenço, acabar, em última instância, com a sua *masculinidade*. Penetrá-lo envolve dar cabo a “macheza” de Lourenço, mas cortar fora o seu pênis envolve acabar, de forma definitiva, com o “homem”, para, desse modo, Lourenço passar a ser um ser incompleto. A invasão do território do corpo de Lourenço expõe o processo de colonização, usurpação e, em última instância, aniquilação total da vida. Esse *outro*, agora mutilado, é só um “cheiro de carne queimada”.

A justiça de *Olorun*¹³²: o apodrecimento do membro do sinhô José Carlos

O sinhô José Carlos, protagonista das cenas de horror, é acometido de uma doença que resulta em um de sofrimento exacerbado, o que sugere ao leitor (a) uma espécie de *punição* pelas suas atrocidades cometidas contra Lourenço e Kehinde.

Essa situação de experienciar uma espécie de “justiça” (momentânea) ocorre a partir do momento em que o sinhô fica acamado e afirma que o seu membro foi picado por uma cobra. A picada causa uma intensa enfermidade que leva ao apodrecimento do seu pênis e, conseqüentemente, a sua morte. O fato de ser exclusivamente o pênis o alvo da picada sugere essa espécie de justiça compensativa. Ao exalar o cheiro de podridão, provocado pelo membro que vai se decompondo, fica visível ao mundo a podridão¹³³ do próprio caráter do sinhô José Carlos.

¹³² Olorun, também conhecido como Olodumare, é o Deus supremo, aquele que criou as divindades ou Orixás (*Òrìsà* em *yoruba*). Cf. *Candomblé da Barroquinha*, de Renato Silveira (2006).

¹³³ “Do lado de fora do quarto, onde muitas vezes a Esméria ou a Antônia, ficavam esperando que alguém abrisse para receber panos limpos, pomadas, unguentos ou água quente, dava para sentir o cheiro de carne apodrecendo e ouvir os gemidos do sinhô, que definhava muito depressa, já que não conseguia dormir e comia muito pouco” (GONÇALVES, 2015, p.174).

A casa inteira se transforma em um ambiente repugnante, já que o odor¹³⁴ do apodrecimento invade todo o recinto. A mortificação do corpo induzida pela doença sugere a interferência de algo “maior” no corpo de José Carlos, o que reforça esse caráter transcendente do ocorrido, uma vez que nenhum médico¹³⁵ conseguiu descobrir o que efetivamente estava acontecendo com o sinhô, bem como nenhuma prescrição médica surtia efeito:

Ele estava gritando muito e não deixava que ninguém entrasse no quarto, nem mesmo a sinhá. Depois se soube que, no meio da noite, o membro dele fora picado por uma cobra que tinha se alojado entre as cobertas. Pelo menos era do que se suspeitava, porque, embora não fosse comum encontrar cobras dentro de casa, elas eram abundantes na ilha, e de vez em quando acontecia de uma se esconder em algum canto. A Antônia jurou que não havia nada na cama quando foi verificar se o quarto estava de acordo para que o sinhô se deitasse, que ela tinha até alisado as cobertas sem sentir volume algum (GONÇALVES, 2015, p.174).

O fato de não encontrarem cobra alguma supõe que a causa que acomete o sinhô não seja algo *materia*¹³⁶, já que nem mesmo a sabedoria ancestral de Esméria, que domina as ervas¹³⁷, surtira efeito. Depois de um bom tempo nesse processo de apodrecimento lento, o sinhô José Carlos acaba falecendo.

5.3 (DES) AFETOS: A SOLIDÃO DA MULHER NEGRA E A VIOLÊNCIA RACIAL

¹³⁴ “As velas eram da melhor qualidade, do reino, das que não soltavam muito cheiro, pois esse já ficava a cargo dos incensos colocados na sala de sentinela, principalmente perto do defunto. Mesmo assim não foram de grande eficácia, porque no meio da noite o cheiro começou a constranger os presentes, que amiúde levam ao nariz lenços embebidos em colônias, próprias ou das que a casa manteve a disposição” (GONÇALVES, 2015, p. 181-182).

¹³⁵ “O médico e o boticário não entendiam o que estava acontecendo, pois nada do que faziam surtia efeito, e diziam que aquele era um caso que desafiava todo o conhecimento da ciência e que, talvez, somente no estrangeiro houvesse recursos suficientes para tratar o sinhô José Carlos (GONÇALVES, 2015, p.175).

¹³⁶ Sugerindo a interferência de algo sobrenatural.

¹³⁷ “Eu me lembro de ouvi-la dizendo que o sinhô José Carlos gritava de dor dia e noite, que já tinham feito todos os chás que conheciam, passado todas as pomadas, chamado o boticário e o médico da capital, todos hospedados na casa-grande e confabulando sobre o melhor tratamento a seguir. Mas nada adiantava, e quem tinha visto dizia que ele estava piorando em vez de melhorar. Somente os homens podiam entrar no quarto, porque o sinhô José Carlos não conseguia vestir roupa ou cobrir o membro, nem que fosse com o mais fino lençol. O Sebastião, uma das companhias mais constantes disse que o membro aumentava de tamanho a olhos vistos, chegando a atingir o tamanho e a forma de uma abóbora pequena, avermelhada e cobertas de pontos purulentos” (GONÇALVES, 2015, p.174).

Ao decorrer da narrativa, Kehinde terá alguns relacionamentos afetivos, tanto com homens negros (Lourenço, seu primeiro amor, Francisco¹³⁸ e Piriri), quanto com homens brancos (Alberto e John). No entanto, as relações longas, que chegam a se desenvolver ao ponto de constituir uma família, ocorrerão com os homens brancos. São nessas relações que ficará mais evidente a solidão da própria Kehinde, assim como, as inúmeras situações que ela será submetida à violência racial. A manutenção da violência racial é exercida pelos brancos em suas diversas formas.

Cabe aqui uma análise do conceito. O exercício de pensar a *branquitude* como um constructo ideológico é recente no Brasil, bem como nos EUA, onde somente na década de 1990¹³⁹ passa a ser objeto de estudo. Historicamente, como afirma Mbembe, “o branco é um discurso vazio, uma fantasia que com o passar do tempo ganhou força” (2013, p.84). Por outro lado, o termo *raça*¹⁴⁰ é “reivindicado para destruir fisicamente um determinado grupo” (2013, p. 102).

Uma das teses de grande relevância no cenário brasileiro é *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana* (2012), de Lia Vainer Schucman

Perguntar quem é o branco e como a ideia de raça, bem como o racismo operam na constituição dessa identidade é o propósito deste trabalho. Acredito que, dentro da psicologia social, para além de todas as lutas contra a desigualdade racial em relação ao que diz respeito ao acesso a recursos materiais, uma das contribuições que um branco pode fazer pela e para a luta antirracista é denunciar os privilégios simbólicos e materiais que estão postos nessa identidade (SCHUCMAN, 2012, p.13).

Outra tese de extrema relevância para pensar a manutenção do racismo no cenário brasileiro contemporâneo é a tese de Maria Aparecida da Silva Bento, intitulada *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público* (2002). Destaca-se, especificamente, o conceito

¹³⁸ As constantes violências praticadas pela sinhá serão direcionadas para o relacionamento de Kehinde e Francisco. A fúria e a inveja da sinhá farão com que Kehinde seja colocada na rua e vire uma *escrava de ganho*. Nessa nova função, Kehinde conhecerá o padre Heinz que, junto com Maria Augusta, promoviam importante ajuda aos escravos, oferecendo auxílio quando esses conseguiram escapar das fazendas. Lá Kehinde começa a fazer seus *Englishcookies* e acaba conseguindo comprar a carta de alforria dela e do filho Banjokô (nascido do estupro do sinhô). Francisco acaba não concordando com a mudança de Kehinde e o relacionamento chega ao fim.

¹³⁹ Embora Alberto Guerreiro Ramos seja o primeiro sociólogo brasileiro a tratar de branquitude, em seu ensaio “A patologia social do ‘branco’ brasileiro (1957). No que diz respeito aos EUA, W.E.B Du Bois, em 1935, publica *Black Reconstruction in America*.

¹⁴⁰ A filósofa judia Hannah Arendt, em *As origens do totalitarismo* (1951), vai sinalizar, por exemplo, que na modernidade, quando se trata do continente africano, será utilizado o termo *raça*, a partir da noção de corpo político, substituindo, desse modo o conceito de nação.

desenvolvido pela pesquisadora: “o pacto narcísico da branquitude”. Embora não seja um termo ainda de grande circulação acadêmica, por motivos evidentes, já que, historicamente, há uma resistência imensa da população branca que está na academia em reconhecer a manutenção de privilégios, no entanto, o conceito já é bastante utilizado pelo movimento negro no Brasil, bem como pelo movimento feminista negro:

[...] um pacto entre brancos, aqui chamado de pacto narcísico, que implica na negação, no evitamento do problema com vistas a manutenção de privilégios raciais. O medo da perda desses privilégios, e o da responsabilização pelas desigualdades raciais constituem o substrato psicológico que gera a projeção do branco sobre o negro, carregada de negatividade. O negro é inventado como um “outro” inferior, em contraposição ao branco que se tem e é tido como superior; e esse “outro” é visto como ameaçador. Alianças inter-grupais entre brancos são forjadas e caracterizam-se pela ambigüidade, pela negação de um problema racial, pelo silenciamento, pela interdição de negros em espaço de poder, pelo permanente esforço de exclusão moral, afetiva, econômica, política do negro, no universo social. Neste contexto é que se caracteriza a branquitude como um lugar de privilégio racial, econômico e político, no qual a racialidade, não nomeada como tal, carregada de valores, de experiências, de identificações afetivas, acaba por definir a sociedade. Branquitude como preservação de hierarquias raciais, como pacto entre iguais, encontra um território particularmente fecundo nas Organizações, as quais são essencialmente reprodutoras e conservadoras (BENTO, 2002, p.90).

Reconhecer a *branquitude* como valor ideológico e beneficiário da manutenção do *status quo* – acadêmico-social-epistemológico – resulta no constatação de que nós brancos (as) somos todos beneficiados pela perpetuação do *racismo estrutural*¹⁴¹, o que exige de nós, caso sejamos minimamente dotados de consciência moral, uma profunda mudança de paradigma¹⁴². Na verdade, o que tem ocorrido, cotidianamente, tem sido outro movimento, como, por exemplo, a utilização errônea do termo “lugar de fala¹⁴³” como uma escusa para a falta de

¹⁴¹ Conforme desenvolve Silvio Almeida, em *Racismo Estrutural*: “Assim, detêm o poder os grupos que exercem o domínio sobre a organização política e econômica da sociedade. Entretanto, a manutenção deste poder adquirido depende da capacidade do grupo dominante de institucionalizar seus interesses, impondo a toda a sociedade regras, padrões de conduta e modos de racionalidade que tornam ‘normal’ e ‘natural’ o seu domínio” (ALMEIDA, 2018: 31).

¹⁴² Como afirma Frantz Fanon, “a ontologia é impossível em uma sociedade colonizada [...] A ontologia não permite compreender o negro” (FANON, 2008, p. 103-104).

¹⁴³ Apesar de o termo adquirir visibilidade no Brasil recentemente a partir da obra de Djamila Ribeiro, *O que é lugar de fala?* (2019). O termo, dentro das ciências humanas, vem de uma longa tradição da Análise do Discurso, a partir de autores como: Bourdieu, Foucault, Orland e a própria Judith Bluter. Quanto à tradição do feminismo, assim como mostra a própria filósofa Djamila Ribeiro, destacamos dois dos principais nomes dessa tradição: Audre Lorde e Gayatri Spivak. Aqui tomamos como lugar de fala ao próprio uso feito por Djamila Ribeiro, sendo assim, Lugar de fala/ posição de fala não diz

responsabilização por parte dos brancos (as) diante da manutenção do *racismo estrutural*¹⁴⁴.

Alberto, o companheiro branco: da formação do lar à ruína

Kehinde estabelece um relacionamento afetivo com Alberto, seu primeiro companheiro branco. Eles se mudam para um pequeno sítio em Campo Grande. Lá, pela primeira vez, Kehinde experimenta um novo modelo de vida, já que tem sua casa própria e pode organizá-la de seu jeito. Como disse Alberto: “eu podia montar uma casa onde seria a sinhá” (GONÇALVES, 2015, p.354). Porém, Kehinde não imaginava que nessa experiência com a casa nova e, finalmente, uma família, ela passaria a vivenciar o racismo por parte de seu próprio companheiro:

Mesmo sendo vizinho do mercado, o Alberto disse que não entregaria pessoalmente para que minha farsa de ter uma sinhá não fosse descoberta. Fingi acreditar, mas sabia que no fundo, ele tinha vergonha de assumir que estávamos morando juntos. Afinal, de contas, as pretas serviam para que os brancos satisfizessem os desejos carnis, como a Claudina e a Adeola tinham dito, e raramente eram boas o bastante para chegarem a esposas. Podia até ser que ele não pensasse assim, mas estava claro que não queria enfrentar quem pensava, e para isso foi providencial morar naquele sítio afastado, sem vizinhos especulando a nossa vida ou fazendo comentários maldosos (GONÇALVES, 2015, p. 356).

Kehinde percebe de antemão que a desculpa do companheiro está, na verdade, encobrindo a vergonha que ele sente de assumir seu relacionamento afetivo com uma mulher negra. É através dos conselhos de Claudina e Adeola que a protagonista evidencia que o corpo da mulher negra é um território de exploração sexual, ou seja, uma hiperssexualização¹⁴⁵, fazendo com que o lugar possível

respeito a um sujeito dizendo algo, mas, sim, de condições mínimas para que essas vozes sejam ouvidas: “não estamos falando de indivíduos necessariamente, mas das condições sociais que permitem ou não que esses grupos acessem lugares de cidadania” (RIBEIRO, 2019, p. 61).

¹⁴⁴ Segundo Grada Kilomba, “o racismo é revelado em um nível estrutural, pois pessoas negras e *people of color* estão excluídas da maioria das estruturas sociais e políticas. Estruturas oficiais operam de uma maneira que privilegia manifestadamente seus *sujeitos brancos*, colocando membros de outros grupos racializados em uma desvantagem visível, fora das estruturas dominantes. Isso é chamado de racismo estrutural” (KILOMBA, 2019, p. 77).

¹⁴⁵ É na pensão de dona Balbiana, onde Kehinde irá se hospedar posteriormente, que ela conhecerá o Piriri; é importante a análise desse encontro porque Kehinde descreve o olhar de Piriri como um olhar doce, não de *objetificação*: “às vezes o Piriri também ficava em casa, e comecei a achar que ele me olhava de maneira diferente. Não do jeito que olhava para a Juana, pois todos os homens a desejavam, mas havia uma docilidade no olhar dele que percebi como interesse. Fazia-me bem demais, porque havia muito tempo que eu não me interessava por homem, desde o doutor Jorge” (GONÇALVES, 2015, p. 655).

dessas mulheres, junto com homens brancos, fosse restrito apenas ao âmbito carnal. O fato de mulheres negras não conseguirem “se tornar boas esposas” revela a categoria de “sub-humanidade” destinada às mulheres negras.

A partir da relação inter-racial, Kehinde engravida¹⁴⁶. Com isso, a preocupação com relação ao racismo não está apenas restrita a si mesma, mas também ao próprio filho:

Perguntei se ele tinha vergonha de mim, se teria vergonha do nosso filho, e ele disse que por ele não, mas que eu deveria saber que as pessoas não aceitavam muito bem o tipo de relação que tínhamos. Os brancos gostavam dos pretos apenas para servir e não queriam que tivesse os mesmos direitos, ou regalias, e mesmo um branco pobre seria muito mais considerado que um preto rico. Disse ainda que as coisas eram assim e por muito tempo ainda seriam, e que ele, Alberto, não teria como mudá-las e enfrentar todo mundo. Mas eu sabia de brancos que tinham enfrentado, que assumiram que gostavam de uma preta e viviam com ela, não se importando com o que os outros falavam. Não tive coragem de comentar isso com ele, acho que fiquei com pena, não sei, de que ele se sentisse inferior a esses homens (GONÇALVES, 2015, p. 382).

O fato de Alberto, como homem branco, explicar aquilo que a própria companheira sente diariamente na pele torna-o mais ridículo ainda. Porém, o que chama atenção é o silenciamento de Kehinde diante da “explicação” dele. Seria esse silêncio motivado por uma imensa compaixão para com o companheiro? No entanto, as violências sofridas pela protagonista não serão realizadas apenas pelas mãos brancas. Ela terá o seu corpo violentado pela própria amiga Esméria, quando ela decide, sem o consentimento de Kehinde, por abortar o filho que ela estava esperando filho, cujo pai era o “escravo” Francisco. Apesar de Kehinde afirmar que essa foi a melhor decisão, já que ela estava planejando ter uma boa relação com Alberto, um filho de sua relação passada, neste momento, poderia atrapalhar seus planos, no entanto, isso não minimiza a violência extrema cometida pela sua amiga e confidente, que decide por ela a interrupção da gravidez.

