



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

VALDÍCIO ALMEIDA DE OLIVEIRA

**DAS VIOLÊNCIAS AO PROTAGONISMO: VESTÍGIOS (DE)COLONIAIS E
INTERSECCIONAIS EM *INSUBMISSAS LÁGRIMAS DE MULHERES*, DE
CONCEIÇÃO EVARISTO**

RECIFE
2023

VALDÍCIO ALMEIDA DE OLIVEIRA

**DAS VIOLÊNCIAS AO PROTAGONISMO: VESTÍGIOS (DE)COLONIAIS E
INTERSECCIONAIS EM *INSUBMISSAS LÁGRIMAS DE MULHERES*, DE
CONCEIÇÃO EVARISTO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de Concentração: Estudos Literários.

Linha de Pesquisa: Perspectivas culturais, pós-coloniais e decoloniais.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Imara Bemfica Mineiro.

RECIFE

2023

Catálogo na fonte
Bibliotecária Lillian Lima de Siqueira Melo – CRB-4/1425

O48v Oliveira, Valdício Almeida de
Das violências ao protagonismo: vestígios (de)coloniais e interseccionais em insubmissas lágrimas de mulheres, de Conceição Evaristo / Valdício Almeida de Oliveira. – Recife, 2023.
140f.

Sob orientação de Imara Bemfica Mineiro.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Artes e Comunicação. Programa de Pós-Graduação em Letras, 2023.

Inclui referências.

1. Estudos literários. 2. Literatura negro-brasileira feminina. 3. Conceição Evaristo. 4. Interseccionalidade. 5. Decolonialidade. I. Mineiro, Imara Bemfica (Orientação). II. Título.

809 CDD (22. ed.) UFPE (CAC 2023-142)

VALDÍCIO ALMEIDA DE OLIVEIRA

**DAS VIOLÊNCIAS AO PROTAGONISMO: VESTÍGIOS (DE)COLONIAIS E
INTERSECCIONAIS EM INSUBMISSAS LÁGRIMAS DE MULHERES, DE
CONCEIÇÃO EVARISTO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de Concentração: Estudos Literários.

Linha de Pesquisa: Perspectivas culturais, pós-coloniais e decoloniais.

Aprovado em: 18/07/2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Imara Bemfica Mineiro (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE

Prof^a. Dr^a. Iaranda Jurema Ferreira Barbosa (Avaliador Externo)
Universidade Estadual da Paraíba – UEPB

Prof^a. Dr^a. Elen Karla Sousa da Silva
Universidade Estadual do Maranhão – UEMA

Vozes-mulheres

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

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

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

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

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

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

(Evaristo, 2017, p. 24-25).

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, ao Criador pelo dom da vida, da racionalidade e por me fortalecer em dias de extremo cansaço.

Ao meu pai, Porfírio Joaquim de Almeida (*in memoriam*), que, dentre os treze filhos, escolheu-me para matricular em uma escola – poucos dias antes de sua partida. À minha mãe, Maria Sipriano de Oliveira, que me educou sobre a importância do respeito para com pessoas negras, trazendo em sua história aspectos da ancestralidade. À minha “irmã”, Josefa Joaquim de Almeida Ataíde, por me acompanhar desde a primeira prova de vestibular: torcendo sempre e acreditando nas potencialidades de um garoto interiorano e jovem sonhador. À minha irmã, Maria Almeida Santana, pela torcida e palavras de incentivo.

À minha orientadora (a melhor do mundo), Prof^a. Dr^a. Imara Bemfica Mineiro, pelas instruções tão significativas – desde o início do curso até a escrita final desta dissertação. Obrigadíssimo pelo empenho e tempo investidos para realizar todas as leituras e, com muito respeito, escrever cada comentário norteador! É indubitável que as indicações teóricas, os suportes e os elogios recebidos me ajudaram na refinação de múltiplas ideias, contribuindo para o meu crescimento acadêmico. Que profissional exímia! Foi uma parceria incrível!

Ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco, coordenado pelas Prof^a. Dr^a. Evandra Grigoletto e Prof^a. Dr^a. Fernanda Correa Silveira Galli, que sempre foram muito atenciosas comigo. Ademais, ao Secretário Jozaiás Ferreira dos Santos, e ao corpo docente (com o qual cursei as disciplinas): Prof. Dr. Roland Gerhard Mike Walter, Prof. Dr. Darío de Jesus Gómez Sánchez, Prof^a. Dr^a. Karine da Rocha Oliveira, Prof. Dr. Anco Márcio Tenório Vieira e Prof. Dr. Juan Pablo Martín Rodrigues.

Às pesquisadoras, Prof^a. Dr^a. Iaranda Jurema Ferreira Barbosa (que acompanhou meu trabalho desde a qualificação) e Prof^a. Dr^a. Elen Karla Sousa da Silva, pela disponibilidade para lerem atentamente e, assim, apresentarem sugestões congruentes para a versão final.

À escritora negro-brasileira, Conceição Evaristo, por produzir textos extremamente reflexivos e que incitam investigações acadêmicas na contemporaneidade. Que satisfatório ler escrituras que simbolizam formas de resistência e (re)afirmação da identidade mulher-negra no contexto artístico-literário

brasileiro!

Às Gestoras da ETE Mariano Teixeira, Prof^a. Beatriz Regina Brito de Oliveira Lavorante e Prof^a. Sandra Maria Cavalcanti, pelo apoio no decorrer do curso.