Esméria¹⁴⁷ é uma mulher idosa e dotada de grande conhecimento, e, muitas vezes, é a ela que Kehinde recorre para se aconselhar. É Esméria quem alerta a

¹⁴⁶O nascimento do segundo filho é anunciado pelos sonhos premonitórios que Kehinde tem com frequência: “sonhei com Taiwo segurando uma criança no colo e acordei quase com a certeza de estar pejada” (GONÇALVES, 2015, p. 380). Posteriormente, o sonho é confirmado por Esméria, que não apenas confirma a gravidez, mas também afirma que a gestação já ia para três meses. “Chamei a Esméria e pedi que me examinasse. Ela disse que nem precisava que tinha ficado muito claro o motivo pelo qual vinha me achando estranha nos últimos dias e, colocando a mão sobre a minha barriga, disse que já ia para três meses” (GONÇALVES, 2015, p. 381).

jovem menina da relação dos brancos com os negros, por exemplo, na situação em que a sinhazinha vai passar um período na casa de Kehinde. O mérito de sinhazinha não fazer distinção entre pretos e brancos não é dela, mas sim das mulheres negras que a criaram, da convivência que ela tem com as pretas da casa:

A Esméria já tinha comentado que ela era assim por ter sido criada sem mãe, tendo mais contato com as pretas da casa, as únicas que lhe davam afeto, e que elas foram muito importantes para que a sinhazinha não fizesse diferença entre pretos e brancos, ou entre ricos e pobres (GONÇALVES, 2015, p. 371).

No entanto, Kehinde vê essa visita como pedagógica, a saber, a possibilidade de mostrar à sinhá que ela também é gente:

Acredito que aquela temporada da sinhazinha conosco foi muito importante para que começasse a me ver de um modo diferente, a perceber que eu poderia ser gostada, respeitada e admirada por outros brancos apesar da minha cor (GONÇALVES, 2015, p. 372).

Com o passar do tempo, após o nascimento do filho¹⁴⁸, Kehinde é alertada por Babalaô (um de seus mentores espirituais), que mudanças estavam previstas no caminho de Kehinde: ela será trocada por uma mulher branca. É Adeola quem confirma que “a troca” é algo comum: “ela disse que já tinha visto muitos casos iguais ao meu, e que, provavelmente, o Alberto tinha arrumado uma branca, que poderia mostrar aos amigos” (GONÇALVES, 2015, p. 441).

A desilusão de Kehinde faz com que ela perceba que há uma simetria¹⁴⁹ no comportamento dos homens brancos quando diz respeito a preterirem mulheres negras. Alberto será um dos personagens centrais no que diz respeito à maior das tragédias da vida de Kehinde, isto é, a venda de seu próprio filho como “escravo”. A separação de Kehinde do filho marca a virada na narrativa. Em função da ausência do filho, todo esforço da protagonista será canalizado para reencontrá-lo.

¹⁴⁷Esméria é uma das personagens que representam o poder do conhecimento, já que carrega em seu corpo a marca da ancestralidade africana.

¹⁴⁸ Quando nasce seu segundo filho, Kehinde leva-o até Baba Ogumfidityimi, que descobre que ele é também um *abiku*. Porém, ao contrário do irmão, ele não tinha uma ligação estreita com *orum*, era *abikufeéfé*, *abiku* do vento. Na cerimônia, ele recebeu o nome de Omutune Adeleke, que significa “a criança que voltou”. Omutune era de Xangô, orixá da justiça, e no jogo Ogumfidityimi descobre que o bebê tem a proteção de Orumilá (GONÇALVES, 2015, p. 404).

¹⁴⁹ “No início eu achava que ele fosse diferente, como parecia ser, mas vi que todos os homens brancos são iguais, como a Claudina e Adeola tinham me alertado” (2005, p. 441).

5.4 TRÂNSITOS RELIGIOSOS, RESISTÊNCIA E DESTINO

A diversidade religiosa¹⁵⁰ compõe a vida de Kehinde, desde sua ancestralidade até a sua velhice. Em um trânsito religioso constante, a trajetória da protagonista perpassa desde a tradição *vodúnsi*¹⁵¹, *muçurumins*¹⁵² até a católica¹⁵³. No entanto, Kehinde adquire maior familiaridade com os Orixás.¹⁵⁴ O desenvolvimento de sua r(existência) no Brasil escravocrata é marcado pelo amparo da religiosidade, principalmente através das lideranças religiosas, seja através do babalorixá ou da mãe de santo (como no período na ilha de Itaparica). É o baba

¹⁵⁰ Não é o objetivo desse trabalho uma análise pormenorizada da questão da diversidade religiosa, uma vez que, pela complexidade do tema, mereceria uma tese especificamente para ela.

¹⁵¹ O termo *vodum*, conforme explica Parés (2006), é compreendido como divindades do mundo espiritual, isto é, espíritos ou forças que não são verificadas no mundo empírico, através de nossos sentidos. Essas entidades espirituais são poderosas a ponto de agirem e interferirem diretamente e vida cotidiana dos seres humanos. A tradição originária do contexto africano influencia a formação religiosa afro-brasileira, principalmente a partir da formação do candomblé baiano.

¹⁵² Sobre a influência e o papel dos mulçumanos na Revolta dos Malês, ver Bernardo (2018).

¹⁵³ “No dia em que me mudei para a loja, eu vivia uma situação que acabou me acompanhando pelo resto da vida, mesmo depois de voltar à África: eu não sabia a quem pedir ou agradecer acontecimentos. Se não tivesse saído de África, provavelmente teria sido feita *vodúnsi* pela minha avó, pois respeitava muito os voduns dela. Mas também confiava nos orixás, herança de minha mãe. Porém, cozinhava na casa de um padre e estava morando em uma loja onde quase todos eram muçumirins (GONÇALVES, 2015, p.161).

¹⁵⁴ “A religião dos orixás está ligada a concepção de família. A família originária de um mesmo antepassado, que engloba vivos e mortos. O orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado que, em vida estabeleceu vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e sua utilização do poder, à sé, do ancestral-orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão provocada” (VERGER, 2002, p18).

Arzori em seu trabalho de dissertação “Ecos da África Ocidental: o que a mitologia dos Orixás nos diz sobre as mulheres africanas do século XIX”, analisa detalhadamente a mitologia dos Orixás: “Os orixás que também são chamados de santos podem ser deuses masculinos e femininos. Os orixás mais conhecidos no Brasil são dezesseis. As deusas orixás são seis: Nanã, Euá, Obá, Oxum, Iansã (ou Oiá) e Iemanjá. Os masculinos são cerca de dez: Exu, 19 Os membros de uma mesma casa de candomblé são chamados de irmãos-de-santo e constituem a família-de-santo. Há mães, pais, filhos, tias, etc. Oxalá (dividido em Oxalufã, também chamado de “Oxalá velho” e Oxaguiã, também chamado de “Oxalá novo”), Xangô, Oxóssi, Ogum, Oxumaré, Omulu, Logum-Edê, Ossaim e Orumilá. Alguns orixás são mais frequentes que outros. É comum um terreiro ter diversos deles (mas não um de cada um), três Iansãs, cinco Oxuns, quatro Oxalás, por exemplo. Mas há alguns deuses que são mais incomuns. É o caso de três das seis orixás femininas: Obá, Nanã e Euá. Isso despertou nossa curiosidade. A explicação do “povo de santo” é que estes deuses estão “deixando a terra” já que os seres humanos se tornam mais e mais corruptos. Cada orixá possui cores próprias com que tem de ser vestido. Comidas particulares que lhes são ofertadas para agradá-lo. Cantigas individuais que são executadas para homenageá-los. Quando incorporado pelo orixá, o filho-de-santo se torna o próprio deus e tem, por isso, que ser respeitado e trajado como tal. São vestidos com muita beleza, laços, búzios e palha. Alguns orixás trazem nas mãos objetos como espadas, espelhos, cetros, etc. Olorum ou Olodumare é o deus supremo. Ele não incorpora nos humanos e é inacessível a eles. Os orixás são nossos “veículos” de comunicação com ele” (ARZOZI, 2016, p. 26).

Ogumfiditimi quem revela¹⁵⁵ o *orí* (orixá de cabeça) e o *odu* (orixá de nascimento) de Kehinde, além de ser ele que a orienta sobre as decisões da vida e os cuidados¹⁵⁶ com o filho Banjokô, que é um *abiku*.

A revelação do Orixá como arquétipo regulador¹⁵⁷ da personalidade, do caminho e das adversidades que compõe a vida “do filho (a)”, é um momento importante para os seguidores de religiões de matriz africana. Essa constatação permite ao indivíduo se aproximar intimamente de sua fé, sabendo exatamente para quem recorrer em momentos de apuros ou agradecer em momentos de prosperidade.

Regida por Oxum e Ogum, Kehinde tem a marca da ternura, do ouro, mas também da luta e da guerra. Nessa ambiguidade que a compõe, o movimento da água doce de Oxum faz com que sua vida esteja sempre em movimento constante. A simbologia da cachoeira representa bem esse movimento, assim como o sofrimento por ter o filho arrancado de si.

Oxum é mãe, é poderosa e amorosa ao mesmo tempo. De Ogum, Kehinde herdou as demandas que se apresentam em sua vida, isso a colocará em luta constante, já que filho (a) de Ogum nasceu para guerrear. A mitologia dos orixás possui o aspecto moralizador por trás das narrativas, a saber, há sempre uma lição/ensinamento presentes nelas. No entanto, é preciso ressaltar que no que diz

¹⁵⁵ “O meu *odu* de *orí* é regido por Oxum e Ogum, e diz respeito a um filho de Orixá chamado Dinheiro, que se julgava tão poderoso a ponto de dominar até mesmo a Morte, mas não sabia onde ela morava. Orientado por seu babalaô, Dinheiro fez uma oferenda para ser bem-sucedido no seu intento e começou a pensar em uma maneira de prender a Morte, como apregoava ser capaz de fazer. Resolveu se deitar em uma encruzilhada e ver o que acontecia, até que passou um homem e comentou que ele estava posicionado com a cabeça voltada para a casa da Morte e os pés para a banda da Moléstia. Tomando o caminho apontado pela cabeça, Dinheiro conseguiu chegar à casa da Morte e, para chamar a atenção, começou a bater os tambores fúnebres que ele usava quando ia acabar com alguém. Quando a Morte correu apressada para ver o que estava acontecendo, Dinheiro a aprisionou em uma rede e a levou direto para seu pai, Orixalá, que perguntou o que significava aquilo. Ele respondeu que aquilo era a própria Morte, que ele tinha prometido dominar. Indignado, Orixá lá mandou que dinheiro fosse embora com a Morte e com tudo de bom e de ruim que havia no mundo, porque cada um é o causador do que lhe acontece de bom e de ruim, e que deveria aprender a separá-lo para poder possuir tudo e conquistar o universo inteiro” (GONÇALVES, 2015, p. 269-270).

¹⁵⁷ Conforme afirma Prandi, em *Segredos Guardados*: “As noções de certo e errado, as pautas de direitos e deveres, as interdições, assim como as regras de lealdade e reciprocidade, são moldadas na relação entre o seguidor e seu orixá, entre o filho humano e o pai divino. Esta relação está acima de qualquer outra coisa, e acredita-se que a personalidade do filho reflete a personalidade do orixá que é seu pai ou mãe no plano mítico, o que lhe atribui por herança uma gama de comportamentos e atitudes aceitos e justificados pelos mitos dos orixás e que podem contrastar muito com os modelos de conduta cristãos” (PRANDI, 2005, p. 148).

respeito à mitologia africana, esses ensinamentos não são pautados na fixidez conceitual do Bem e do Mal como metafísicos, imutáveis, logo, não devem ser compreendidos dentro da lógica binária ocidental/colonialista. Conforme explica o filósofo africano Kwasi Wiredu, em “As religiões africanas desde um ponto de vista filosófico”:

[...] Os "deuses", ao contrário das variedades gregas antigas, não têm uma posição moral uniforme: alguns são bons, alguns maus, outros indefinidos; em função do que é aparente que o devoto se reserve o direito de revisão periódica de suas credenciais morais. Segue-se, por sua vez, que os desejos dos "deuses" – até mesmo os da elite moral entre eles – não definem a bondade moral, não obstante o fato de que as reações de alguns deles podem ter uma influência controladora sobre a conduta (WIREDU, 2010, p. 7)

O caráter de direcionamento moral parte do devoto (a), exemplo disso é quando Kehinde refere-se à narrativa do Orixá chamado dinheiro como uma história que serviu de modelo para que ela mesma pudesse se ver como agente moral, isto é, alguém capaz de ter responsabilidade diante de suas ações. “Essa história foi um guia, algo que sempre me fez lembrar que eu deveria assumir as consequências de todos os atos cometidos pelo meu lado bom ou pelo meu lado mal” (GONÇALVES, 2015, p.270).

O ensinamento africano que serve de guia para Kehinde, estabelece que o bem e mal não são entidades alheias aos indivíduos, que perecem no mundo, mas sim estão dentro de cada um, o que faz com que a liberdade de escolha e, conseqüentemente, o que resulta delas, seja responsabilidade, exclusivamente humana. A partir da ideia de liberdade de escolha diante das ações, o papel dos orixás pode ser visto no sentido de auxiliar diretamente a vida dos indivíduos, deste modo, as suas influências são constatadas a partir do direcionamento à vida dos filhos (as) para suas melhores escolhas. Como no exemplo do sucesso de Kehinde como produtora de *cookies*.

Acredito que o Baba Ogumfiditymi fez imediatamente o trabalho para abrir meus caminhos, porque assim que terminei de atender os fregueses do Terreiro de Jesus, resolvi ir até o mercado de importados ver se o dono já tinha uma reposta. Foi ele mesmo quem me atendeu, parabenizando a minha sinhá por que os *cookies* eram muito bons e tinham sido aprovados até pela esposa dele, bastante exigente (GONÇALVES, 2015, p. 274- 275).

A abertura de caminho é uma espécie de trabalho ou oferenda realizado nas religiões de matriz africana que tem como finalidade auxiliar o indivíduo a ter oportunidades e prosperar na vida, em todos os âmbitos, seja ele profissional afetivo e financeiro.

O exercício da (s) religiosidade (s) africana (s) no período escravocrata configura uma forma resistência da vida negra. Através da elaboração de *trabalhos e mandingas*, as mulheres negras conseguiam, de forma mínima, exercer um papel de poder diante da vida, embora historicamente o olhar colonizador/cristão e racista não tenha medido esforços para demonização desses rituais religiosos, bem como o projeto político de apagamento da ancestralidade.

Os terreiros e quilombos são espaços de preservação da ancestralidade, comunhão e fortalecimento das identidades negras, sendo, deste modo, de extrema importância para articulação de ações abolicionistas nesse período, embora, infelizmente, ainda permaneça como uma temática menor na historiografia tradicional do país. A articulação das religiões de matriz africana no Brasil e a atuação das mulheres negras no período escravagista, reforçam a premissa de que, mesmo diante de um contexto social e político completamente desfavorável para a mobilização política feminina, os espaços religiosos conduzidos pela comunidade negra conseguiram, historicamente, abrir uma rasura na estrutura do poder, configurando, desse modo, um espaço de *resistência*.

Kehinde terá uma imersão profunda na religião quando vai para a ilha de Itaparica. No momento de sua iniciação, ela terá o contexto propício de isolamento e, conseqüentemente, a solidão fará com Kehinde se volte para seu mundo interior, em que o exercício da rememoração será essencialmente doloroso, visto que, será o momento de revirar lembranças constituídas desde sua infância, especialmente os traumas: o estupro e assassinato dos familiares, a travessia forçada da diáspora, o estupro sofrido e a mutilação de Lourenço.

[...] O que me acompanhava era uma enorme sensação de derrota e cansaço, pois aquela fuga não era justa, nada era justo, principalmente os brancos irem até África nos separar de nossas famílias para depois não nos quererem mais, desejando nos ver longe, de volta a um lugar do qual nem nos lembrávamos direito. Livres, nós já não servíamos para mais nada, a não ser, no entender deles, atrapalhar os negócios ou tirar o sustento dos legítimos brasileiros, fossem eles pretos ou brancos, mas quase sempre preguiçosos, que viam o trabalho como digno apenas de escravos (GONÇALVES, 2015, p. 570).

A marca da injustiça diante da conjuntura do mundo deriva de algo que Kehinde não pode se livrar: a sua própria carne. É pela sua origem que ela é arrancada de África, tem o apagamento inaugural¹⁵⁸ de sua nacionalidade, onde, posteriormente, após a “abolição, depois de não servir mais de objeto de trabalho, querem que retorne à nação que se quer teve a possibilidade de conhecer na infância. Deste modo, a situação de uma ex-escravizada é também uma situação de um “não lugar”, já que não possui de forma viva a memória de sua nação, por outro lado, tampouco pode reconhecer-se como brasileira, uma vez que perdeu sua “serventia”.

Nesse “não lugar”, nesse lugar de estrangeira, a protagonista precisa esculpir a duras penas sua própria *identidade* através das memórias amargas e da impossibilidade de vislumbrar um futuro possível.

A ilha me remeteu às recordações mais amargas, ao fantasma do sinhô José Carlos, às lembranças nada agradáveis da sinhá Ana Felipa, à tragédia do Lourenço, à surra no mestre Anselmo, o baleeiro. Foi ruim saber que a fazenda ainda estava lá, ativa, mesmo nas mãos de outro dono. Foi ruim perceber que, mesmo depois de tanto tempo, algumas lembranças ainda estavam vivas em mim, dando chibatadas de dentro para fora (GONÇALVES, 2015, p. 570).

Na ilha de Itaparica, a ajuda que Kehinde recebe vem novamente das mãos femininas e cheias de fé. Ela vai à busca de Mãe Assunta, antiga conhecida de sua avó. No entanto, quem recebe Kehinde é outra mulher, mãezinha, filha de Mãe Assunta e atual mãe de santo responsável pela terreira, já que a matriarca se encontra debilitada pela idade. Na companhia de mãezinha, Kehinde mergulhará nos ensinamentos sobre os orixás, a mitologia dos *egungus*¹⁵⁹, ao culto *gelédés*¹⁶⁰, a *irmandade da boa morte*¹⁶¹.