A todas, todos e todes que direta ou indiretamente colaboraram e/ou torceram pela realização desta conquista. Gratidão!

RESUMO

Esta pesquisa discorre sobre a literatura negro-brasileira feminina como recurso artístico-cultural que insurge contra formas de subalternizações e silenciamentos contemporâneos. Portanto, tem-se como objetivo produzir reflexões sobre a importância da escrita de mulheres negras, reforçando cenários de resistência nas histórias de personagens marcadas socialmente pelas colonialidades. Tomando como *corpora* de análise contos do livro *Insubmissas lágrimas de mulheres*, de Conceição Evaristo, sugerimos que a proposta evaristiana é desconstruir estereótipos negativos ao preconizar a possibilidade de desfechos nos quais as protagonistas se tornam resilientes. Nesse gesto, a autora rompe com discursos eurocêntricos, ressignificando a história de mulheres subalternizadas – por causa de identidades determinadas por categorizações sociais da diferença. Nessa conjuntura, ao levar em conta os estudos diretamente ligados às consequências das colonialidades (do poder, do ser, do saber e do gênero/raça), por meio de pesquisa bibliográfica ancorada em teorias interseccionais e decoloniais, defendemos os argumentos contra-hegemônicos. Para tanto, dialogamos com ideias elucidadas por: Angela Davis, Aníbal Quijano, bell hooks, Carla Akotirene, Gayatri Spivak, Grada Kilomba, Kimberlé Crenshaw, Lélia Gonzalez, María Lugones, Patricia Hill Collins, Sueli Carneiro etc. Em suma, observamos que os pressupostos da interseccionalidade e da decolonialidade têm se empenhado em produzir novas investigações a partir do comprometimento com a superação das relações de poder, convidando-nos a ter posicionamentos críticos uma vez que nos reconhecem com as marcas causadas pelos variados sistemas opressivos. Ademais, verificamos que Conceição Evaristo produz textos literários na contramão dos paradigmas canônicos e, sobretudo, compreende a escrita de mulheres pretas como um ato de insubordinação. Assim sendo, consideramos que – nas diegeses “Natalina Soledad”, “Maria do Rosário Imaculada dos Santos”, “Isaltina Campo Belo”, “Mirtes Aparecida da Luz” e “Rose Dusreis” – os aspectos interseccionais e os potenciais de agenciamento destacam tanto o lugar social quanto o epistêmico das personagens.

Palavras-Chave: Literatura negro-brasileira feminina; Conceição Evaristo; Interseccionalidade; Decolonialidade.

ABSTRACT

This research discusses black-Brazilian women's literature as an artistic-cultural resource that insurges against contemporary forms of subalternizations and silencing. Therefore, it aims to produce reflections on the importance of black women's writing, reinforcing resistance scenarios in the stories of characters socially marked by colonialities. Taking as *corpora* of analysis tales from the book *Insubmissive Women's Tears*, by Conceição Evaristo, we suggest that the Evaristian proposal is to deconstruct negative stereotypes by advocating the possibility of outcomes in which the protagonists become resilient. In this gesture, the author breaks with Eurocentric discourses, resignifying the history of subalternized women – because of identities determined by social categorizations of difference. At this juncture, by taking into account studies directly linked to the consequences of colonialities (of power, being, knowledge, and gender/race), through bibliographical research anchored in intersectional and decolonial theories, we defend counter-hegemonic arguments. To this end, we dialogue with ideas elucidated by: Angela Davis, Aníbal Quijano, bell hooks, Carla Akotirene, Gayatri Spivak, Grada Kilomba, Kimberlé Crenshaw, Lélia Gonzalez, María Lugones, Patricia Hill Collins, Sueli Carneiro etc. In sum, we observe that the assumptions of intersectionality and decoloniality have been engaged in producing new investigations based on the commitment to overcome power relations, inviting us to take critical positions since they recognize us with the marks caused by the various oppressive systems. Furthermore, we verify that Conceição Evaristo produces literary texts that go against canonical paradigms and, above all, understands black women's writing as an act of insubordination. Thus, we consider that – in the narratives “Natalina Soledad”, “Maria do Rosário Imaculada dos Santos”, “Isaltina Campo Belo”, “Mirtes Aparecida da Luz” and “Rose Dusreis” – the intersectional aspects and the potentials of agency highlight both the social and the epistemic place of the characters.

Keywords: Black-Brazilian women's literature; Conceição Evaristo; Intersectionality; Decoloniality.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	A LITERATURA NEGRA: RECURSO SOCIOCULTURAL CONTRA SISTEMAS DE OPRESSÃO	16
2.1	Racismo e sexismo: agentes estruturais no sistema/mundo colonial/moderno	17
2.2	Os desafios da “partilha do sensível” enfrentados por escritoras negras	33
2.3	Literatura negro-brasileira feminina: reconhecimento para identidades e memórias ainda (in)“exploradas”	44
3	INTERSECCIONALIDADES E TEORIAS DECOLONIAIS: NOVOS RUMOS PARA SUJEITOS SUBALTERNIZADOS	56
3.1	A categoria de Amefricanidade e interseccionalidades: pressupostos criados por intelectuais negras	57
3.2	O pensamento decolonial: um sustentáculo para a resistência de escritoras negras perante as colonialidades	66
3.3	Categorias sociais da diferenciação e a escrita evaristiana	80
4	MARCADORES DA DIFERENÇA: UM ENFOQUE INTERSECCIONAL EM PROTAGONISTAS DE <i>INSUBMISSAS LÁGRIMAS DE MULHERES</i>	93
4.1	Natalina Soledad: gênero, solidão e renascimento	94
4.2	Maria do Rosário Imaculada dos Santos: raça, identidade diaspórica e resistência	100
4.3	Isaltina Campo Belo: sexualidade, violências e agenciamento	107
4.4	Mirtes Aparecida da Luz: deficiência, autonomia e anticapacitismo	116
4.5	Rose Dusreis: classe social, ancestralidade e agência	122
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	129
	REFERÊNCIAS	134