¹⁵⁸ “[...] os brancos agiam como donos de tudo, inclusive da única crença verdadeira. Batizar os pretos com nomes de brancos e obrigá-los a renegar a fé que tinham em África antes mesmo de pisarem na nova terra era um modo de mostrar isso” (GONÇALVES, 2015, p. 290).

¹⁵⁹ No Brasil, Egum é o nome dado ao espírito de uma pessoa já falecida. O culto à Egungun é praticado na Ilha de Itaparica. Na perspectiva yorubá, os devotos acreditam que os ancestrais masculinos, venerados nesse ritual, possuem o poder de interferir diretamente na vida das pessoas. (EGUNGUN, 2017).

¹⁶⁰ “O culto *gelédés* é uma importante sociedade secreta liderada também exclusivamente por mulheres. Na tradição yorubá, a máscara utilizada por elas configura toda roupa, cobrindo assim todo corpo” (ARINKULÍ, 2010).

¹⁶¹ A confraria de mulheres “Irmandade da Boa morte” resiste há mais de duzentos anos, é a confraria que reúne o poder feminino negro no Brasil, baseada numa hierarquia organizada, as participantes deveriam ser negras e terem mais de cinquenta anos e passar por um processo de iniciação de três anos para serem aceitas. A procissão dura três dias. Há a presença do sincretismo religioso, já que

Kehinde muda-se para o espaço “Roça de Baixo” para se preparar para a iniciação com os *voduns*, para que isso seja possível, ela precisa abrir mão do convívio com o filho¹⁶².

Acho que ainda posso falar um pouco de como era a iniciação, na qual tive que aprender tudo sobre os *voduns*, como eles se manifestam, do que gostam ou não gostam, suas preferências em comidas, bebidas, devoções, cânticos, cultos, e sua descendência e ascendência. Estudávamos bastante e passávamos longos períodos isoladas, quando não tínhamos nenhum contato com quem quer que fosse, mas também aproveitei os períodos de reclusão para conhecer um pouco da vila (GONÇALVES, 2015, p.612).

Para amenizar a saudade¹⁶³ o recurso usado por Kehinde é a dimensão onírica¹⁶⁴. Os sonhos serão uma forma de portal de conexão não apenas com o filho, mas também com o sagrado, já que é uma forma de conexão com os antepassados, que alertam sobre algum perigo ou simplesmente a aconselham.

Ela também consegue adentrar nos sonhos do filho. O recurso imagético por inúmeras vezes fez com ela suportasse a crueldade de sua própria realidade, seja para imaginar um presente diferente, seja na retrospectiva do passado e na possibilidade de existir outros caminhos para sua própria vida. No entanto, aqui a imaginação não tem a capacidade de projetar um futuro mais ameno, animador e feliz, visto que, ao decorrer de sua existência, ocorre sempre a revelação de seu destino, previsto pela espiritualidade, porém, não como uma espécie de fatalismo, mas como possibilidade de tornar menos doloroso¹⁶⁵ o sofrimento atual.

cultuam Maria (a sua ressurreição) e Nanã, orixá da morte, ligada ao culto da terra e do barro (MOURA, 2009).

¹⁶² “[...] tive que desistir da ideia de alugar uma casa e levar vocês para morarem comigo [...]” (GONÇALVES, 2015, p. 612).

¹⁶³ “Eu gostaria de ter mais coisas para contar sobre você, mas daquela época sei apenas o que me diziam, e não sei de verdade como era o seu dia, o que gostava de fazer ou de comer, por exemplo. Sei também que seu pai mantinha o hábito de contar histórias antes de você dormir, como eu sempre tinha feito. E continuava fazendo, porque mesmo de longe, antes de dormir eu me imaginava ao seu lado, contando como tinha sido o meu dia, querendo saber do seu. Foi a maneira que encontrei de amenizar a saudade, e é possível até que eu tenha conseguido entrar nos seus sonhos, como muitas vezes pedi” (GONÇALVES, 2015, p. 613).

¹⁶⁴ “ Durante quase dois meses, todas as noites sonhei com a minha avó, a minha mãe, a Taiwo, o Kokumo, a Titilayo, A Aina, a Nilaja, a Nourbesse, o Ayodele e até com o homem que tinha nos presenteado com *orikis* no dia em que nos mudamos para a casa de cômodos. Foi uma decisão tomada de repente, sem pensar muito, daquelas que mesmo anos depois a gente fica tentando entender, encontrar um motivo, uma justificativa, e simplesmente não consegue” (GONÇALVES, 2015, p.728).

¹⁶⁵“O meu ritual de iniciação foi um dos momentos mais felizes que já vivi, quanto finalmente pude receber meu vodum, que me disse coisas lindas por intermédio das *hunjaís* da roça. À noite, sonhei com a minha avó e minha mãe” (GONÇALVES,2015, p. 629).

É na travessia, durante a longa viagem para Uidá que Kehinde conhece seu último companheiro John, um inglês. O fato de Kehinde não se lembrar de como era África¹⁶⁶ajudou para que ela não criasse expectativas. Com o seu peito vazio e com um profundo sentimento de desesperança, já que não havia motivos que a fizesse permanecer no Brasil. Como afirma a protagonista “disse que não tinha mais ninguém por quem ficar, já que estava deixando no Brasil um filho morto e outro desaparecido, e voltava para África porque tinha perdido as esperanças de encontrá-lo” (GONÇALVES, 2015, p.733).

A decepção com o lugar acontece já na chegada: “Mesmo não tendo grandes expectativas, fiquei decepcionada com a primeira impressão que tive de Uidá. (2015, p. 742). Contudo, Kehinde é muito bem acolhida¹⁶⁷ em Uidá, na casa da Nourbesse, nora de Titilayo.

Alguns eventos se repetem na narrativa de vida de Kehinde, ilustrando através deles a noção cíclica do tempo. Um desses eventos é a vivência da solidão, mesmo constituindo uma família com John e tendo filhos *ibêjis* (gêmeos), a casa se manterá vazia, já que John e os filhos ficavam cada vez mais na fazenda. Kehinde, cada vez mais sozinha, acaba se dedicando ao empreendimento das casas.

Conforme os *ibêjis* cresciam e queriam ficar mais tempo na fazenda com o John, comecei a viajar mais e mais, visitando as obras. Não que precisasse, pois, os nossos homens eram muito bons e não havia nada que eu pudesse fazer ou que eu pudesse ajudar. Mas além de achar muito divertido acompanhar o Van-Van, eu também não ficava sozinha naquela casa de que gostava tanto, mas que era muito grande sem a família (GONÇALVES, 2015, p. 870).

Além da solidão, Kehinde acaba sendo traída pelo companheiro. Um dia, um bebê é entregue na porta de Kehinde e, por aconselhamento de John, ficam com

¹⁶⁶ “[...] fiquei imaginando se a África era realmente um bom lugar ou se apenas as minhas lembranças eram boas. Foram tais pensamentos que me levaram aos sonhos, que, por sua vez, me levaram de volta à África” (GONÇALVES, 2015, p. 727).

¹⁶⁷ “A casa da Nourbesse estava cheia de presentes para mim, levados por pessoas que eu não conhecia e com as quais tinha me negado a conversar. As três mulheres da casa estavam no quintal, sinal de que ninguém tinha ido para o mercado naquele dia, provavelmente esperando pelas minhas narrativas. Assim que me viram, correram ao meu encontro e tentaram me contar de quem era cada um dos presentes, mas não consegui gravar o nome de quase ninguém. Foi o jeito de aquele povo dizer que eu era bem-vinda, e foi bom saber disso. Depois a Nourbesse me levou até o fundo do quintal, onde tinham construído um pequeno cômodo para guardar provisões e coisas que não usavam constantemente. Entre os guardados também estavam alguns objetos e móveis que tínhamos deixado na casa de cômodos antes da ida para o Brasil. Eu me emocionei muito ao ver a mesa, as cadeiras, os tapetes, a Nanã e o Xangô da minha avó, ainda embrulhados no pano que ela usava para montar o altar” (GONÇALVES, 2015, p. 746-747).

ele. Posteriormente, será revelado que o bebê é filho de John. Novamente, há repetição de eventos, já que Kehinde já havia sido traída em seu relacionamento anterior, porém, aqui, não há indícios se a mulher era branca, como anteriormente. Constantemente Kehinde é persuadida de suas decisões, principalmente a partir da imposição dos homens brancos. O exercício de sua autonomia, o seu poder de escolha serão possibilidades que estarão disponíveis a ela somente na velhice, período que não terá nenhum companheiro.

Se na relação anterior, Kehinde é abandonada pelo companheiro. Nessa ocasião, o que separará ela do companheiro John, não será a traição, mas a morte dele. John adoecerá na fazenda, após ter seu pé esmagado por uma vaca. Como não havia médicos na região, John aceitou o recurso espiritual, embora não acreditasse nas religiões africanas. É o *bokonon*¹⁶⁸ Prudêncio que presta auxílio a John, apesar das feridas secarem e aparentemente John melhorar, posteriormente, ele acabará febril e Prudêncio afirma que a decisão de sua vida pertence somente a *Orun*¹⁶⁹ (ao plano espiritual). Novamente, na narrativa, quem possui sabedoria e alerta para o que está acontecendo é uma negra anciã e sábia: Conceição, que chama atenção de Kehinde afirmando que aquilo é um *feitiço*, informação confirmada pelo Prudêncio.

Aqui, outra vez, há feitiçaria direcionada para um homem como no caso do sinhô com seu pênis apodrecido. John também sofre em cima de uma cama e chega a precisar amputar o pé. No dia do falecimento de John, Kehinde sonha com a avó que revela, em sonho¹⁷⁰, o que havia acontecido, reforçando novamente a espiritualidade como uma via para descobrir a *verdade*. Essa verdade que não é acessível nem de forma empírica nem de forma racional:

¹⁶⁸ Sacerdote iniciado no culto de *Vodun Fa* (ASANTE, 2009, p.133).

¹⁶⁹ Em 2015, foi lançado o curta *Orun Àiyé: A criação do mundo*, dirigido por Jamile Coelho e Cintia Moreira. O curta apresenta a criação do mundo a partir do Candomblé.

¹⁷⁰ Em muitos momentos da narrativa, é a partir dos sonhos com a avó que Kehinde descobrirá situações até então inacessíveis no plano empírico. Segundo Ajibola Badiru, “A análise dos sonhos é uma categoria descritiva ou explicativa, uma vez que faz parte do seu objetivo descrever ou explicar “como” e “porque” as pessoas agem de determinada forma ou, tomam uma postura diferente e até uma nova personalidade espiritual. Com isso, a análise dos sonhos permite soluções de problemas complexos e capacidade de manipular infinitamente, a complexidade da situação” (BADIRU, 1989 p.9).

Segundo Sirlei Gomes (minha mentora espiritual na Umbanda há dezoito anos), “para a tradição das religiões africanas, essa forma de comunicação através dos sonhos chama-se “clarividência”; a mediunidade de Kehinde é trabalhada a partir desses sonhos que apontam para a presença da avó de Kehinde por toda narrativa, como sua mentora.

Ele se deitava com mulheres da fazenda, muitas, inclusive as mulheres dos empregados, com as quais teve alguns filhos ilegítimos. Uma delas se apaixonou e queria que ele me largasse para ficarem juntos, mas ele recusou. A mulher foi embora da fazenda e, estando pejada, depois do nascimento da criança, seguiu até Uidá para deixá-la na minha porta, para eu cuidar. Depois fez um feitiço para que John morresse de morte doida. Ela conseguiu as duas coisas, pois quando o John morreu eu já tinha me afeiçoado bastante ao Antônio, a quem tratava como se fosse meu filho. Meu consolo, e uma vingança contra o John, foi que ele, que gostava tanto de crianças, nunca se importou muito com o menino, nunca soube ser cria dele. Hoje sei que, embora por caminhos tortos, por meio de outras mãos, a morte de John fez parte de todos aqueles acontecimentos que já estavam marcados no meu destino, pois se ele não tivesse morrido, nós provavelmente não teríamos nos mudado para Lagos, e se nós não tivéssemos nos mudado para Lagos, tudo teria sido muito diferente (GONÇALVES, 2015, p. 885).

É perceptível que, de nenhuma maneira, Kehinde se refere à mulher de forma negativa, mas apenas descreve o modo como o feitiço funcionou. A vingança e o consolo são direcionados especificamente a John, que morre sem saber que o filho deixado em frente à casa era seu.

A resignação de Kehinde diante do destino começa a surgir na narrativa com maior ênfase nos últimos capítulos. Contudo, a inconformidade de não encontrar o próprio filho fica de fora dessa resignação. Nos outros âmbitos da vida, a aceitação do destino é o exercício constante para que haja uma tessitura relacional e racional nos episódios trágicos da vida de Kehinde, gerando no leitor uma grande expectativa com relação ao desfecho final do romance.

Entretanto, Ana Maria Gonçalves consagra a quebra dolorosa dessa expectativa. O encadeamento de acontecimentos que já estavam “marcados” no destino de Kehinde enfatiza o papel e o poder do *sagrado* na vida cotidiana, mas, mais do que isso, revela que nem a força descomunal da fé muda o que já estava previsto pelo destino. Conforme afirma Prandi, sobre a concepção de tempo na tradição *iorubá*:

Para os iorubás o tempo é cíclico, tudo o que acontece é repetição, nada é novidade. Aquilo que nos acontece hoje e que está prestes a acontecer no futuro imediato já foi experimentado antes por outro ser humano, por um antepassado, pelos próprios orixás. O oráculo iorubano, praticado pelos babalaôs, que são os sacerdotes de Ifá ou Orunmilá, o deus da adivinhação, baseia-se no conhecimento de um grande repertório de mitos que falam de toda sorte de fatos acontecidos no passado remoto e que voltam a acontecer, envolvendo personagens do presente. É sempre o passado que lança luz sobre o presente e o futuro imediato (PRANDI, 2001, p.6)

A partir do contato de Kehinde com *bokonon*, ela passa a cultuar os *voduns*, e faz um quarto exclusivo para eles em sua nova casa. Nesse contexto, um aspecto que vale mencionar é que sua fé não foi algo compartilhado com seus companheiros. Aliás, por nenhum deles. Como afirma Kehinde: “ aproveitei uma viagem do John para acompanhar os cultos *egunguns*, pois tinha um pouco de vergonha de que ele soubesse que eu me envolvia nessas coisas” [...] (GONÇALVES,2015, p. 818).

O trânsito religioso a manterá próxima também do cristianismo, como acontecia no Brasil, a exemplo disso, é sua relação com o padre José Maria e a sua expressão de “fé dividida”, o que resultará numa diversidade de rituais religiosos que atravessam toda a sua existência. Contudo, em dados momentos, ela reproduz os conceitos colonialistas utilizados pelo padre José Joaquim, como “almas pagãs”:

[...] O José Joaquim disse que ele passava dias e noites rezando, jejuando e se flagelando, pedindo salvação para nossas almas pagãs. Deve ser mesmo difícil para um padre de fé verdadeira ver tantos cristãos de fé dividida, entre os quais eu me incluo. Por exemplo, depois da festa de aniversário, a que o padre compareceu e fez belas orações para as *ibêjis*, tratei algumas cerimônias com a *ÍyáKumani*, que ficou de sacrificar dois carneiros para Xangô e me apresentar a um sacerdote *egungun*, que deveria fazer cultos para os meus mortos. Eu queria fazer aquilo desde o retorno à África, pois estava devendo uma homenagem a eles, principalmente à minha mãe e ao *Kokumo*. Mas também queria aproveitar para lembrar a minha avó, apesar dela ser *vodunsi*, a minha mãe, a *Taiwo* e o *Banjokô*, e resolvi incluir a *Esméria*, o *Sebastião* e a *Claudina* (GONÇALVES, 2015, p.818).

Kehinde permanecendo em Uidá e distante da família, terá uma imersão¹⁷¹ mais profunda nas religiosidades africanas. Desse contato com o pluralismo religioso nascerá uma esperança perpetuada do possível encontro com seu filho.

¹⁷¹ “A busca por você continuava sem notícias, mas ainda com alguma esperança, principalmente quando eu conversava com *ÍyáKumani* e ela afirmava que o *Ifã* não erra, e que ele tinha dito que você seria encontrado e que isso não demoraria a acontecer. O *bokonon* Prudêncio dizia a mesma coisa, e que eu deveria pedir a ajuda dos *voduns*, que nunca deixei de honrar no quarto destinado a eles. O padre Pedro da Anunciação tinha dito que eu devia ter fé em Deus, mas o Prudêncio não concordava, pois, segundo ele, Deus é grande demais para se importar com as pequenas coisas dos homens. Ele não falava isso diminuindo a importância de Deus, mas me mostrando que Ele se ocupa apenas com coisas que beneficiam a todos, e não só uma pessoa ou uma família. Tudo o que é do dia-a-dia, como ter o que comer, onde morar e saúde, por exemplo, deve ser pedido a Deus, ou ao Ser Supremo. O *Abimbola* e a *ÍyáKumani* achavam a mesma coisa, mas em relação aos *orixás*, e por via das dúvidas eu saudava os santos, *voduns* e *orixás*, e se conhecesse algum angola naquela época, também saudaria os *nkices*. E também *Alá*, com quem voltei a ter contato depois de uma viagem a Porto Novo” (GONÇALVES,2015, p. 871).

Renúncia, catolicismo

A resignação diante do destino começa a surgir na narrativa com maior ênfase nos últimos capítulos, no entanto, a inconformidade de não encontrar o próprio filho ficará de fora dessa resignação. Nos outros âmbitos da vida, a aceitação do destino é o exercício constante para que haja uma tessitura relacional e racional nos episódios trágicos da vida de Kehinde. O encadeamento de acontecimentos que já estavam “marcados” em seu destino enfatiza o papel e o poder do *sagrado* na vida cotidiana, mas, mais do que isso, revela-nos que nem a força descomunal da fé muda o que já estava previsto em seu destino. No entanto, residindo em Lagos¹⁷², Kehinde parece ter encontrando certo grau de felicidade, agora compreendida como tranquilidade da alma, talvez pela maturidade, talvez por estar renunciando aos prazeres da vida.

Fui feliz em Lagos. De um jeito diferente do que eu imaginava, mas de uma felicidade simples e sincera. Eu me penitenciava um pouco por não sentir tanta falta do John, e acredito que até por isso, para poder dizer que eu respeitava minha condição de viúva, nunca mais tive homem. O padre Clement dizia que se privar das vontades era uma grande virtude, e eu queria ser uma mulher virtuosa, apesar de ainda ter sido bastante cortejada, como nunca achei que uma mulher da minha idade poderia ser. Por homens comuns, por ricos comerciantes, por navegadores aventureiros, por homens do governo inglês, francês e português, e até mesmo por alguns príncipes e um rei. É claro que isso me envaidecia, mas sempre soube que estavam interessados no meu dinheiro e no prestígio que eu tinha conquistado em África e no Brasil, onde muitos sabiam de mim (GONÇALVES, 2015, p. 887).

De um lado, a culpa por não sentir falta de John, por outro, a privação dos próprios desejos, através de um ascetismo cristão revestido de virtude. Quando Kehinde afirma que “queria ser uma mulher virtuosa” (2015, p.887) percebe-se que o valor da virtude está na ação e não nela mesma. Ser uma mulher virtuosa é negar seus próprios desejos. Por outro lado, no auge de seus cinquenta e três anos, ela é

¹⁷² A ida para Lagos é bastante simbólica, já que é uma ilha fundada pelo povo *yourubá* e reflete o isolamento da velhice.

“ Já te disse que Lagos é uma ilha? Acho que não, e nem que da nossa região dava para se chegar a muitas cidades sem sair da água e sem ser pelo mar. Os lugares tão estreitos que era possível esticar os braços e tocar as margens com as mãos. Desde a mudança e até poucos dias atrás, eu nunca tinha saído de Lagos, mas andava muito pelas redondezas. Pegava uma canoa qualquer e dizia para o homem ir sem destino certo, devagar, e gostava mais do caminho para Ibadã, que recortava o céu com muitas colinas suaves e redondas. Gostava também de caminhar às margens da ilha, sozinha e pensando na vida, ora olhando para o continente, ora para o mar aberto, que poderia me levar de volta ao Brasil. Aliás, acho que já posso dizer “trazer de volta ao Brasil”, pois provavelmente já estamos em águas brasileiras” (GONÇALVES, 2015, p. 892).

esperta suficiente para perceber que o interesse de tantos homens é pelos seus bens e não, de fato, nela mesma.

Em Lagos, os missionários negros causam estranhamento a Kehinde, já que ela não estava acostumada a ver homens negros ocupando esses espaços. Intrigada, procura questionar o padre Clement para saber por que o mesmo não acontecia entre os católicos¹⁷³. O espanto de Kehinde ao saber que, mesmo em seu território natal onde a população é majoritariamente negra, o racismo configura-se como onipresente, nem o fato de os brancos serem em menor quantidade, livra a comunidade africana da violência do questionamento acerca de sua humanidade.

A violência de colocar em xeque a humanidade do *outro* fez parte do processo de colonização. Kehinde expressa toda sua consciência quando afirma que “defeituosos deveriam ser os brancos em África” (2015, p. 893) sua consciência é elevada a um patamar político e filosófico quando ela afirma ser ainda mais gente, embora não profira esse pensamento. O silenciamento é mais um efeito produzido pelo colonialismo que, apesar do passar dos séculos, ainda afeta diretamente às mulheres de modo geral e, ainda mais, as mulheres negras.

O que pensei naquela hora, mas não disse, foi que me sentia muito mais gente, muito mais perfeita e vencedora que o padre. Não tenho defeito algum e, talvez, para mim, ser preta foi e é uma grande qualidade, pois se fosse branca não teria me esforçado tanto para provar do que sou capaz, a vida não teria exigido tanto esforço e recompensado com tanto êxito. Eu me sinto muito mais orgulhosa de ter nascido Kehinde do que sentiria se tivesse nascido padre Clement, um bom homem, com certeza, mas que se submetia à necessidade de agradar aos brasileiros ricos de Lagos, Porto Novo e Uidá para se estabelecer com segurança e conforto nessas cidades. No início, ele só se aproximou de mim porque ficou sabendo que eu tinha influência e dinheiro, e depois porque percebeu que na minha casa sempre se comia, se bebia e fumava o que havia de melhor. Comidas do Brasil, vinhos da França, da Itália e de Portugal, cervejas da Inglaterra, charutos da Bahia e de Cuba. Depois de algum tempo ele passou a gostar de mim, da minha companhia, de conversar comigo, mesmo eu não sendo das cristãs mais devotas. Acho que sou melhor do que ele, que imaginava ter me enganado a princípio. Sou melhor por tê-lo aceitado interessado e ter dado

¹⁷³ “[...] Ele disse que realmente não era usual, que não conhecia pessoalmente nenhum missionário católico ou padre preto, mas que havia, como havia até um ex-escravo que tinha se tornado santo por ordem de um papa também chamado Clement, São Benedito. Sobre São Benedito eu já sabia, mas fiquei muito espantada com o que ouvi logo depois, que em uma época não muito distante da nossa, os religiosos europeus se perguntavam se os selvagens da África e os indígenas do Brasil podiam ser considerados gente. Ou seja, eles tinham dúvidas se nós éramos humanos e se podíamos ser admitidos como católicos, se conseguiríamos pensar o suficiente para entender o que significa tal privilégio. Eu achava que era só no Brasil que os pretos tinham que pedir dispensa do defeito de cor para serem padres, mas vi que não, que em África também era assim. Aliás, em África, defeituosos deviam ser os brancos, já que aquela era nossa terra e éramos em maior número” (GONÇALVES, 2015, p. 892-893).

chance para um outro tipo de sentimento, quase amizade, mesmo que nascida no isolamento em que nos encontrávamos, sem muitas opções. Fosse em outro lugar, mesmo na Bahia, por exemplo, talvez nem trocássemos uma só palavra (GONÇALVES, 2015, p. 893).

A “quase amizade” (2015, p. 893) com o padre Clement, originária do contexto de isolamento na ilha, expressa, desse modo, dois momentos do raciocínio de Kehinde, por um lado, o fato dela se autovalorizar, isto é, a partir da ideia que a negritude é uma qualidade, no entanto, é uma qualidade pesada, pois ela reconhece que é seu esforço é maior do que o dos brancos, já que precisa legitimar a sua própria humanidade constantemente, bem como lutar contra todas formas de violência do regime escravocrata. Por outro lado, a protagonista reconhece a sua inteligência e excelência moral, uma vez que sabia das intenções aproveitadoras do padre e, mesmo assim, permitiu que ele reavaliasse seu comportamento com relação a ela, o que demonstra, explicitamente, sua *superioridade moral*.

Kehinde passa a levar uma vida mais caseira, dedicada aos amigos e aos livros, que a sinhazinha enviava de São Sebastião, do Rio de Janeiro. Seus filhos João e Maria Clara são enviados para a França para darem prosseguimento aos estudos. Nessa decisão, Kehinde, expressa, novamente, sua visão progressista para a época, sobre as diferenças de gênero: “[...] eu não tenho dessas coisas, de achar que homens são diferentes de mulheres, mas sei que um homem, mesmo um mero rapazote, pode se defender melhor que uma mulher quando a situação exige força e naquela época Paris não era uma cidade tranquila” (GONÇALVES, 2015, p. 898).

A condição financeira estável de Kehinde não a poupará das cicatrizes provocadas pelo racismo cotidiano, dentre as inúmeras práticas, consta, talvez a mais velada de todas, a saber, o racismo através do olhar. Ou seja, o que legitima o valor da vida e o *status* de pertencimento à humanidade, no caso da população negra, é a necessidade de provar por vias cruéis que “se é gente”, aqui, nesse caso, uma vida possível é impressionar através do dinheiro. Essa premissa contraria visões canônicas da filosofia Ocidental, transmitidas e repetidas historicamente como sendo universais, quando, no entanto, não são. Como, por exemplo, o processo de *negação da dignidade da vida humana*, promovido pela colonização e escravização dos povos originários e africanos.

5.6 A ESCRITA, A SOLIDÃO E A SOMBRA DA MORTE ¹⁷⁴

Após a partida dos filhos, os dias de Kehinde passam a ser dedicados aos livros¹⁷⁵ e a escrita, em um misto de alívio por ter chegado à velhice e, finalmente, poder se envolver com algo que tanto gostava. Há, contudo, ainda, um sentimento de vazio, sem resposta, por não saber qual exatamente era o sentido de sua vida. Nem a possível calma da velhice faz com que Kehinde desista de se perguntar o porquê de sua vida ter tido caminhos tão tortuosos.

Para passar o tempo, eu lia muito os livros mandados pela sinhazinha, e pouco tempo depois pela Carolina, que sempre se gabava e me agradecia por ter dado nome a uma personagem famosa, pois o doutor Joaquim tinha se tornado um dos escritores mais famosos do Brasil. Eu também escrevia bastante, muitas e longas cartas, pelo menos três por semana, sentindo-me velha para ter outras diversões e, ao mesmo tempo, feliz por poder usar minha velhice para fazer o que bem quisesse, somente as coisas de que mais gostava. Depois de ter trabalhado tanto, por tanto tempo e quase sem descanso, uma preocupação atrás da outra, eu simplesmente esperava a vida acabar de dizer a que tinha vindo torcendo para receber a notícia que agora sei que já me esperava (GONÇALVES, 2015, p. 914).

A longa amizade construída com a sinhazinha que, agora se mantém através das correspondências, embora se pareçam mais com uma conversa consigo mesma, remetendo, desse modo, novamente, à referência à oralidade, já que a troca de cartas parece uma “conversa em voz alta”, talvez pela intimidade construída entre as duas mulheres, talvez por compartilharem a solidão da velhice. A escrita das cartas¹⁷⁶, nesse momento da vida, se configura como um lugar de exercício da autonomia e da liberdade, a saber, a política da escrita, já que elas não esperam a aprovação nem a escuta de outros ouvintes. Escrever é como olhar-se no espelho.

¹⁷⁴ “Preciso ser breve, pois o tempo está acabando” (GONÇALVES, 2015, p.905).

¹⁷⁵ Fatumbi, professor que alfabetizava a sinhazinha no Brasil, ao perceber o interesse de Kehinde, também acaba alfabetizando-a. O fato de Kehinde ser uma mulher letrada nesse período coloca-a em uma situação bem distinta da maioria dos “escravos”, já que ela tem ao mundo livresco, através da biblioteca do padre Heinz. “Também era Camões que eu estava lendo em uma madrugada de domingo para segunda, na cozinha da casa do padre Heinz, quando um preto com o rosto ensanguentado se jogou contra a porta e caiu a poucos metros de mim [...]” (GONÇALVES, 2015, p. 278).

¹⁷⁶ As correspondências também ocorrem com a filha Maria Clara, porém, a tonalidade da escrita não é a mesma das cartas com a sinhazinha: “As cartas para a Maria Clara eram diferentes, eu tentava não demonstrar a falta e a tristeza que sentia, e falava apenas de coisas que podiam interessá-la ou ao João” (GONÇALVES, 2015, p. 914).

A sinhazinha também parecia ter tempo e solidão de sobra, pois as cartas dela eram tão longas e pensativas quanto as minhas. Digo pensativas porque mais parecia uma conversa com um espelho ou algo assim, como se estivéssemos pensando em voz alta, sem a necessidade de alguém para nos ouvir (2015, p. 914).

Infelizmente, a sinhazinha morre. Em função de seu falecimento, Kehinde começa a se questionar a respeito de seus sentimentos, assim como aconteceu com morte de John. É como se não houvesse legitimidade daquilo que ela sente interiormente, passando sempre a qualificar os seus sofrimentos com relação aos outros e, além disso, passando a se culpabilizar pelos seus próprios sentimentos.

A morte estava rondando aqueles dias, pois logo em seguida chegou carta da Maria Clara contando que Paris já estava tranquila, mas ao custo de mais de quarenta mil vidas. Pensar na quantidade de pessoas que deviam estar chorando a morte dessas tantas outras me acalmou um pouco, fez com que eu parasse de me sentir a única sofredora em todo *ayê*. Embora tempos depois tenha me penitenciado ao perceber que, o que eu mais lamentava nem era a perda da amiga de longa data, mas sim o fato de não ter mais com quem conversar quando conversava comigo mesma. Ou seja, lamentava a falta que ela me fazia, e não a falta dela, já que não nos encontrávamos havia tanto tempo (GONÇALVES, 2015, p. 917).

Como a morte é uma sombra que acompanha os dias e as noites de uma mulher idosa, Kehinde não foge dela. Pelo contrário, a reflexão acerca da morte é um exercício constante, chegando a fazer com que ela pense sobre o território que escolherá para morrer e, nessa escolha, é imprescindível pensar também no filho.

Em 1873, os filhos retornam para casa e Geninha, sua fiel companheira, expressa a Kehinde o desejo de se tornar freira missionária na igreja católica. É na escola das freiras que Maria Clara lecionará pela primeira vez, porém, após desavenças com o padre responsável pela escola, ela acaba saindo. Apesar das críticas de Kehinde e Maria Clara, Geninha continua com seu propósito, e configura seu posicionamento completamente resignado diante das injustiças: “[...] Geninha permaneceu, porque queria mesmo era educar a própria alma e depois as almas das outras pessoas, não se importando com tratamento recebido” (2005, p. 922).

A cegueira e o rio de sangue

É somente depois de narrar diversas situações externas para o testemunho que escreve para o filho que, finalmente, Kehinde assume sua cegueira e volta-se totalmente para narrativa de si mesma.

[...]Devo confessar que é algo que só tive coragem de considerar depois do casamento dos seus irmãos, como se não pensar afastasse a possibilidade de acontecer, pois eu estava ficando cega. Percebi isso logo depois da morte da sinhazinha, e primeiro atribuí a vista embaçada à falta de prática, a não mais me sentar e escrever todos os dias, como fazia desde a volta à África. Continuei escrevendo cartas para a Maria Clara e para Carolina, a filha da sinhazinha, mas não na mesma quantidade. Comecei então a escrever para mim mesma todos os dias, colocando no papel as coisas que me aconteciam e os pensamentos mais importantes, mas não consegui continuar por muito tempo. Faltava a outra pessoa, a sensação de ser entendida e compreendida mesmo conversando a sós, como eu achava que fazia com a sinhazinha (GONÇALVES, 2015, p. 932).

O vazio deixado após a morte de sinhazinha faz com que Kehinde perceba que, embora a troca de correspondência entre elas parecesse um “pensamento em voz alta”, ainda assim, é preferível que uma “conversa solitária”, já que é na intersecção entre o *eu* e o *outro* que podemos compreender a nós mesmos.

O avanço da cegueira é simbolizado através dos riozinhos de sangue, imagem tão íntima e tão presente na vida de Kehinde, conduzindo a memória do leitor (a) para o começo da narrativa, fazendo com que, desse modo, seja perceptível o enlace entre o início e o fim da vida.

[...]Queimar é a palavra certa, como se uma brasa tivesse caído dentro deles. Minha sorte foi que acontecia em um olho de cada vez, que logo em seguida ficava muito vermelho, todo ele, para depois a vermelhidão ir se reduzindo ao que se parecia com vários riozinhos de sangue. Nesses dias eu evitava sair do quarto, que deixava sempre fechado para que o menor número de pessoas soubesse o que estava acontecendo. Quando tudo passava e a cor voltava ao normal, eu sentia que enxergava um pouco menos, como se aquela região onde tinham se formado os riozinhos tivessem morrido para sempre. Rios e morte, imagens sempre muito presentes na minha vida (GONÇALVES, 2015, p. 932).

A simbologia por trás da cegueira revela que a morte toma, por fim, os olhos de Kehinde. Prenúncio da impossibilidade de realizar o sonho de rever o filho que lhe foi tirado. Felizmente, ela ainda consegue ter a alegria de ver o casamento de Maria Clara e João e o rosto da primeira neta.

A onipresença da morte e do sangue é reconhecida pela própria protagonista quando afirma que os rios e morte são presenças constantes em sua vida. Aqui,

simbolizada nas inúmeras travessias em busca do filho, mas também como a travessia geracional da *perda de si: a usurpação de sua humanidade* na vinda forçada para o Brasil. No entanto, as travessias não encerram aí, Kehinde, quando faz a viagem do Brasil para a África, embora seja agora uma travessia também marcada pelas águas e por inúmeras mortes ao seu redor, ainda assim, nesse momento, é uma travessia autônoma, já que é a protagonista que decide retornar à terra natal, esse exercício de autonomia revela a *apropriação* e o *resgate* de sua própria humanidade.

Nesse sentido, a vida das mulheres negras é marcada pelo constante movimento de *esculpir a si mesma*, a partir de um mundo *patriarcal* e *racista* que nega qualquer auxílio no sentido de facilitar essa jornada. Desse modo, a travessia em busca da *construção de si* é, essencialmente, violenta de antemão, no entanto, haverá sempre uma mão feminina para auxiliar.