1 INTRODUÇÃO

Por intermédio das linguagens, a literatura pode denunciar violências e (re)escrever histórias, com a (re)utilização de memórias e (re)afirmação de elementos referentes à afrodescendência e à feminilidade. Nessa perspectiva, o objeto de pesquisa desta dissertação – a literatura de autoria feminina negro-brasileira – denota um recurso artístico-cultural no qual se busca a reverberação de vozes silenciadas em contextos pós-coloniais e/ou decoloniais.

Práticas racistas e sexistas causadas por construções histórico-sociais ainda são persistentes e ocasionam intolerâncias, engendram exclusões, promovem desigualdades e provocam opressões na vida das mulheres negras. Nas diversas esferas da sociedade, agentes expressivos (como o racismo e o sexismo) são intensificados por causa das estruturas de poder – consolidadas em aspectos culturais machistas, coloniais e eurocêntricos.

O tema proposto é trabalhado sob os vieses teóricos nacional e internacional a partir de pressupostos afinados às teorias interseccionais e decoloniais, ou seja, em uma ótica de releituras e com foco nas condições de subalternidades. Dessarte, a delimitação temática se volta, também, à questão do protagonismo de personagens negras, e às consequências da representatividade negro-brasileira no campo da literatura – fatores que, por exemplo, validam o símbolo da resistência. Do ponto de vista histórico-literário, isso propicia a análise de materiais cujos conceitos e abordagens, em situações variadas (considerando as épocas e a subsistência de tais discriminações), oferecem referências e epistemologias sobre o enfrentamento dessas problemáticas sociais.

Ao considerar as práticas racistas e sexistas como seguimentos, em certa medida, interligados à persistência do processo de colonização, uma das justificativas para esta pesquisa é a necessidade de investigação científica que busque, por meio de críticas às práticas das colonialidades, retratar a repressão que incide sobre mulheres negras em virtude do estado de subordinação atribuído a elas. Ademais, a desigualdade histórica que viola existências identitárias desses sujeitos é preocupante; por conseguinte, estudar e propagar elucubrações capazes de repensar as histórias de indivíduos que foram/são submetidas a uma posição subalternizada – motivada por um sistema de domínio antidemocrático – suscita visibilidade e, singularmente, favorece desconstruções para o desenvolvimento de limitações e

imposições coloniais. Então, academicamente, é ponderoso referenciar as denúncias expostas nas escrituras, com o propósito de destacar os caminhos de lutas e reorganizações em prol de inovações na contemporaneidade.

Profissional e culturalmente, é de suma importância pesquisar sobre a contribuição da literatura de autoria feminina negra porque, a partir dessas produções, surgem novas leituras para contextos de exclusão no cânone literário brasileiro. Nesse sentido, por exemplo, o volume de contos *Insubmissas lágrimas de mulheres* (escrito por Conceição Evaristo) apresenta, sobretudo, encadeamentos favoráveis à prevenção e ao combate da proliferação de preconceito racial e discriminação de gênero. No campo científico, apresentar ideologias difundidas por essa autora – representante da negritude – oportuniza discussões que rompem com concepções aristocratas, androcêntricas e conservadoras. Além disso, o estudo proporciona o debate acerca da representatividade, pleiteando mais reconhecimento e respeito para as particularidades culturais e identitárias da comunidade negra.

Particularmente, quando ingressei na vida acadêmica (em 2010, com 17 anos), encontrei possibilidades que desconstruíram as incertezas de ascensão social devido à realidade rural em que vivi na infância e adolescência. Ter como pai um homem lavrador e analfabeto, ter como mãe uma mulher com pouca escolaridade, ter cinco irmãos não alfabetizados, e ser o único de treze filhos com o alcance do nível superior são realidades que me tornaram um jovem capaz de ressignificar determinadas vivências, aprender a resistir e combater discriminações. O curso de Letras me situou no domínio da variante padrão da Língua Portuguesa, na busca pela linguagem científica, na conexão da retórica com aspectos da criticidade, na compreensão da Literatura como uma arte que humaniza leitores. Nesse sentido, é válido destacar que os textos literários – socialmente comprometidos – conectam-me ao mundo do olhar crítico e, dentre as variadas obras que li, aquelas escritas por Maria Firmina dos Reis, Castro Alves, Tobias Barreto, Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo me apresentaram personagens e/ou eu líricos sedutores. Isso aconteceu por causa das denúncias feitas, dos importantes discursos apresentados (abolicionistas, antirracistas e antissexistas) e – sobretudo – das discussões sobre conquistas individuais ou coletivas para uma classe menosprezada: a população negra.