É Geninha que permanece ao lado de Kehinde até o fim da narrativa. Seu apoio imensurável vai além do cuidado e da companhia. É ela que viaja com Kehinde para o Brasil. A cumplicidade de Geninha revela, mais uma vez, o elo afetivo entre as tantas personagens negras que cruzaram o caminho de Kehinde.

Conversávamos muito, ela lia em voz alta os livros e jornais de que eu gostava, discutíamos sobre eles, recebíamos visitas, e acho que ela também apreciava a minha companhia, porque foi ficando além do previsto. Nunca perguntei quando voltaria à missão para não parecer que queria vê-la longe de mim, e ela aproveitava as manhãs, quando eu sempre dormia até tarde, para visitar alguns selvagens, falar sobre Deus e dar aulas de escrita e leitura. Mas sempre estava em casa quando eu me levantava, dizendo que se ela era os meus olhos, eu era a sua mão esquerda, que deve estar mais do que cansada, que ela está escrevendo tudo isso (GONÇALVES, 2015, p. 940).

Mesmo que a relação de Geninha com Kehinde seja de gratidão, a saber, por ela ter salvado sua vida em Uidá, parece que isso não é suficiente para que Kehinde não se sinta devedora dessa companhia e desse zelo. O protagonismo de Geninha no desfecho final da vida de Kehinde é vital, já que agora é ela que coloca suas mãos e seus olhos a serviço da narrativa, mostrando, desse modo, a união presente entre as duas. Essa dedicação de Geninha¹⁷⁷ revela também uma ação política, já

¹⁷⁷ “Tive a ideia de fazer este relato três dias antes da partida, quando pedi ajuda da Geninha e mandei comprar papel. O que eu imaginava ser uma carta de dez, doze páginas, porque sabia que não viveria até te encontrar, já se transformou em tantas que nem temos coragem ou tempo para contar, colocadas em uma pilha enorme aqui ao lado da minha cama. Sorte que percebemos isso ainda antes

que as histórias presas na memória quando escritas, materializam-se. Tratando-se da tradição oral (marca da cultura africana e afro-brasileira), a escrita aqui cumpre um papel sumamente importante, não é apenas um escrito póstumo para o filho, mas um exercício de sobrevivência, isto é, de manter-se viva, ultrapassando a compaixão partilhada, configurando, assim, uma *solidariedade política* como assegura bell hooks, em *Feminismo negro*, com base na perspectiva dos movimentos feministas revolucionários dos anos 1970 e 1980.

As ativistas feministas que tornaram essas mudanças possíveis se importavam com o bem-estar de todas as mulheres. Entendíamos que solidariedade política entre mulheres expressa na sororidade vai além de reconhecimento positivo das experiências de mulheres e, também da compaixão compartilhada em casos de sofrimento comum. A sororidade feminista está fundamentada no comprometimento compartilhado de lutar contra a injustiça patriarcal, não importa a forma que a injustiça toma. A solidariedade política entre mulheres sempre enfraquece o sexismo e prepara caminho para derrubar o patriarcado. (HOOKS, 2019, p. 36).

O retorno ao Brasil

O grande propósito de vida de Kehinde, reencontrar o filho vendido, fez com que ela alimentasse, além da culpa pela tragédia, a esperança de poder ter a presença de seu filho. Esse sentimento ambíguo a manteve viva.

O último estágio de culpa por toda a tragédia atinge seu ápice na ação de não ter aberto as cartas que continham informações sobre o seu filho. É somente no momento que Kehinde abre o baú com coisas vindas do Brasil para procurar um presente para a neta Luisinha que ela se depara com as cartas¹⁷⁸.

de embarcar, quando então mandei comprar papel, muito mais, a Geninha acaba de me avisar que nem foi tão exagerado quanto imaginamos a princípio. Passando os dias dentro desta cabine, ditando o que ela vai escrevendo, somente agora, no final da viagem, é que começo a pensar o que significa voltar ao Brasil, embora eu não vá ver nada dos lugares dos quais ainda me lembro. A Geninha verá por mim, e também fica encarregada de fazer com que tudo isto chegue às suas mãos, e sei que ela o fará, mesmo tendo pistas que, de tão velhas, podem não ser de grande ajuda” (GONÇALVES, 2015, p. 912).

¹⁷⁸ “A primeira era mais um aviso, em que o filho do advogado amigo do doutor José Manoel dizia que tinha te encontrado e que em breve mandaria mais notícias. Na segunda carta, ele dava muitos detalhes sobre você, contando tudo sobre a sua vida, que você era amanuense e que também advogava em favor dos escravos, conseguindo libertar muitos deles. Que você estava casado, tinha filhos e era maçom, que escrevia poesias e era muito respeitado por publicar artigos belíssimos e cheios de inteligência nos jornais mais importantes da cidade, e dava inclusive a sua morada. A terceira carta pedia para confirmar se eu tinha recebido as duas anteriores e avisava que não escreveria mais se isso não fosse feito” (GONÇALVES, 2015, p. 946).

[...] Lembra-se de que comentei que, enquanto andava atrás de você em São Sebastião e recebia cartas da Bahia, eu ficava olhando para elas durante um bom tempo antes de abrir? Eu retardava a abertura e ficava imaginando que ali dentro estaria o nome e a morada da pessoa para quem você tinha sido vendido, antegozando o momento de te encontrar. Então, eu nunca pensei que retardaria por tanto tempo, por tantos anos, com risco de não mais te encontrar onde é indicado. E nem ao menos pude aproveitar o tempo de contemplação imaginando o que elas trariam, pois não sabia que existiam. Também sou culpada de nos ter roubado mais estes anos, todos os que se passaram desde que você foi encontrado (GONÇALVES, 2015, p. 946).

A narrativa chega ao fim com a protagonista relembando um episódio no Brasil que explicaria, *pela via espiritual*, toda a tragédia do desencontro com o filho. Em Salvador, Kehinde foi vítima de uma tentativa de assalto, para se defender ela acabou matando o homem. Esse episódio ocorrido no passado esclareceria a tragédia do desencontro com o filho, pois, o espírito do homem estaria atrapalhando sua vida. No entanto, essa explicação depende da crença do filho, por isso Kehinde deixa em aberto a legitimidade da explicação. Caso o filho possua de fato a crença do poder dos espíritos interferirem na vida humana. Por fim, o romance encerra com a expectativa de que o “acerto de contas” só virá no outro plano espiritual, no *Orum*, assim como, o último ato de misericórdia - abençoar o filho que ela nunca pode reencontrar.

6 ABERTURA ÉTICA: ESBOÇO PARA UMA “NAÇÃO” POSSÍVEL

A análise dos três romances (*Úrsula*, *Casa de Alvenaria: diário de uma ex-favelada* e *Um defeito de cor*), teve como objetivo elucidar três grandes momentos da história da literatura brasileira, em que a escrita negra de autoria feminina brasileira produziu rasuras no discurso literário hegemônico/branco/masculinista.

A revolução literária desenvolvida por Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Ana Maria Gonçalves possibilitou, em três momentos distintos, do século XIX, XX e XXI, a encenação de condições possíveis para pensar a representação da mulher negra na literatura brasileira. Desse modo, as narrativas se aproximam não apenas pela consagração de fazerem a si mesmas como escritoras, mas também por elucidarem vozes historicamente subalternizadas para o enfoque de seus enredos.

A partir desse plano ficcional, as três escritoras contribuem para aquilo que eu chamo de *abertura ética*, isto é, ao se recusarem a reproduzirem discursos que negam o *status* de humanidade/dignidade às mulheres negras, essas escritoras realizam uma ruptura. No entanto, as narrativas desenvolvidas por elas não permanecem apenas no plano da recusa dos estereótipos da mulher negra promovidos historicamente por mãos e olhares brancos, mas avançam em direção a uma *ideação política da escrita*, a saber, quando utilizam o ficcional para promover vozes dissidentes, principalmente a partir das personagens de Mãe Suzana, a personificação da sabedoria ancestral, Carolina Maria de Jesus, a filósofa que poetiza as mazelas que atingem a humanidade e, por fim, Kehinde, sendo narradora de sua própria história e da história do Brasil.

A partir dessas trajetórias, enredadas nas opressões de seus próprios contextos histórico-geográficos, elas resistiram e suas vozes ecoam pelo Brasil, possibilitando não apenas um exercício de re-significar a história da literatura brasileira, mas também de re-conta-lá.

Vale dizer, então, que esta tese não é um estudo estagnado em uma proposta apenas revisionista, mas a partir do reconhecimento das narrativas aqui trabalhadas, é possível avançar em direção a uma abertura ética cunhada pelas autoras. Deste modo, somos conduzidos (as) em direção a um novo projeto de “nação”, assumidamente compreendida como utopia. Muito mais que isso, reconhecer que os

percalços da realidade atual do Brasil não possibilitam isso, mas sabemos que há, na ficção, fios de esperança para sonhar.

Da reivindicação do *status* de humanidade proclamado na narrativa de Maria Firmina dos Reis, do não lugar, do não pertencimento de Carolina Maria de Jesus, da narrativa de Ana Maria Gonçalves na promoção de uma narrativa protagonizada pela comunidade negra, ocorre o preenchimento de uma lacuna histórica a partir da temática escravocrata, pela primeira vez, abrindo espaço para o legado de resistência e de personagens negros (as) narrarem a sua própria versão diante das violências do regime escravocrata no Brasil.

Com base nessa abertura ética, proporcionada pela construção literária, as escritoras rompem com o silêncio histórico que tentou debelar suas vozes em três séculos distintos, por meio dos mecanismos de violências específicas de cada época. Eduardo Assis Duarte (2011) em “Entre orfeu e exu, a afrodescendência toma a palavra”, faz uma provocação sobre a escrita negra e destaca as opressões que marcaram o século de Maria Firmina dos Reis e de Carolina Maria de Jesus:

Pode o negro falar? Expressar seu ser e existir negros em prosa ou verso?
Publicar?

Nem sempre.

Sobretudo no passado: falar de sua condição de escravizado, ou de homem livre na sociedade escravocrata, levantar sua voz contra a barbárie do cativo; ou já no século XX, enquanto sujeito dolorosamente integrado ao regime do trabalho assalariado; ou excluído e submetido às amarras do preconceito, com suas mordaças. Apesar de tudo, muitos falaram, escreveram, publicaram [...] a fala corajosa de Maria Firmina dos Reis – a narrar o drama de seus irmãos de cor em pleno Maranhão senhorial [...] (DUARTE, 2011, p. 14).

A as obras de Maria Firmina dos Reis e de Carolina Maria de Jesus são atravessadas por todas essas brutalidades históricas, entretanto, não ficam enclausuradas nelas. A potência da voz de Mãe Suzana, além de trazer à luz a dolorosa atmosfera do navio negreiro, também traz consigo a *ancestralidade* como *episteme* – Mãe Suzana sabe que a liberdade não vem com a carta de alforria, a liberdade só pode ser experienciada em África. No século XX, Carolina Maria de Jesus expõe as vísceras das contradições da elite literária paulista, mas também revela seu olhar analítico/ filosófico e pessimista para a natureza humana, o que faz com que a sua narrativa esteja imersa em enunciados poéticos que estão em constante movimento, revelando uma *fome metafórica* pela busca de sentido para existência humana.

Tanto Maria Firmina dos Reis quanto Carolina Maria de Jesus rompem silêncios, preenchem lugares marcados pela ausência das possibilidades de se fazer escritoras a partir de um não lugar. A apropriação desse lugar negado é também a re-apropriação de si mesma e de sua dignidade humana. A violência da tentativa de emudecer vozes dissonantes e revolucionárias avança na contemporaneidade, e Audre Lorde (2019), enfatiza que é necessário falar: “fomos socializadas a respeitar mais o medo do que nossas necessidades de linguagem e significação, e enquanto esperarmos em silêncio pelo luxo supremo o destemor, o peso desse silêncio nos sufocará” (LOURDE, 2019, p. 30).

Grada Kilomba também elucidará a violência simbólica da tentativa de silenciamento inculcada às mulheres negras. Em *Memórias da plantação: episódios do racismo cotidiano* (2019), procura recontar a narrativa presente em sua infância a partir da história de Anastácia¹⁷⁹, escravizada, que era obrigada a usar uma máscara, instrumento utilizado para torturar negros (as). Feita de metal, a máscara era acoplada entre a língua e o maxilar, sendo fixada pela parte de trás da cabeça. No entanto, para além do objetivo primário do instrumento, Kilomba destaca o simbolismo da máscara utilizada para além da tortura física, a violência da mudez, a *máscara do silenciamento*.

Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores *brancos* para evitar que africanas/os escravizadas/os comessem cana-de açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar silenciamento e de tortura. Neste sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento das/os chamadas/ os “Outras/ os”: Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar? (KILOMBA, 2019, p.33).

Ana Maria Gonçalves, em *Um defeito de cor*, retirou a mordação do silenciamento inculcado às mulheres no processo escravocrata ao colocar Kehinde como protagonista não apenas de sua própria narrativa em busca de sua identidade, mas do resgate da própria história do Brasil, relida e recontada pela comunidade afro-brasileira. Ana Maria Gonçalves afirma que “é um livro para ser lido em voz

¹⁷⁹ Entidade cultuada na Umbanda, principalmente para silenciar quem utiliza a fala para atingir alguém.

alta” (GONÇALVES, 2019), resgatando a oralidade como importante traço da cultura afro-brasileira.

Apesar de *Um defeito de cor*, ter sido lançado por uma grande editora, a Record e já estar em sua 20ª edição, além do projeto para virar minissérie¹⁸⁰ pela Rede Globo, em 2021, Ana Maria Gonçalves ainda evidencia obstáculos a serem rompidos que, ainda no século XXI, rondam a autoria negra brasileira¹⁸¹.

Com esses esclarecimentos, a intenção consiste em evidenciar que, apesar das narrativas literárias desenvolvidas pelas escritoras, elucidarem situações de violência de gênero, de classe e de raça, seus romances também trazem à luz *enunciados propositivos*, a partir da abertura ética e concedem, deste modo, outros olhares à condição da mulher negra dentro da literatura brasileira.

Em sua obra recentemente traduzida, *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética* (2015), a filósofa Judith Butler busca resolver o problema monumental da ética prática: como devemos agir ou o que devemos fazer para sermos sujeitos éticos? A resposta de Butler parte da premissa de que só é possível encontrar uma saída para a questão a partir de um novo sentido para o conceito de “sujeito”, através do conhecimento do mundo social que me precede. A filósofa abandona o sonho moderno segundo o qual os sujeitos seriam capazes de se apreenderem inteiramente. Para a filósofa, o sujeito é marcado pela opacidade e pela vulnerabilidade, e a única possibilidade de moralidade seria a partir da “experiência do outro, sob a condição de termos suspenso o juízo” (BUTLER, 2015, p. 23), o que possibilitaria, segundo ela, uma real reflexão acerca da “humanidade do outro”.

A relação entre a ética tradicional e a violência ocorre, segundo Butler, exatamente no momento em que se pretende definir previamente um enquadramento de possibilidades de reconhecimento, isto é, só os indivíduos que responderão ao enquadramento *a priori* estarão incluídos em um sistema moral, isto é, terão o seu reconhecimento garantido. A ideia central de Butler é que o *outro* deve ser reconhecido enquanto *outro* e mesmo assim, ter o seu reconhecimento garantido. Com essa premissa, há uma abertura para articular categorias como,

¹⁸⁰Notícia fornecida pela própria escritora também no FESTIPOA (GONÇALVES, 2019).

¹⁸¹No evento *on line*, realizado pelo SESC Pinheiros, dirigido por Cidinha da Silva, intitulado “Autoria Negra”, Ana Maria Gonçalves afirma que: “politicamente é necessário a marca da literatura feminina negra, mas eu quero que a minha literatura seja universal, do ser e do mundo. Muito tempo se tem utilizado a marca para deixar a literatura feminina negra à margem, vista como panfletária/ militante, no entanto, ela está dentro do pensamento brasileiro e mundial” (GONÇALVES, 2020).

ética, gênero, negritude e violência, o que era impossível em um modelo de ética tradicional, por exemplo.

Partindo dessas categorias filosóficas, em *Úrsula*, em *Casa de alvenaria* e em *Um defeito de cor* está presente a configuração desses conceitos no plano da enunciação literária, seja a partir da questão de gênero, levando em consideração a autoria feminina negra, seja pelo modo inovador com que a narrativa se desenvolve, pela primeira vez, dando voz e, conseqüentemente, reconhecimento, através do modo como os personagens são constituídas. Sendo assim, no plano ficcional, é possível encontrar o reconhecimento que foi negado às mulheres e homens negros, tanto do ponto de vista literário, como do ponto de vista social. É nesse sentido que consiste a abertura ética promovida pelas três narrativas aqui presente, os projetos literários empreendidos por Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Ana Maria Gonçalves, embora distintos cronologicamente, com as especificidades de suas épocas, encontram-se na medida que fazem uso da ficção como política, possibilitando, deste modo, uma nova compreensão de “nação”.

Patricia Hill Collins, em *Pensamento feminista negro* (2019) aponta os elementos presentes dentro do próprio feminismo negro que vão ao encontro da proposta de abertura ética desta tese. Há uma aproximação entre as narrativas literárias aqui analisadas e a própria *epistemologia feminista negra*, quando ambas tomam, como ponto de partida, circunstâncias centrais, como: a valorização da perspectiva vivencial de seres humanos historicamente subalternizados, a necessidade de um *projeto político feminista* que esteja para além das discussões teóricas acadêmicas, a concepção a partir da *ética do cuidado*¹⁸², em que as emoções e o exercício da empatia são pressupostos básicos não apenas para a construção de uma identidade negra, mas também da constituição do próprio

¹⁸²O termo utilizado por Collins visa a ênfase nas emoções individuais, uma vez que a partir da tradição do humanismo africano “cada indivíduo é considerado expressão única de um espírito, poder ou energia comum, inerente a toda vida” (COLLINS, p. 419). No que diz respeito à tradição filosófica universal, a *ética do cuidado* é pensada a partir de Carol Gilligan (1982), considerada precursora da *ética do cuidado* no pensamento ocidental. No entanto não é nosso intuito desenvolver tal perspectiva, uma vez que falta um desenvolvimento da distinção de classe na teoria formulada por Gilligan, bem como por Nel Noddings (1986). Como afirma Juliana Missaggia:

“Tanto nos estudos da ética do cuidado de Gilligan e Noddings faltaria, por exemplo, um maior desenvolvimento sobre a diferença de classe e o impacto que tal diferença tem nas atividades do trabalho de cuidado. Como se sabe, as tarefas domésticas e do cuidado de crianças e doentes são largamente variáveis de acordo com a situação econômica da mulher, de modo que muitas mulheres de classes altas, mesmo que sofram a pressão social de serem responsabilizadas de maneira desigual por tais tarefas, podem, muitas vezes, delegá-las a mulheres mais pobres” (MISSAGIA, 2020).

conhecimento produzido pela comunidade negra, seja do âmbito literário, filosófico, cultural e social.

Deste modo, o âmbito do discurso, envolve, necessariamente, o plano da responsabilização individual dos sujeitos. Nas três narrativas analisadas, além do discurso literário, poético e ficcional desenvolvido pelas autoras, há essa abertura ética a partir de suas narrativas encontramos direcionamento para idealizarmos uma “nação” mais digna, justa e antirracista. No entanto, para promover esse conceito de nação, como sugere Patrícia Hill Collins (2019), é preciso compreender a complexidade das opressões interseccionais que, pensando no contexto brasileiro, construiu uma ideia de *nação* a partir do pensamento branco/ hegemônico e eurocêntrico, fundada a partir do *racismo estrutural*. No entanto, as narrativas apontam que sempre existiram rachaduras nesse pensamento colonialista, deste modo, as obras de Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Ana Maria Gonçalves apontam para um novo projeto de Brasil.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As escritas dissidentes de Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Ana Maria Gonçalves resistem às violências específicas de seus tempos, superam o *epistemicídio* na medida em que, escrevendo, reescrevem a si mesmas e a história da literatura brasileira, lançando mundos ficcionais possíveis de serem habitados pela maioria da população brasileira – negra.

Maria Firmina dos Reis devolve à população negra a sua “humanidade que foi prorrogada” (MBEMBE, 2014, p. 75), colocando personagens negros e brancos em pé de igualdade na narrativa. Carolina Maria de Jesus, “torna-se negra”, o que é uma conquista (GONZALEZ, 1988b, p. 2). No entanto, “a sala de visitas” da elite paulistana não permitia “negrura” em suas paredes brancas, sustentadas e mantidas pelo *racismo estrutural* que pariu esse país. Ana Maria Gonçalves, reconfigura a formação do Brasil Colônia a partir de uma narrativa conduzida por uma voz feminina e negra, Kehinde, é a unificação de muitas vozes que foram silenciadas. A narrativa de *Um defeito de cor* promove uma *reparação* na literatura brasileira, reparação dos abismos produzidos pelo racismo, como afirma Mbembe, podendo, levar-nos a atingir o conceito de humanidade:

Para além de ser uma categoria econômica, remete para o processo de reunião das partes que foram amputadas, para a reparação de laços que foram quebrados, reinstaurando o jogo da reciprocidade sem o qual não se pode atingir a humanidade” (MBEMBE, 2014, p. 304)

Armadas de suas potências literárias, as escritoras promovem em três séculos distintos *outras* formas de conceber a condição da mulher negra no plano ficcional, seja a partir da revolução desenvolvida ao fazerem-se escritoras negras, seja a partir dos enredos desenvolvidos em suas obras, onde possibilitam que vozes que foram subalternizadas possam falar, utilizando-se de subterfúgios necessários para cada uma ultrapassar as opressões de cada período histórico. No entanto, o um sistema patriarcal/ racista e elitista perpassa os três séculos, deste modo, afirma-se que há uma “encruzilhada” onde as três autoras se encontram, a partir das opressões de gênero, *da classe e da raça*. Do século XIX até o século XXI, qual o lugar destinado à literatura negro-brasileira de autoria feminina? Afirma-se que, obviamente, ele não permanece o mesmo, mas precisa-se enfatizar que o esforço

descomunal para promover a divulgação das narrativas negras ainda parte dos próprios movimentos negros, coletivos e das próprias autoras negras contemporâneas.

Em julho de 2020 a editora Companhia das Letras lançou a notícia da reedição de *Casa de Alvenaria*, além de outras narrativas inéditas de Carolina Maria de Jesus. Passaram-se 60 anos desde o lançamento da obra para termos uma reedição. Eu mesma trabalhei toda a pesquisa com a versão do livro em xerox, que só consegui localizar em um site desenvolvido por um coletivo negro. Embora a notícia seja emocionante, ela só ocorreu pelo esforço incansável de Vera Eunice, Raffaella Fernandez e outras pesquisadoras envolvidas no corpo editorial. Todos esses progressos devem ser comemorados, no entanto, é preciso avançar. A fala de Vera Eunice, filha de Carolina Maria de Jesus, poeta e professora, repetiu, incansavelmente, na FLUP de 2020, a saber, que o objetivo dela é “colocar a mãe dela na literatura brasileira” (2020). Essa fala dolorosa é reveladora, pois elucida que a monumental e plural obra de Carolina Maria de Jesus ainda não teve o devido reconhecimento literário e acadêmico que merece, já que, na maioria das vezes, é ainda estigmatizada como a escritora que escreveu um diário sobre a favela. Maria Firmina dos Reis, inicia *Úrsula* com um pedido de desculpa, tendo a sua narrativa permanecida no ostracismo por quase cem anos, além disso, a imagem que reproduziram por anos¹⁸³ como sendo da autora, na verdade era da escritora branca e gaúcha Maria Benedita Câmara Bormann (1853-1895). Em 2018, a FLUP reuniu artistas para recriarem o retrato de Maria Firmina dos Reis (ROGERO, 2018). Ana Maria Gonçalves, escritora contemporânea ainda afirma que a maioria de suas participações em palestras, entrevistas e divulgações são motivada por escritoras negras, acadêmicas e pelo movimento negro de modo geral, o que ela chama de “nós por nós”¹⁸⁴.

Essas constatações sugerem que, ainda, a literatura produzida por mulheres negras, encontra resistência em espaços acadêmicos, o que corrobora com esse pensamento é que até hoje não se tem uma escritora negra ocupando uma cadeira na Academia Brasileira de Letras, por exemplo. Em 2018, houve a maior campanha popular da história para que Conceição Evaristo conseguisse uma cadeira na “sala

¹⁸³ Conferir :*Maria Firmina dos Reis: a trajetória intelectual de uma escritora afrodescendente no Brasil oitocentista* (2016), de Rafael Balseiro Zin.

¹⁸⁴ Autoria negra, SESC Pinheiros.

de visitas”, no entanto, não aconteceu (CAMPOS; BIANCHI, 2018). Essas formas de inviabilizar as autoras negras trazem as vísceras do quão ainda é masculinista/ elitista e branco as estruturas que definem o cânone literário brasileiro e como ele, ainda, contribui para o silenciamento da produção literária das autoras negras.

Pensando no âmbito acadêmico brasileiro, algumas estratégias possíveis podem ser adotadas para ascensão das narrativas produzidas pelas autoras negras.

Primeiramente, reconhecer o *valor literário* dos romances analisados. Em segundo lugar, os intelectuais, docentes, acadêmicos e estudantes brancos/as devem admitir seu lugar de privilégio, além disso, exigir e promover a inclusão de autoras e autores negros em suas disciplinas, projetos de pesquisa e extensão, bem como em suas referências bibliográficas, superando, deste modo, o *racismo epistêmico* ou o *epistemicídio*. Em terceiro lugar, incluam pesquisadores (as) negros (as) em eventos promovidos pelos departamentos, como modo de produzir relações intelectuais inter-raciais, fazendo com que o ambiente acadêmico deixe de ser, na maioria das vezes, um palco onde é possível ver o exercício compulsório do *pacto narcísico da branquitude*.

É necessário enfatizar que a literatura negro-brasileira é também literatura brasileira (essa, historicamente concebida como universal, mas como se viu branca/masculinista). Deste modo, é necessário o reconhecimento de sujeitos de enunciação étnico, ou seja, admitir que a autoria envolve um sujeito marcado pela sua raça, seja ela branca ou negra (embora brancos tenham sido motivados historicamente a não ver a branquitude como raça, outro fator que contribui para manutenção do mito de um “autor abstrato” e “universal”). Deste modo, pensar especificamente sobre a literatura negro-brasileira de autoria feminina envolve re-pensar/ re-significar/ re-contar a história da própria literatura brasileira, mas, além disso, envolve aceitar que havia desde o século XIX um projeto de identidade nacional sendo pensado a partir da *margem, das lacunas, dos baús das memórias de mulheres negras brasileiras*. Tal produção intelectual, literária, social, política e filosófica, embora não se encaixe dentro do nanismo do cânone, é insustentável a manutenção da exclusão dessas autoras nos compêndios da literatura brasileira, uma vez que essa exclusão é simplesmente motivada por racismo velado à brasileira.

No entanto, reconheço que não há espaço para ingenuidade no que tange à produção intelectual de mulheres negras, o movimento de legitimação de suas narrativas deve ser encarado por pesquisadores (as) em todas esferas do conhecimento, seja ele filosófico, científico ou literário. Obviamente que, ao percorrermos esses três momentos da literatura negro brasileira de autoria feminina, é possível estabelecer rupturas e aproximações entre as narrativas. Tanto *Úrsula*, *Casa de Alvenaria* e *Um defeito de cor* rompem com a *estereotipização* da mulher negra presente em narrativas brancas e masculinas. No entanto, se olharmos para o cenário atual da literatura brasileira percebemos que ainda há, majoritariamente, a manutenção de narrativas produzidas por homens brancos, como aponta a pesquisa empreendida por Regina Dalcastagnè (2008), quase 80% dos personagens presentes na literatura nacional são brancos. A partir da análise de grandes editoras como Record e Companhia das Letras, temos dados alarmantes, partindo da análise de 258 romances encontramos: “165 escritores diferentes, sendo que os homens representam 72,7% do total dos autores publicados. Mas a homogeneidade racial é mais gritante: são brancos 93,9% dos autores e autoras estudados [...]” (DALCASTAGNÈ, 2008, p. 89).

Embora os dados reflitam a manutenção dos *privilégios da branquitude*, os mundos ficcionais desenvolvidos por Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Ana Maria Gonçalves permitem que as mulheres negras brasileiras possam reconhecer-se em suas histórias a partir das opressões de cada época, mas também encontrar subterfúgios de inspiração e de resistência. A partir do abismo temporal, temos três condições históricas distintas, três compreensões de mundo, no entanto, ambas se unificam no propósito político da escrita- a possibilidade de um espaço simbólico, de identidade e de narrativa que se cria e recria o tempo todo, já que a realidade não é estática, as escritas também não são.

De São Luís, Maranhão, do século XIX, de Sacramento, Minas Gerais, do século XX, e da Ilha de Itaparica, Bahia do século XXI, três escritoras negras a partir de suas condições de agenciamento, colocam em prática o que María Lugones (2003) denomina de “ subjetividade ativa”, seja a partir do uso pseudônimo “ Uma maranhense”, de Maria Firmina dos Reis, única forma de liberdade de escrita da época; seja a partir de Carolina Maria de Jesus que *pariu a si mesma* como intelectual e escritora; seja a partir de Ana Maria Gonçalves que abandona a carreira de jornalista para ser escritora. Todas elas empreendem suas literaturas a partir de

uma autoria reconhecidamente feminina e negra – há um corpo negro que escreve, há uma voz negra que grita, a um olhar negro que olha para o mundo e produz ficção fazendo com que seja necessário recontar o próprio corpo (embranquecido) da história da literatura brasileira. Em um país caracterizado pela *necropolítica*, onde existe o *genocídio da população negra*- um jovem negro é assassinado a cada 23 minutos pela polícia: Evaldo é fuzilado com 80 tiros. Cláudia da Silva Ferreira é baleada, tem seu corpo desconfigurado ao ser arrastada pelo camburão da polícia. Marcus Vinicius, Ágatha Vitória Félix, Miguel Otávio e tantas outras crianças são exterminadas, toda forma de racismo deve ser combatido para que possamos, enfim, sonhar com um projeto de *nação*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDRT, Hannah. **Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. São Paulo. Editora Companhia das Letras, 2013.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

ALÓS, Anselmo Peres; MALUF, Sônia. **A letra, o corpo eo desejo: masculinidades subversivas no romance latino-americano**. Editora Mulheres, 2013.

ALÓS, Anselmo Peres. Literatura e intervenção política na América Latina: relendo Rigoberta Menchú e Carolina Maria de Jesus. **Cadernos de Letras da UFF**, Niterói, n. 38, p. 139-62, 2009. Disponível em: <http://www.uff.br/cadernosdeletrasuff/38/artigo8.pdf>. Acesso em: 11 nov. 2017.

ALÓS, Anselmo Peres. Literatura comparada ontem e hoje: campo epistemológico de ansiedades e incertezas. **Organon**, Porto Alegre (UFRGS), v. 27, n. 52, 2012. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/organon/article/view/33469>. Acesso em: 11 nov. 2017.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

ALEIXO, Ricardo. **Rondó da ronda noturna**. 2015. Disponível em: <http://revistamododeusar.blogspot.com/2015/12/rondo-da-ronda-noturna-de-ricardo.html>. Acesso em: 3 mar. 2019.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

ALVES, Miriam. **Brasil afro autor revelado**: literatura brasileira contemporânea. São Paulo: Nandyala, 2010.

ALVES, Miriam. **Entrevista**. Canal TV do Servidor Público. 2013. (05min13s). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=K_hke5F73w4. Acesso em: 3 mar. 2019.

ALVES, Miriam. Escritora Carolina Maria de Jesus: a fala do seu lugar de brasileira, mulher, negra. *In*: JESUS, Carolina Maria de. **Onde estaes Felicidade**. São Paulo: Me Parió, 2014. p. 129-133.

ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ática, 1989.

ARINKULÍ, Olusegun. O poder feminino na cultura africana-yorubá. *Revista África e Diáspora*, n. 2, 2010. Disponível em: <http://institutoyoruba.nigeriabrazil.org/wp-content/uploads/2013/05/Gelede-O-poder-feminino-na-Cultura-Africana-Yoruba-Igba-Abidi.pdf>. Acesso em: 29 jun. 2020.

ARISTÓTELES. **Poética**. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.

ARRASTADA por carro da PM do Rio foi morta por tiro, diz atestado de óbito. 2014. Disponível em: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2014/03/arrastada-por-carro-da-pm-do-rio-foi-morta-por-tiro-diz-atestado.html>. Acesso em: 19 jul. 2020.

ASANTE, MolefiKete; MAZAMA, Ama (Ed.). **Encyclopedia of African religion**. Sage, 2009.

AZEVEDO, Aluísio. **O cortiço**. São Paulo: Moderna, 1991.

AZORLI, Diego Fernando Rodrigues. **Ecos da África Ocidental**: o que a mitologia dos orixás nos diz sobre as mulheres africanas do século XIX. 2016. 165 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, Assis, SP, 2016.

BADIRU, Ajibola I. **Ifá-Olókun: Interpretação de sonhos na concepção dos búzios**. Centro de Cultura Afro-Brasileiro, 1989.

BAHIA. Secretaria de Comunicação Social. **Mariene de Castro e Ana Maria Gonçalves discutem escolha da maternidade**. 2019. Disponível em: <http://www.secom.ba.gov.br/2019/07/149972/mariene-de-castro-e-ana-maria-goncalves-discutem-escolha-da-maternidade.html>. Acesso em: 20 jun. 2020.

BAIRROS, Luiza. Lembrando Lélia Gonzalez. *In*: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa e WHITE, Evelyn C. **O livro da saúde das mulheres negras**– nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Criola/Pallas, 2000.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. São Paulo: Hucitec, 1979.

BAKHTIN, Mikhail. O discurso no romance. **Questões de literatura e de estética**, v. 3, p. 71-210, 1988.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. 2. ed. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BAQUAQUA, Mahommah G. **Biografia de Mahommah G. Baquaqua**. Revista brasileira de história, n. 16, p. 269-284, 1988.

BAQUAQUA, Mahommah G. **Biografia de Mahommah Gardo Baquaqua**: um nativo de Zoogoo, no interior da África. Trad. Lucciani Furtado. São Paulo: Uirapuru, 2017.

BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1953.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Volume 2. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BENTO, Maria Aparecida da Silva. **Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. 2002. 185 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

BERNARDO, André. **O legado de negros muçulmanos que se rebelaram na Bahia antes do fim da escravidão**. 2018. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/o-legado-de-negros-muculmanos-que-se-rebelaram-na-bahia-antes-do-fim-da-escravidao/>. Acesso em: 3 mar. 2019.

BRAH, Avtar; PHOENIX, A. Não sou uma mulher? Revisitando a interseccionalidade. *In: Traduções da cultura: perspectivas críticas feministas (1970- 2010)*. Florianópolis: EDUFAL, 2017. p. 661-684.