Este trabalho parte da hipótese de que a coletânea *Insubmissas lágrimas de mulheres* explora a condição subalterna de mulheres negras, elucida a tentativa de silenciamento e a invisibilização de tal público na sociedade brasileira e, inclusive,

possibilita a reconstrução das histórias das personagens, colocando-as como protagonistas. Portanto, esta pesquisa propõe responder à pergunta subsequente: na contemporaneidade, de que forma ideias difundidas na obra *Insubmissas lágrimas de mulheres* ressignificam – culturalmente – a história de marginalizadas e potencializam os agenciamentos contra os discursos racistas e sexistas?

O objetivo geral desta dissertação é: produzir reflexões sobre a importância das escrituras de mulheres negras, reforçando cenários de resistência nas histórias de personagens marcadas socialmente pelas colonialidades. Em se tratando dos objetivos específicos, têm-se: destacar sistemas de opressão que invisibiliza(ra)m e silencia(ra)m a produção literária de escritoras negro-brasileiras; investigar teorias referentes à interseccionalidade e à decolonialidade que corroborem a asserção de novas interpretações para sujeitos subalternizados; e verificar evidências interseccionais e (de)coloniais em possíveis análises das histórias de cinco protagonistas de *Insubmissas lágrimas de mulheres*.

Trata-se de uma pesquisa de caráter bibliográfico (do tipo analítico). Logo, contextualmente, a análise dos textos está em conformidade com as finalidades propostas uma vez que o estilo evaristiano retrata evidências históricas e combate pensamentos patriarcais, pois os efeitos ideológicos e emblemáticos visam às transformações com referência ao alcance representativo da mulher negra na sociedade e na Literatura Brasileira. Ressalta-se que a materialidade linguística da pesquisa é parte do conjunto da obra, pois os *corpora* selecionados são os seguintes contos: “Natalina Soledad”, “Maria do Rosário Imaculada dos Santos”, “Isaltina Campo Belo”, “Mirtes Aparecida da Luz” e “Rose Dusreis”. No tangente ao valor representativo, tem-se um estudo aberto, isto é, além de permitir pontos de vista diferentes, possibilita a contemplação de múltiplos assuntos.

Considerando que a permanência das colonialidades privilegia as vivências de sujeitos que habitam espaços de produção do conhecimento (classificados e hierarquizados pelas estruturas de dominação), levantamos os seguintes questionamentos norteadores para a produção argumentativa: 1) Quais são os principais sistemas de poder atuantes contra a intelectualidade de mulheres negro-brasileiras? 2) Por que as escritoras negras precisam compartilhar suas experiências poéticas ou prosaicas na contemporaneidade? 3) Por quais motivos as produções negro-brasileiras femininas são essenciais para a desconstrução de filosofias essencialmente hegemônicas? 4) Qual é a relação entre a “categoria de

Amefricanidade” e as concepções da teoria interseccional? 5) De que maneira os pressupostos decoloniais podem ancorar apontamentos da literatura evaristiana? 6) Sistemáticamente, quais são os mais notáveis marcadores sociais da diferença encontrados no livro *Insubmissas lágrimas de mulheres*? 7) No tocante à construção dos nomes das cinco protagonistas, cujos contos foram selecionados como *corpora* desta dissertação, qual é a relevância semântica? 8) Como o sexismo patriarcal se manifesta na história de Natalina Soledad? 9) Por que se pode fazer uma analogia à escravidão do século XIX com a história da personagem Maria do Rosário Imaculada dos Santos? 10) Quais são as marcas interseccionais na história da protagonista Isaltina Campo Belo? 11) De que forma a história de Mirtes Aparecida da Luz aproxima literatura e o debate da inclusão social? 12) Por que a história de Rose Dusreis é importante no campo da cultura afrodescendente? À vista dessas questões e suscitando diálogos com teóricos que refletem sobre a problemática inicialmente apresentada, o desenvolvimento segue esta divisão:

- **A literatura negra: recurso sociocultural contra sistemas de opressão**

Por ter como instrumento de pesquisa a literatura de autoria feminina negro-brasileira com direcionamentos para a resistência contra os sistemas de opressão (racismo, machismo e sexismo), este tópico discute os seguintes assuntos: a importância da representatividade negra (Ribeiro, 2018); o silenciamento colonial ocasionado pela máscara (Kilomba, 2019); a problemática da hierarquia racial (Gonzalez, 1988; Munanga, 2004); as motivações pelas quais ativistas feministas produzem literatura embora exista a possibilidade de rejeição (Anzaldúa, 2000); a desvalorização das obras literárias produzidas por escritoras negras, o que resulta na exclusão delas no cânone literário (Santiago, 2012; Duarte, 2005; Zolin, 2005); e conceitos da literatura negra/negro-brasileira/afro-brasileira (Alves, 2010; Bernd, 1988; Cuti, 2010; Duarte, 2010, 2014). Dentre outras estudiosas, citamos Constância Lima Duarte (2010) e Serafina Ferreira Machado (2012).

- **Interseccionalidades e Teorias Decoloniais: novos rumos para sujeitos subalternizados**

Esta seção expõe os principais pressupostos teóricos referentes ao campo da interseccionalidade (Akotirene, 2019; Collins; Bilge, 2021; Crenshaw, 2002, 2004) e da decolonialidade (Castro-Gomes, 2005; Dussel, 2005; Escobar, 2003; Grosfoguel, 2008; Kilomba, 2019; Lugones, 2014; Maldonado-Torres, 2006; Mignolo, 2017; Quijano, 2005, 2009). Apontam-se, ainda, considerações afinadas às demandas

culturais e à subalternidade (Bhabha, 1998; Hall, 2013; Said, 2005, 2007, 2011; Spivak, 2010). É válido evidenciar o empenho nas discussões e orientações para desestruturar um sistema colonial/capitalista/eurocentrado o qual ainda domina e inferioriza seres humanos por causa dos marcadores sociais da diferença (Zamboni, 2016). Portanto, precipuamente, à luz das teorias interseccionais e decoloniais, discutimos a necessidade de os(as) subalternizados(as) terem direitos garantidos por meio da reconstrução de suas histórias e respeito às suas culturas.

- **Marcadores da diferença: um enfoque interseccional em protagonistas de *Insubmissas lágrimas de mulheres***

Neste segmento, a partir da obra literária, reforça-se a questão da interseccionalidade (Akotirene, 2019; Collins; Bilge, 2021; Crenshaw, 2002) e se aborda o item relacionado ao lugar de fala (Ribeiro, 2017) visto que, nas características da metaficção historiográfica dos *corpora*, é feito um estudo reverenciador da literatura evaristiana. Nas análises, nota-se a existência da diferença colonial bem como de um *locus* fraturado (Lugones, 2014), pois as escrituras de Conceição Evaristo percorrem demandas transformadoras já que integram contranarrativas propícias para o rompimento do padrão (discursos eurocêtricos), enfrentando-o por meio de denúncias e insubordinação. Assim sendo, as ponderações referentes à contribuição da verossimilhança literária trazem sentidos para as adversidades abordadas nas experiências desafiadoras de mulheres negras – personagens de cada conto – resistentes perante os conflitos e, em especial, protagonistas das histórias.

Desse modo, ao levar em conta os indícios de realidades machista, patriarcal, racista e sexista, evidenciam-se as subsecutivas discussões: em “Natalina Soledad”, a gravidade da herança deixada pelo patriarcado (Hooks, 1995; Oyěwùmí, 2021; Saffioti, 2015; Zolin, 2003); em “Maria do Rosário Imaculada dos Santos”, a condensação histórica da escravidão negra (Silva, 2020), e os papéis sociais destinados à mulher negro-brasileira (Gonzalez, 1984); em “Isaltina Campo Belo”, as manifestações interseccionais (Akotirene, 2019; Crenshaw, 2002), o rastro colonial da escravidão em que mulheres negras eram estupradas (Davis, 2016) e o descrédito para a mulher negra lésbica (Marcelino, 2012); em “Mirtes Aparecida da Luz”, os preconceitos e estigmas contra a pessoa com deficiência (Goffman, 2008; Le Breton, 2007; Silva, 2006) e o problema do capacitismo que deve ser encarado pelas feministas negras (Akotirene, 2019); e em “Rose Dusreis”, a discussão sobre

“amefricanidade”/“pretoguês” (Gonzalez, 1988), a questão do racismo no cotidiano escolar (Carneiro, 2005) e o agravante da naturalidade do racismo (Gonzalez, 1984).

2 A LITERATURA NEGRA: RECURSO SOCIOCULTURAL CONTRA SISTEMAS DE OPRESSÃO

Na verdade, dentro do patriarcado capitalista com supremacia branca, toda a cultura atua para negar às mulheres a oportunidade de seguir uma vida da mente, torna o domínio intelectual um lugar interdito. Como nossas ancestrais do século XIX só através da resistência ativa exigimos nosso direito de afirmar uma presença intelectual. O sexismo e o racismo atuando juntos perpetuam uma iconografia de representação da negra que imprime na consciência cultural coletiva a ideia de que ela está neste planeta principalmente para servir aos outros (Hooks, 1995, p. 468).

Primariamente, este capítulo aborda impactos históricos do racismo e do sexismo na contemporaneidade porque essas formas de poder preestabelece(ra)m posições sociais. Estruturalmente, elas invisibiliza(ra)m a intelectualidade das vítimas e, quando agregadas, prolonga(ra)m violências outras – implementando iniciativas que naturaliza(ra)m o trabalho doméstico e sexual como o lugar simbólico reservado para as mulheres negras na comunidade. Para Gonzalez (2020, p. 109), “numa sociedade onde o racismo e o sexismo, enquanto fortes sustentáculos da ideologia de dominação, fazem dos negros e das mulheres cidadãos de segunda classe, não é difícil visualizar a terrível carga de discriminação a que está sujeita a mulher negra”.

Na segunda parte, como consequência dos problemas sócio-históricos, mencionam-se os desafios que as mulheres negras enfrentam na hodiernidade, quando resolvem partilhar seus sentimentos e dilemas mediante a prática da escrita. As alusões do referido brio nos direcionam a pensar essa arte instrutiva, poética e/ou retórica a partir de discussões sobre os regimes estéticos e de sensibilidade – determinadores do que e por quem pode ser dito (Rancière, 2005). A maioria dos textos de autoria feminina negra nos apresenta uma narradora ou um eu lírico em que há expressividade emblemática, realçando os reveses e, maiormente, as transferências de posições negativas para as experimentações de empoderamento e resiliência. Por essa razão, subjetivamente, Anzaldúa (2000, p. 233-235) recomenda: “[n]ão deixem a tinta coagular em suas canetas. Não deixem o censor apagar as centelhas, nem mordanças abafar suas vozes. Ponham suas tripas no papel [...] eles mentiram, não existe separação entre vida e escrita”.