BRANDÃO, Izabel (Org.). **Traduções da cultura: perspectivas críticas feministas (1970- 2010)**. Natal/Florianópolis: EDUFAL/Editora da USFC, 2017.

BUTLER, Judith. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”. **Cadernos Pagu**, n. 11, p. 11-42, 1998.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 9. ed. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Pensamento Ltda, 1997.

CAMPOS, Mateus; BIANCHI, Paula. **Conceição Evaristo**. 2018. <https://theintercept.com/2018/08/30/conceicao-evaristo-escritora-negra-eleicao-abl/>. Acesso em: 18 jun. 2020.

CARNEIRO, Edison (Org.). **Antologia do negro brasileiro**. São Paulo: Globo, 1950.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos avançados**, v. 17, n. 49, p. 117-133, 2003.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/001465832>. Acesso em: 10 abr. 2020.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *In: Ashoka Empreendimentos Sociais; Takano Cidadania (Org.). Racismos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003.

CHILD, Lydia Maria. **An appeal in favor of that class of Americans called Africans**. Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1833.

COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento Feminista Negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Trad. Jamile Pinheiro Dias. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

COMPAGNON, Antoine. **O demônio da teoria**: literatura e senso comum. 2. ed. Trad. Cleonice Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

COUTINHO, Afrânio (org.). *Jorge de Lima*. **Obra Completa**. Rio de Janeiro: Editora José Aguilar, 1958, vol. I. p.291-293.

CRENSHAW, Kimberlé Williams. **On Intersectionality**: Essential Writings. New York: The New Press, 2017.

CRUZ, Adélcio de Sousa. Memórias da violência: “Cenas Primordiais” em Um defeito de cor. **Literafro**: portal da literatura afro-brasileira. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2014. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/29-critica-de-autores-feminios/441-memorias-da-violencia-cenas-primordiais-em-um-defeito-de-cor>. Acesso em: 20 jun. 2020.

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

CUTI. **Entrevista**. Canal TV UFMG. 2018 (46min07s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KOkboCMIWWQ>. Acesso em: 3 mar. 2019.

DALCASTAGNÈ, Regina. Entre silêncios e estereótipos: relações raciais na literatura brasileira contemporânea. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília, n. 31, jan. /jun. 2008, p. 87-110.

DALCOL, Mônica Saldanha ; ALOS, Anselmo Peres. O mundo da vida e o mundo do texto em *Úrsula*, de Maria Firmina dos Reis. **Revista de Estudos Feministas**. [online]. vol.27, n.1, p.1-16, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ref/v27n1/1806-9584-ref-27-01-e50550.pdf>. Acesso em 15 jun. 2020.

DAMASCENO, Benedita Gouveia. **Poesia negra no modernismo brasileiro**. Campinas: Pontes editores, 1988.

DAVIES, Catherine. Introduction. *In*: AVELLANEDA, Gertrudis Gómez. **Sab**. Manchester: Manchester University Press, 2001. p. 1-28.

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

DAVIS, Angela. **Mulheres, cultura e política**. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2017.

DE ALENCAR, José. **Iracema**. Cotia: Ateliê Editorial, 2012.

DE ROJAS, Fernando. **La celestina**. Madri: Ediciones AKAL, 1996.

DE SOUSA, Germana Henriques Pereira. **Carolina Maria de Jesus: o estranho diário da escritora vira lata**. São Paulo: Editora Horizonte, 2012.

DEL PRIORE, Mary. **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: UNESP, 2007.

DESCARTES, René. **Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DIAS, Antônio Gonçalves. **Poesia completa e prosa escolhida**. São Paulo: Editora José Aguilar, 1959.

DIÁRIO DE SANTA MARIA. Site. Disponível em:
<http://diariodesantamaria.clicrbs.com.br/rs/geral>. Acesso em: 10 nov. 2017.

DIAS, Antônio Gonçalves. **Poesia completa e prosa escolhida**. São Paulo: Editora José Aguilar, 1959.

DOUGLASS, Ellen. Para uma mitologia feminista do século XX. **Organon**, v. 16, n. 16, 1989. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/organon/article/view/39479>. Acesso em: 20 nov. 2017.

DUARTE, Constância Lima. Arquivos de mulheres e mulheres anarquivadas: histórias de uma história mal contada. **Gênero**, Niterói, v. 9, p. 11-17, 2009. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/2038>. Acesso em: 11 nov. 2017.

DUARTE, Eduardo de Assis. Posfácio. *In*: REIS, M. F. dos. Úrsula. 4. ed. Florianópolis: Mulheres; Belo Horizonte: PUC-Minas, 2004. p. 265-281.

DUARTE, Eduardo de Assis. Literatura afro-brasileira: um conceito em construção. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, Brasília (UnB), n. 31, p. 11-23, 2008. Disponível em: https://social.stoa.usp.br/articles/0037/3053/Literatura_Afro-brasileira_EDUARDO.pdf. Acesso em: 11 nov. 2017.

DUARTE, Eduardo de Assis. Entre Orfeu e Exu, a afrodescendência toma a palavra. **Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica**. Vol. 1. Belo Horizonte: UFMG, 2011. p. 13-48.

DUARTE, Eduardo de Assis. **Literatura afro-brasileira com autores do século XVIII ao XXI**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

DUARTE, Eduardo de Assis. **Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica**. v. 4: História, teoria, polêmica. Belo Horizonte: Humanitas, 2014.

DUARTE, Eduardo de Assis; FONSECA, Maria Nazareth Soares; DE GODOY, Maria Carolina. **Literatura e afrodescendência no Brasil**: antologia crítica. Belo Horizonte: UFMG, 2011. 4 volumes.

DU BOIS, William Edward Burghardt. **Black Reconstruction in America** (The Oxford WEB Du Bois): An Essay Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880. Oxford University Press, 2014.

EAGLETON, Terry. O que é literatura. *In*: EAGLETON, Terry. **Teoria da Literatura**: uma introdução. São Paulo: Martins, 2001. p. 1-22.

EDITORA RECORD (Blog). **Um defeito de cor, de Ana Maria Gonçalves**. 2017. Disponível em: <http://www.blogdaeditorarecord.com.br/2017/08/14/um-defeito-de-cor-de-ana-maria-goncalves/>. Acesso em: 11 nov. 2017.

EGUNGUN. **Templo dos Orixás**. 2017. Disponível em: <https://www.oduduwa.com.br/?cont=templo-egungun>. Acesso em: 02 maio. 2020.

EMPREGADORA da mãe do menino que caiu do 9º andar no Recife é autuada por homicídio culposo. Disponível em: <https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/-vidaurbana/2020/06/empregadora-da-mae-do-menino-que-caiu-do-9-andar-no-recife-e-autuada.html>. Acesso em: 19 jul. 2020.

ESCRITOR é acusado de racismo por trecho em biografia de Clarice Lispector. 2017. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/escritor-e-acusado-de-racismo-por-trecho-em-biografia-de-clarice-lispector>. Acesso em: 11 nov. 2017.

EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escri(vivência) de dupla face. *In*: DE BARROS MOREIRA, Nadilza Martins; SCHNEIDER, Liane. **Mulheres no mundo**: etnia, marginalidade e diáspora. João Pessoa: Idéia, 2005.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2017.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FARACO, Carlos Alberto. **Linguagem e diálogo**: as ideias linguísticas de Bakhtin. Curitiba: Criar Edições, 2003.

FERNANDEZ, Raffaella Andréa. **Carolina Maria de Jesus, uma poética de resíduos**. 2006. Dissertação (Mestrado em Literatura e Vida Social) - Universidade Estadual Paulista–UENSP, Assis, SP, 2006.

FERNANDEZ, Raffaella Andréa. **Processo criativo nos manuscritos do espólio literário de Carolina Maria de Jesus**. 2015. 315p. Tese (doutorado em Letras) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2015. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/270193>. Acesso em: 20 out. 2016.

FERNANDEZ, Raffaella Andréa. **A poética de resíduos de Carolina Maria de Jesus**. São Paulo: Aetia Editorial, 2019.

FERREIRA, Lígia Fonseca. Luiz Gama por Luiz Gama: carta a Lúcio de Mendonça. **Teresa revista de Literatura Brasileira** São Paulo, v. 8, n. 9, p. 300-321, 2008. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/teresa/article/download/116741/114299/>. Acesso em: 14 abr. 2020.

FIRESTONE, Shulamith. **A dialética do sexo**: um manifesto da revolução feminista. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976.

FLORESTA, Nísia. **Direitos das mulheres e injustiça dos homens**. São Paulo: Cortez, 1989.

FOUCAULT, Michel. **Ordem do discurso (A)**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FONSECA, Maria Nazareth Soares; DE GODOY, Maria Carolina. **Literatura e afrodescendência no Brasil**: antologia crítica. Belo Horizonte: UFMG, 2011. 4 volumes.

FREDERICO, Grazielle; MOLLO, Lúcia; DUTRA, Paula Queiroz. “Escrevo porque não dá para não escrever”: entrevista com Miriam Alves. **Revista Estudos de Literatura Contemporânea**, n. 51, 2017. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S231640182017000200289&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 20 out. 2019.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

FUNCK, Susana Bornéo. **Crítica literária feminista**: uma trajetória. Florianópolis: Insular, 2016.

GIACOMINI, Sonia Maria. **Mulher e escrava**: uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1988.

GENETTE, Gérard. “Fronteiras da narrativa”. In: BARTHES, Roland. **Análise estrutural da narrativa**. São Paulo: vozes, 1972. p. 55- 274.

GENETTE, Gérard. **Discurso da narrativa**. Lisboa: Vega, 1995.

GENOVESE, Eugene D. **Roll, Jordan, roll**: the world the slaves made. United Kingdom: Vintage, 1974.

GILLIGAN, Carol. **In a different voice**: Psychological theory and women’s development. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

GIOVANNI, Nikki. **Gemini**. Nova York, Penguin, 1971.

GOMES, Laurentino; E SILVA, Alberto da Costa. **Escravidão**: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares. Porto Alegre: Globo Livros, 2019.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. 11. ed. Rio de Janeiro: Record, 2015.

GONÇALVES, Ana Maria. **Ao lado e à margem do que sentes por mim**. Salvador: Borboletas, 2002.

GONÇALVES, Ana Maria. **Palestra**: “Conversa com Ana Maria Gonçalves e Cidinha da Silva”. *In*: FESTIPOA LITERÁRIA, 12., 2019, UFRGS, Porto Alegre.

GONÇALVES, Ana Maria. **Entrevista**: Autoria Negra na Literatura Contemporânea. Canal SESC Pinheiros. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SzDDLyCPD5>. Acesso em: 20 de maio 2020.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988a.

GONZALEZ, Lélia. A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social. **Raça e Classe**, Brasília, ano 2, n. 5, p. 2, nov./dez, 1988b.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afrolatinoamericano. **Revista Isis Internacional**, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988c.

GONZALEZ, Lélia. Entrevista. *In*: PEREIRA, Carlos Alberto M.; HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Patrulhas ideológicas**. São Paulo: Brasiliense, 1980. p. 202-212.

GONZALEZ, Lélia. Mulher negra. **Mulherio**, São Paulo, v. 1, n. 3, 1981.

GONZALEZ, Lélia. Mulher negra. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Guerreiras de natureza**: mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 29-47.

GONZALEZ, 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, p. 223-244, 1983.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. Primeiro volume.

GUIMARÃES, Bernardo. **A escrava Isaura**. São Paulo: FTD Editora, 2011.

GUIMARÃES, G. Ferreira. Até onde Carolina nos leva com seu pensamento? Ao poder. *In*: JESUS, Carolina Maria de. **Onde estaes Felicidade?** São Paulo: Me Parió, 2014. p.77-86.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. **Amkoullel, o menino fula**. São Paulo: Palas/Casa das Áfricas, 2003.

HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo social**, v. 26, n. 1, p. 61-73,

2014. Disponível em:

<http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/84979/87743>. Acesso em: 20 jul. 2015.

HOOKS, bell. Intelectuais Negras. **Revista Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 464-478, 1995. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/viewFile/16465/15035>. Acesso em: 11 nov. 2017.

HOOKS, bell. O olhar oposicional: espectadoras negras. *In*: BRANDÃO, Izabel; CAVALCANTI, Ildney (Orgs.). **Traduções da cultura: perspectivas críticas feministas (1970- 2010)**. Florianópolis/Natal: Editora da USFC/Natal, 2017. p. 510- 518.

HOOKS, bell. **O feminismo é para todo mundo**: políticas arrebatadoras. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

HOOKS, bell. **Feminist theory**: from margin to center. South End Press, 2000.

HOOKS, bell. **Olhares negros**– Raça e representação. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

HOOKS, bell. **Vivendo de amor**. Trad. Maísa Mendonça. 1994. Disponível em: http://naluidread.blogspot.com/2008/06/vivendo-de-amor-bell-hooks-o-amor-cura_9183.html. Acesso em: 30 maio 2020.

HUMM, Maggie. Pelos caminhos da crítica feminista. **Organon**, v. 16, n. 16, p.81-98, 1989. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/organon/article/view/39487/25201>. Acesso em: 11 nov. 2017.

IANNI, Octavio. Literatura e consciência. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 28, p. 91-99, 1988. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/70034>. Acesso em: 11 nov. 2017.

IPHAN. **Carolina Maria de Jesus**. Patrimônio: Revista Eletrônica do IPHAN, [s.d.]. Disponível em: <http://www.labjor.unicamp.br/patrimonio/materia.php?id=110>. Acesso em: 2 nov. 2017.

JESUS, Carolina Maria de. **Casa de alvenaria**: diário de uma ex-favelada. São Paulo: Editora P. de Azevedo, 1961.

JESUS, Carolina Maria de. **Pedaços da fome**. São Paulo: Ática, 1963.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. 4. ed. São Paulo: Ática, 1995.

JESUS, Carolina Maria de. **Antologia pessoal**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1996.

JESUS, Carolina Maria de. MEIHY. **Meu estranho diário**. São Paulo: Xamã, 1996.

JESUS, Carolina Maria de. **Onde estaes Felicidade?** São Paulo: Me Parió, 2014.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. 10. ed. São Paulo: Ática, 2016.

JOSEF, Bella. (Auto) Biografia: os territórios da memória e da história. *In*: AGUIAR, F. (Org.). **Gêneros de fronteira**: cruzamento entre o histórico e o literário. São Paulo: Xamã, 1997. p. 217- 225.

JUCÁ, Beatriz. **Doze militares são denunciados por fuzilamento de músico e catador no Rio**. 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/05/11/politica/1557530968_201479.html. Acesso em: 19 jul. 2020.

KANT, Immanuel. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime- Ensaio sobre as doenças mentais**. Leya, 2018.

KEMBLE, Fanny. **Journal of a Residence on a Georgian Plantation in 1838-1839**. Athens: University of Georgia Press, 1961.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2020.

LACERDA, Marina Basso. **Colonização dos corpos**: ensaio sobre o público e o privado. Patriarcalismo, patrimonialismo, personalismo e violência contra as mulheres na formação do Brasil. 2010. 114 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2010.

LAMENGO, Claudia. **Um defeito de cor**, de Ana Maria Gonçalves. 2017. Disponível em: <http://www.blogdaeditorarecord.com.br/2017/08/14/um-defeito-de-cor-de-ana-maria-goncalves/>. Acesso em: 06 nov. 2017.

LEAL, Halina. Da/os outra/os para si, mulheres negras e laços sociais. **Correio APPOA**, n. 292, 2019. Disponível em: http://www.apoa.com.br/correio/edicao/292/daos_outraos_para_si_mulheres_negras_e_lacos_sociais/760/. Acesso em: 06 nov. 2017.

LEIBNIZ, Gottfried. **A monadologia e outros textos**. 1. ed. São Paulo: Hedra, 2015.

LEJEUNE, Philippe. **Le pacte autobiographique**. Paris: Éditions du Seuil, 1996.

LEVINAS, Emmanuel. La trace de l'autre. **Tijdschrift voor filosofie**, v. 25, n. 3, p. 605-623, 1963.

LIMA, Dulcilei da Conceição. **Desvendando Luíza Mahin**: um mito libertário no cerne do Feminismo Negro. 2011. 161 f. Dissertação (Mestrado em Educação, Arte

e História da Cultura) - Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, SP, 2011. Disponível em: <http://tede.mackenzie.br/jspui/bitstream/tede/1821/1/Dulcilei-%20da%20Conceicao%20Lima.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2020.

LIMA, Dulcilei da Conceição. Luiza Mahin: história, mito, ficção? Repensando uma figura enigmática. **Revista África e Africanidades**, v. 4, n. 13, 2011. Disponível em: <https://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/13052011-08.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2020.

LIMA, Vera E. **Palestra**: “Carolina Viva”. In: FLUP, 12 de maio; 2020, São Paulo.

LITERAFRO. **Ana Maria Gonçalves**. 2020. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/443-ana-maria-goncalves>. Acesso em: 10 jun. 2020.

LIVRO de Carolina Maria de Jesus é resgatado em vestibulares da UFRGS e Unicamp 40 anos após morte de escritora. 2017. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/campinas-regiao/noticia/livro-de-carolina-maria-de-jesus-e-resgatado-em-vestibulares-da-ufrgs-e-unicamp-40-anos-apos-morte-de-escritora.ghtml>. Acesso em: 10 nov. 2017.

LOBO, Luiza. **Crítica sem juízo**. São Paulo: Editora Garamond, 2007.

LÓPEZ-LABOURDETTE, Adriana. Prólogo. In: AVELLANEDA, Gertrudiz Gómez de. **Sab**. Barcelona: Ediciones Universal, 2012. p. 7-13.