No terceiro segmento, discute-se o fato de componentes dessa arte serem marcados por diegeses enunciativas de direitos e memórias – concretizadas por intermédio das (re)construções para as histórias que, outrora, seguiam tão somente

as estruturas das colonialidades. Assim, além das influências culturais e dos aspectos identitários, escritoras negras podem explicitar representações capazes de desconstruir a prevalência de personagens cujas características convergem para a inferiorização, a exotividade, e a estranheza. Evaristo (2007, p. 20), por exemplo, declara: “[...] aos poucos fui ganhando uma consciência. Consciência que compromete a minha escrita como um lugar de auto-afirmação (*sic*) de minhas especificidades como sujeito-mulher-negra”.

Destaca-se que, conforme Cuti (2010, p. 102), no contexto da literatura negro-brasileira, “a vertente feminina traça cada vez mais sua legitimidade particular”. Desse modo, a defesa argumentativa central sobre as produções evaristianas, usadas como *corpora* para esta dissertação, é que se trata de uma simbologia atinente às lutas contra as estruturas eurocêntricas, as quais são causadoras de políticas supressivas. Isso é evidenciado nos pressupostos apresentados que apontam dificuldades socioculturais, como por exemplo: a procura por liberdade, a (auto)confirmação perante os preconceitos variados, a (re)afirmação da ancestralidade etc.

2.1 Racismo e sexismo: agentes estruturais no sistema/mundo colonial/moderno

Ao refletir sobre as discriminações étnico-raciais, reconhecemos a valia de debates urgentes visto que, nas variadas ordens, causam problemas contemporâneos reiteradamente. A prática do racismo, independentemente da época, é um dos meios que mais inferioriza seres humanos, pois intensifica o processo de marginalização para com pessoas negras. A nível de exemplificação – nas literaturas quinhentista, seiscentista e setecentista –, o sujeito negro não era contemplado tradicionalmente. Segundo Castilho (2004),

[a] figura do negro na Literatura Brasileira anterior a 1850, antes da abolição do tráfico de escravos, praticamente inexistente. [...]. Esse silenciamento pode ser explicado, por um lado, sob a ótica de que o escritor brasileiro não considerava o escravo como ser humano e por outro, é possível que a maior parte dos escritores tenha surgido em função dos senhores de escravos, ou dependeu do amparo das instituições escravocratas. Ou seja, estava do lado dos opressores e não poderia dar atenção aos oprimidos (Castilho, 2004, p. 104).

Nessa conjuntura, em caráter incipiente, as mulheres negras eram retratadas por olhares e vozes eurocêntricas (como é o caso de escritos produzidos por Gregório

de Matos). No geral, socialmente, tratava-se de símbolos fundamentados em funções que lhes foram atribuídos por meio das criações de um imaginário masculino eurodescendente. Portanto, precipuamente, aproveitavam temáticas referentes a corpos subjugados, tais como: sedução, beleza e resistência física para a execução de trabalhos. Inclusive, Silva e Villanova (2021) afirmam que, de modo extensivo, esses sujeitos foram suprimidos.

Na literatura brasileira, durante muito tempo, as escritoras femininas foram excluídas do cânone literário e as escritoras negras nem eram reconhecidas como escritoras. Isso devia-se à sociedade patriarcal e misógina, que limitava os direitos da mulher, até mesmo, o de escrever. E as personagens femininas das obras literárias mostravam um reflexo das sociedades: a personagem mulher representava papéis sociais de submissão e obediência (Silva; Villanova, 2021, p. 353-354).

Com relação às produções literárias na esfera nacional, temos uma referência histórica que evidencia o ostracismo das mulheres (especialmente as negras). Elas, pois, foram consideradas inferiores e tiveram suas vozes silenciadas por estruturas de poder que limitavam seus direitos (incluindo o de escrever) e oportunidades para a publicação de seus textos. Ademais, em obras disseminadas até a primeira metade do século XIX, as personagens femininas mostradas refletiam a posição social e cultural daquela época. Isso contribuiu para perpetuar estereótipos e incumbências de gênero bem como reforçar a ideia da inferioridade.

Por outro lado, é cabível destacar que, com a publicação do romance *Úrsula* (1859) – produzido pela escritora nordestina negra Maria Firmina dos Reis – bem como com a visão poética de Castro Alves, a partir do Romantismo de cunho social, houve o aparecimento de textos que denunciavam a realidade vivenciada por sujeitos escravizados. Essas produções expuseram preocupações com a dignidade da pessoa negra, desaprovando os estereótipos decorrentes do colonialismo. Em contrapartida, sobretudo, nas escrituras românticas nacionalistas e em outras produções do século XIX – a exemplo do romance naturalista *O cortiço* – tem-se a dispensa para a mulher negra ou representações reducionistas. No romance citado, o escritor Aluísio Azevedo traz dois tipos rotulados: a negra bonita, sensual e cheirosa (Rita Baiana) e a feia, suja e ligada ao lado pejorativo do trabalho (Bertoleza). Perante o exposto, Cuti (2010) frisa que

[a] literatura negro-brasileira contou, assim, com os textos de autores

brancos em seu prelúdio como via paralela de falar do negro sem se posicionar como tal no discurso, por meio da construção de personagens negras ao sabor de uma necessidade de afirmar as próprias ilusões dos autores ou mesmo da busca de uma expiação de culpas. As linhas gerais de tal produção literária promovem a ideia de inferioridade racial, desajustamento psíquico e moral, características avessas à beleza, sexualidade desenfreada e, paradoxalmente, ingenuidade e passividade da personagem negra (Cutí, 2010, p. 65).

A inserção desses contextos propõe investigações acerca das marcas verazes da escravidão e dos agravos sequentes nas colonialidades (especialmente para mulheres negras). Dessa forma, faz-se imprescindível a representatividade para a comunidade negra nas múltiplas esferas (midiáticas, políticas, literárias etc.) porque, certamente, isso pode ocasionar inspiração para que outras pessoas – com as mesmas marcas identitárias – passem a ocupar posições de poder e, sobretudo, possam reivindicar seus espaços usurpados pelos seguintes sistemas: imperialismo/colonialismo, escravidão, racismo e sexismo estruturais vigentes. Nesse sentido, Ribeiro (2018) nos alerta sobre a relevância de termos representantes negros no cenário nacional.

Não perceber a importância da representatividade num país como o nosso, que teve quase quatro séculos de escravidão e mantém a população negra na subalternidade, me dá a impressão de que muitas pessoas precisam urgentemente rever seus conceitos. Ou seu racismo mesmo. É preciso que as pessoas parem com a síndrome de privilegiado, que julga que pode falar sobre qualquer coisa. Poder até pode. Mas, em determinadas instâncias, a pergunta a fazer é: “devo?” (Ribeiro, 2018, p. 84).

A autora sugere que bastantes indivíduos necessitam reconsiderar as próprias concepções (racistas) para entender a importância da representatividade, um elemento valioso que pode combater a desigualdade racial. Indubitavelmente, quando pensamos nas injustiças sociais, percebemos que o racismo é um dos operadores centrais para a problemática. Isso revela o carecimento de políticas públicas capazes de deslindar os desajustes referentes às oportunidades para os negros na atualidade. Desde o período do desenvolvimento da humanidade após o aparecimento da escrita até os dias hodiernos, é inequívoco que as práticas racistas são responsáveis pelo silenciamento de muitos desses sujeitos. Para Munanga (1988),

[c]olocado à margem da história, da qual nunca é sujeito e sempre objeto, o negro acaba perdendo o hábito de qualquer participação ativa, até o de reclamar. Não desfruta da nacionalidade e cidadania, pois a sua é contestada e sufocada, e o colonizador não estende a

sua ao colonizado. Conseqüentemente (*sic*), ele perde a esperança de ver seu filho tornar-se um cidadão (Munanga, 1988, p. 23).

A essência desse pensamento é a exclusão da pessoa negra da história e da participação ativa na sociedade, o que leva à perda da nacionalidade e da cidadania. Por isso, o primeiro recurso para o encadeamento das ideias em questão é a mudez de negros, ocasionada por meio de esquemas colonizadores. Na obra *Memórias da plantação* (no tópico “A máscara”), por exemplo, Kilomba (2019) explica que tal peça era um instrumento real, composto por um pedaço de metal colocado no interior da boca do sujeito negro. Esse objeto era instalado entre a língua e a mandíbula e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa – e foi parte do projeto colonial europeu por mais de trezentos anos. A execução era realizada pelos senhores brancos com as subsecutivas finalidades: evitar que as pessoas escravizadas comessem os produtos (cana-de-açúcar ou cacau) enquanto trabalhavam nas plantações; e, principalmente, conseguir ativar entendimentos tanto de mutismo quanto de medo. Pontualmente, Kilomba (2019) escreve sobre a “máscara do silenciamento” e afirma que tal artefato

[...] levanta muitas questões: por que deve a boca do *sujeito negro* ser amarrada? Por que ela ou ele tem de ficar calada/o? O que poderia o sujeito negro dizer se ela ou ele não tivesse sua boca tapada? E o que o sujeito branco teria de ouvir? (Kilomba, 2019, p. 41).

De modo tropológico, as representações dessa máscara são o colonialismo e as colonialidades. Elas, pois, apresentam-nos doutrinas desumanas cuja simbologia é a crueldade dos processos de conquista e dominação: causadores não somente da taciturnidade, mas também da incomunicação dos indivíduos negros – que, em uma classificação de referência eurocêntrica, foram/são marcadas como desimportantes. À face do exposto, Munanga (2004) conceitua o racismo como

[...] uma ideologia essencialista que postula a divisão da humanidade em grandes grupos chamados raças contrastadas que têm características físicas hereditárias comuns, sendo estas últimas suportes das características psicológicas, morais, intelectuais e estéticas e se situam numa escala de valores desiguais. Visto deste ponto de vista, o racismo é uma crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural (Munanga, 2004, p. 8).

Embora a ideia de que existem raças superiores e inferiores seja usada para justificar a discriminação e a exclusão de grupos racialmente minoritarizados, a

hierarquização das raças é uma construção social que não tem base científica. Portanto, é primordial destacar que as diferenças físicas entre os grupos raciais não determinam suas variadas características, habilidades e competências. Assim sendo, o antropólogo brasileiro-congolês exprime a pertinência de combater o racismo e o essencialismo racial, promovendo a igualdade e a diversidade cultural.