LISBOA, Marcos José Alves. *O conceito de identidade narrativa e a alteridade na obra de Paul Ricoeur: aproximações* In: Impulso, Piracicaba • 23(56), 99-112, jan.-abr. 2013 Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-unimep/index.php/impulso/article/view/1089/1133> Acesso em 10 fev. 2020.

LUCINDA, Elisa. **Carolina de Jesus é literatura sim!** 2017. Disponível em: <http://www.publishnews.com.br/materias/2017/04/24/carolina-de-jesus-e-literatura-sim>. Acesso em: 10 nov. 2017.

LUGONES, Maria. Street walker theorizing. **Pilgrimages/peregrinajes: Theorizing coalition against multiple oppression**, 2003.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014. Acesso em: 22 set. 2020.

MACEDO, Joaquim Manoel. **Asvítimas-algozes—quadros da escravidão** (1869). São Paulo: Editora Scipione/Fundação Casa de Rui Barbosa, 1991.

MACHADO, Álvaro Manuel. **Dicionário de literatura portuguesa**. Lisboa: Editorial Presença, 1996.

MALUNGUINHO, Erica. **Palestra**. In: Latinidades, 23 de julho, 2019, Centro Cultural, São Paulo.

MARTINEAN, Harriet. **Society In America**. Vol 3. London: Saunders and Otley, 1837.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Hucitec, 1998.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, v. 32, Rio de Janeiro, p. 123-151, 2016.

MENDES, Algemira de M. O discurso antiescravagista em *Úrsula*, de Maria Firmina dos Reis. **Cerrados**, Brasília, v. 20, n. 3, p. 75-92, 2011. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/cerrados/article/viewFile/8253/6250>. Acesso em: 01 out. 2017.

MENDONÇA, A. A. C. de. Prosadoras e poetisas brasileiras. **Revista de Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, v.107, 1930. p.91104, 1930.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; LEVINE, Robert M. **Cinderela negra: a saga de Carolina Maria de Jesus**. Editora UFRJ, 1994.

MIRANDA, Fernanda Rodrigues. Narrativa e experiência histórica nos romances de autoras negras brasileiras. **Revista Crioula**, n. 23, p. 214-230, 2019.

MIRANDA, Fernanda Rodrigues. **Silêncios prescritos: estudo de romances de autoras negras brasileiras (1859-2006)**. São Paulo: Editora Malê, 2019.

MISSAGGIA, Juliana. Ética do cuidado – Duas formulações e suas obeções. Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: **Mulheres na Filosofia**, v. 6, n. 3, p. 55-67, 2020. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/etica-do-cuidado>. Acesso em: 14 jun. 2020.

MOTTA, Ivania Pocinho. **A importância de ser Mary**. São Paulo: Annablume, 2009.

MORAIS FILHO, Nascimento. **Maria Firmina: fragmentos de uma vida**. São Luís: Governo do Estado do Maranhão, 1975

MOSER, Benjamin. **Clarice: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

MOURA, Carlos Eugênio. **A Irmandade da Boa Morte é uma confraria religiosa afro-católica brasileira**. 2009. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/irmandade-da-boa-morte-2/>. Acesso em: 29 jun. 2020.

MPRJ denuncia por homicídio qualificado PM acusado de matar menina Ágatha Felix no Alemão. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/12/03/mprj-denuncia-por-homicidio-qualificado-policia-militar-acusado-de-matar-menina-agatha-felix-no-alemao.ghtml>. Acesso em: 19 jul. 2020.

MULISCH, Harry. **The discovery of heaven**. Westminster: Penguin Books, 1996.

MURDOCH, Iris. **The darkness of practical reason: existentialists and mystics**. London: PenguinBooks, 1997.

MUZART, ZahidéLupinacci. **Escritoras brasileiras do século XIX: volume I**. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999.

NAVARRO, Márcia Hoppe; SCHMIDT, Rita Terezinha. A questão de gênero: ideologia e exclusão. *In*: CONGRESSO SOBRE A MULHER, GÊNERO E RELAÇÕES DE TRABALHO, 2., 2007, São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: UNESP, 2007.

NETTEL, Guadalupe. **O corpo em que nasci**. Editora Rocco, 2013.

NOGUERA, Renato. A ética da serenidade: o caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amén-em-ope. **Ensaios Filosóficos**, v. 8, p. 139-155, 2013. Disponível em: http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo8-/noguera_renato.pdf. Acesso em: 3 mar. 2019.

ODA, Ana Maria Galdini Raimundo; OLIVEIRA, Saulo Veiga. Registros de suicídios entre escravos em São Paulo e na Bahia (1847-1888): notas de pesquisa. *In*: ENCONTRO ESCRAVIDÃO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL, 3., 2007, Florianópolis. **Anais [...]**. Florianópolis: UFSC, 2007. Disponível em: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/Textos3/ana%20maria%20galdini%20saulo.pdf>. Acesso em: 3 mar. 2019.

OLIVEIRA, Luiz Henrique Silva de. Escrivivência em Becos da memória, de Conceição Evaristo. **Revista Estudos Feministas**, v. 17, n. 2, p. 621-623, 2009. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2009000200019. Acesso em: 3 mar. 2019.

ORLANDI, Eni Pucinelli. **As formas do silêncio no movimento dos sentidos**. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

OSMAN, Elzhara. Retóricas da descolonização do pensamento: projeto epistêmico islâmico-feminista contra a colonialidade do saber. **Problemata**, v. 6, n. 1, p. 283-316, 2015. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/24244/13697>. Acesso em: 01 out. 2017.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia G. **Nísia Floresta, o Carapuceiro e outros ensaios de tradução cultural**. Editora Hucitec, 1996.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

PARÉS, Luis Nicolau. **O rei, o pai e a morte: a religião Vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PEREIRA, Elisabeth Barboza. **Carolina Maria de Jesus: Cronologia biográfica**. 2014. Disponível em: <https://www.vidaporescrito.com/biografia>. Acesso em: 10 nov. 2017.

PEREIRA, Lúcia Miguel. As mulheres na literatura brasileira. **Anhembi**, v. 17, n. 49, p. 21, 1954.

PERPÉTUA, Elzira Divina. **A vida escrita de Carolina Maria de Jesus**. Belo Horizonte: Nandyala, 2014.

PERROT, Michelle. **Mi historia de las mujeres**. Méjico:Fondo de Cultura Económica, 2008.

PERUFO, Gabriela. **Frases racistas são pichadas no diretório do Direito da UFSM**. 2017a. Disponível em: <http://diariodesantamaria.clicrbs.com.br/rs/geral-policia/noticia/2017/09/frases-racistas-sao-pichadas-no-diretorio-do-direito-da-ufsm-9901456.html>. Acesso em: 10 nov. 2017.

PERUFO, Gabriela. **Após manifestação na parede do diretório, estudantes da UFSM protestam contra o racismo**. 2017b. Disponível em: policia/noticia/2017/09/apos-manifestacao-na-parede-do-diretorio-estudantes-da-ufsm-protestam-contra-o-racismo-9904757.html. Acesso em: 10 nov. 2017.

PIEDADE, Vilma; TIBURI, Marcia. **Dororidade**. São Paulo: Nós, 2018.

PLATÃO. **Górgias, Banquete, Fedro, Cartas e Primeiro Alcibiades**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1973.

PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Martin Claret, 2000.

POMBO, Olga. Epistemologia da interdisciplinaridade. **Ideação**, v. 10, n. 1, p. 9-40, 2008. Disponível em: <http://erevista.unioeste.br/index.php/ideacao/article/view/4141/3187>. Acesso em: 02 nov. 2017.

PRADO Jr, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**: Colônia. 5 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1957.

PRANDI, J. Reginaldo. **Segredos guardados**: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **Revista brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 16, n. 47, p. 43-58, out. 2001. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092001000300003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 3 de março de. 2019.

PROENÇA FILHO, Domício. A trajetória do negro na literatura brasileira. **Boletim bibliográfico Biblioteca Mário de Andrade**, v. 49, 1988.

PROENÇA FILHO, Domício. O filho do pescador: o primeiro romance brasileiro. *In*: SOUSA, Antonio Gonçalves Teixeira e. **O filho do pescador**. Rio de Janeiro: Editora Artium, 1997.

PROFESSOR diz que obra de Carolina Maria de Jesus não é literatura e provoca embate no RJ. 2017. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/professor-diz-que-obra-de-carolina-maria-de-jesus-nao-e-literatura-e-provoca-embate-no-rj/>. Acesso em: 10 nov. 2017.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad, modernidad/raacialidad. **Perú Indígena**, v. 13, n. 29, p. 11-29, 1991.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*. LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latinoamericanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005.

RACIONAIS MCs. **Da ponte pra cá**. Nada como um dia após o outro. 2002. 1cd

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Patologia social do 'branco' brasileiro. **Guerreiro Ramos, Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editorial Andes Limit, p. 171-192, 1957.

RATTS, Alex; RIOS, Flavia. **Lélia Gonzalez**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

RAVEL, Jacques. **Jogos de escalas**: a experiência da micro-análise. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

REIS, José Carlos. **Tempo, história e evasão**. Papyrus, 1994.

REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula**. 2. ed. Impressão fac-similar. Prólogo de Horácio de Almeida. Rio de Janeiro: Gráfica Olímpica Editora LTDA, 1975.

REIS, Maria Firmina dos. **A escrava**. São Luis: Revista Maranhense, 1887.

REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula**. 3. ed. Organização, atualização e notas por Luiza Lobo. Introdução de Charles Martin. Rio de Janeiro: Presença; Brasília: INL, 1988.

REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula**. 4. ed. Atualização do texto e posfácio de Eduardo de Assis Duarte. Florianópolis: Mulheres; Belo Horizonte: PUC-Minas, 2004.

REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula**. 6. ed. Belo Horizonte: PUC Minas, 2017.

REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula** ; A escrava (conto). Edição comemorativa dos 150 anos da 1ª edição. Atualização do texto e posfácio de Eduardo de Assis Duarte. Florianópolis: Editora Mulheres/Belo Horizonte: PUC Minas, 2009.

REIS, Maria Firmina dos. Gupeva (1865). Edição fac-similar. In: MORAIS FILHO, José Nascimento. **Maria Firmina dos Reis, fragmentos de uma vida**. São Luís: Governo do Estado do Maranhão, 1975, s/p.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. **Bagoas**, v.4, n. 5, 2012.

RICH, Adrienne. Quando da morte acordamos: a escrita como revisão. In: BRANDÃO, Izabel; CAVALCANTI, Idney (Orgs.). **Traduções da cultura: perspectivas críticas feministas (1970- 2010)**. Florianópolis: EDUFAL, 2017.

RICOEUR, Paul. **Do texto à ação**: ensaios de hermenêutica II. Trad. Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Rés, 1989.

RICOEUR, Paul. **A metáfora viva**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000.

RICOEUR, Paul. **L'identité narrative**. Esprit, Paris, n. 140-141, juil.-aôut, 1988.

RICOEUR, P. **O si-mesmo como um outro**. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

ROBERTS, Michelle. Questions and Answers. In: WARDOR, Michelene (Ed.) **On Gender and Writing**. London: Pandora Press, 1983. p.63.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio**. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão, 1995.

ROGERO, Tiago. **Flup convida artistas negros para recriarem o rosto de Maria Firmina**. 2018. Disponível em: <https://blogs.oglobo.globo.com/ancelmo/post/flup-convida-artistas-negros-recriarem-rosto-de-maria-firmina-primeira-romancista-do-brasil.html#:~:text=Ancelmo%20Gois-,Flup%20convida%20artistas%20negros%20a%20recriarem%20rosto,Firmina%2C%20primeira%20romancista%20do%20Brasil&text=Voc%C3%AA%20sabe%20quem%20foi%20Maria,%22%C3%9Arsula%22%2C%20em%201859>. Acesso em: 18 jun. 2020.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio**. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão, 1995.

SADLIER, Darlene. Teoria e crítica literária feministas nos Estados Unidos. **Organon**, v. 16, n. 16, p.14-25, 1989. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/organon/article/view/39478>. Acesso em: 10 maio 2017.

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SALIH, Sara. **Judith Butler e a teoria queer**. São Paulo: Autêntica, 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela Mão de Alice**. O Social e o Político na Pós Modernidade. 7. ed. Porto: Edições Afrontamento, 1999.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana**. 2012. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

SCHMIDT, Rita Terezinha. Em busca da história não contada ou: o que acontece quando o objeto começa a falar? **Letras**, Santa Maria, n. 16, p. 183-196, 1998. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/169824>. Acesso em: 10 out. 2017.

SCHMIDT, Rita Terezinha. Mulheres reescrevendo a nação. **Estudos Feministas**, Florianópolis (UFSC), v. 8, n. 1, p. 84-97, 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9858>. Acesso em: 10 out. 2016.

SCHMIDT, Rita Terezinha. O fim da inocência: das medusas de ontem e de hoje. **Signo**, v. 31, p. 95-112, 2006. Disponível em: <https://online.unisc.br/seer/index.php/signo/article/view/443>. Acesso em: 16 mar. 2017.

SCHMIDT, Rita Terezinha. Refutações ao feminismo. **Estudos Feministas**, Florianópolis (UFSC), v. 14, n. 3, p. 765-769, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v14n3/a11v14n3.pdf>. Acesso em: 05 out. 2016.

SCHMIDT, Rita Terezinha. Centro e margens: notas sobre a historiografia literária. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília (UnB), n. 32, p. 127-141, 2008a. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/2003> Acesso em: 10 nov. 2017.

SCHMIDT, Rita Terezinha. Quem reivindica a identidade? **Desenredo**, Passo Fundo (UPF), v. 4, n. 1, p. 49-60, 2008b. Disponível em: <http://seer.upf.br/index.php/rd/article/view/546/350>. Acesso em: 10 out. 2016.

SCHMIDT, Rita Terezinha. Para quê literatura? Reflexões sobre conhecimento, reconhecimento e educação. **Rev. Let**, Assis (Unesp), v. 51, n. 1, p. 173-189,

2011. Disponível em: <http://seer.fclar.unesp.br/letras/article/view/5112>. Acesso em: 10 maio 2017.

SCHMIDT, Rita Terezinha. A história da literatura tem gênero? Notas do tempo (in)acabado de um projeto. *In*: MOREIRA, Maria Eunice (Org.). **História ou histórias**: desdobramentos da história da literatura. Porto Alegre: EDIPUC, 2014, v. 1. p. 80-105.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: Unesp, 2005.

SCHUMACHER, Shuma; VITAL BRASIL, Érico. **Mulheres Negras do Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Senac Nacional, 2007.

SCOTT, Joan W. Experiência. Trad. Ana Cecília A. Lima. *In*: SILVA, Alcione L.; LAGO, Mara C. S.; RAMOS, Tânia R. O. (Orgs.). **Falas de gênero**: teorias, análises, leituras. Florianópolis: Mulheres, 1995. p. 21-55.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. **Cadernos de História UFPE**, n. 11, p.71-99, 2016. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721>. Acesso em: 10 mar. 2017.

SILVA, Júlio Romão da. **Luiz Gama e suas poesias satíricas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília: INL, 1981. p. 201-203. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafo/autores/11-textos-dos-autores/650-luiz-gama-minha-mae>. Acesso em: 3 mar. 2019.

SILVEIRA, Renato da. **O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto**. Maianga, 2006.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STOWE, Harriet Beecher. **A cabana do Pai Tomás**. Trad. Evangelista Prado e Roberto de Paula Leite. São Paulo: Clube do Livro, 1968.

SUAREZ, Rosana. Nota sobre o conceito de Bildung (formação cultural). **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 46, n. 112, p. 191-198, 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2005000200005&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 3 mar. 2019.

TELLES, Norma. Escritoras, escritas, escrituras. **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997.

TIBURI, Márcia; MENEZES, Magali de; EGGERT, Edla. **As mulheres e a filosofia**. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

TORIL, Moi. **Sex, gender, and the body**: the student edition of What is a woman?. Reino Unido: Oxford University Press, 2005.

TRUTH, Sojourner. **Ain't I a Woman?** [2015]. Disponível em: <http://www.feminist.com/resources/artsspeech/genwom/sojour.htm>. Acesso em: 03 nov. 2017.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 2002.

VOLOSHINOV, Valentin Nikolaevich; BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Discurso na vida e discurso na arte (sobre poética sociológica)**. 1976. Disponível em: <https://docente.ifrn.edu.br/paulomartins/linguistica/discurso-na-vida-e-discurso-na-arte-de-bakhtin-e-voloshinov>. Acesso em: 03 nov. 2017.

VOLTAIRE. **Cândido**. Trad. Marcos Araújo Bagno. São Paulo: Abril, 2010

WEEKS, Jeffrey. **Sexuality and its Discontents**: Meanings, Myths & Modern Sexualities. Londres: Routledge, 1985.

WEIL, Simone. **O enraizamento**. Bauru: EDUSC, 2001.

WIREDU, Kwasi. As religiões africanas desde um ponto de vista filosófico. Trad. Lana Ellen T. de Sousa. *In*: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (eds.). **A Companion to Philosophy of Religion**. 2. ed. Oxford: Blackwell, 2010. p. 34-43.

WOOLF, Virginia. **Um teto todo seu**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

WOLLSTONECRAFT, Mary. **Reivindicação dos direitos da mulher**. Trad. Ivania Pocinho Motta. São Paulo: Boitempo, 2016.

ZIN, Rafael Balseiro. **Maria Firmina dos Reis**: a trajetória intelectual de uma escritora afrodescendente no Brasil oitocentista. São Paulo: Aleteia, 2019.