Adicionalmente, compreendemos o racismo como uma tendência que legitima a escravidão, as filosofias colonialistas e o genocídio da população negra. Nessa perspectiva, Gomes (2008), afirma que as práticas racistas ajudam na construção do imaginário social, com a crença de que é possível hierarquizar os sujeitos e o corpo, pois indivíduos negros são vistos como pertencentes a uma categoria inferior. Inclusive, Said (2005) profere que, na contemporaneidade, as declarações eurocentradas continuam emudecendo os povos dominados.

Os discursos universalizantes da Europa e Estados Unidos modernos, sem nenhuma exceção significativa, pressupõem o silêncio, voluntário ou não, do mundo não europeu. Há incorporação; há inclusão; há domínio direto; há coerção. Mas muito raramente admite-se que o povo colonizado deve ser ouvido e suas ideias conhecidas (Said, 2005, p. 86).

Segundo Edward Said, esse silenciamento é uma forma de dominação cultural e política a qual permite que os países ocidentais exerçam seu poder sobre os colonizados, impondo-lhes suas ideias e valores sem questionamento. Nesse sentido, conquanto as pessoas dominadas sejam incorporadas e incluídas nas práticas ocidentais, não lhes é permitido expressar as próprias perspectivas já que são forçadas a aceitar e seguir filosofias europeias. Logo, a partir de aspectos históricos (alinhados aos sistemas coloniais e racistas), a sociedade começou produzir violências capazes de influenciar os negros desfavoravelmente, o que pode constituir autorrepresentações negativas e/ou estabelecer definições deploráveis para o grupo étnico-racial. Nesse sentido, ao referenciar como exemplo a divisão social do trabalho, Quijano (2005) registra que

[e]m meados do século XVI, essa associação entre ambos os sistemas já estava claramente estruturada e se reproduziria durante quase quinhentos anos: os “negros” eram, por definição, escravos; os “índios”, servos. Os não-índios e não-negros eram amos, patrões, administradores da autoridade pública, donos dos benefícios comerciais, senhores no controle do poder. E, naturalmente, em especial desde meados do século XVIII, entre os “mestiços” era precisamente a “cor”, o matiz da “cor”, o que definia o lugar de cada

indivíduo ou cada grupo na divisão social do trabalho (Quijano, 2005, p. 20).

Em concordância com os pensamentos do autor, o colonialismo estabeleceu níveis de identidades étnicas, segmentados da seguinte forma: os não-europeus, representados pelos dominados/inferiores – os negros e os povos primitivos/indígenas; e os europeus (as classes dominadoras), isto é, os superiores. Dessarte, percebe-se que a diversidade genética e fenotípica foi empregada tanto como assinalamento das desigualdades sociais quanto das diferenças raciais – definindo-se a cor da pele como o traço racial distintivo mais expressivo por ser extremamente visível e facilitador no processo de dominação. Nessa lógica, Corbisier (1977) destaca uma interconexão entre colonialismo e racismo e, ao indicar como a construção da superioridade colonial se apoia em preconceitos raciais os quais perduram opressões, questiona:

Ora, em que consiste o racismo? Em converter em “natureza” o que é apenas “cultural”, ou, com outras palavras, em converter o fato social em objeto metafísico, em “essência” intemporal. Para justificar, para legitimar o domínio e a espoliação, o colonizador precisa estabelecer que o colonizado é por “natureza”, ou por “essência”, incapaz, preguiçoso, indolente, ingrato, desleal, desonesto, em suma, inferior (Corbisier, 1977, p. 9).

O pensamento supracitado destaca a relação entre colonialismo, superioridade e racismo, pois o autor argumenta que a ideologia do colonialismo é instituída em torno da noção de superioridade do colonizador em relação ao colonizado, o que demarca uma construção circunstancial e histórica. Isso posto, é vergonhoso e anti-humano ainda existir protótipos maléficos para os negros por causa da cor e/ou etnia.

Porém, consoante Fanon (2008, p. 160), “[n]a Europa, o preto, seja concreta, seja simbolicamente representa o lado ruim da personalidade. [...]. Na Europa, isto é, em todos os países civilizados e civilizadores, o negro simboliza o pecado. O arquétipo dos valores inferiores é representado pelo negro”. Cultural e socialmente, pessoas negras permanecem discriminadas/subalternizadas, pois a filosofia eurocêntrica as define como incivilizadas e, conforme Said (2011), mesmo com a independência de alguns países, os perfis europeus permanece(ra)m dominantes.

As nações contemporâneas da Ásia, América Latina e África são politicamente independentes, mas, sob muitos aspectos, continuam tão dominadas e dependentes quanto o eram na época em que viviam governadas diretamente pelas potências europeias. Por um lado, isso

decorre de ferimentos que elas próprias se infligem, e críticos como V. S. Naipaul costumam dizer: eles (todo mundo sabe que “eles” significa os de cor, os crioulos, os negros) são culpados de serem o que são, e não adianta ficar repisando no legado do imperialismo (Said, 2011, p. 40).

Compreende-se, portanto, que o eurocentrismo deixou marcas profundas em diferentes nações, as quais ainda são afetadas pelas desigualdades econômicas e políticas criadas durante o período colonial. Muitas vezes, é uma herança ignorada ou minimizada por críticos que culpam os grupos pela atual situação de marginalização. Então, sistematicamente, a valorização continuada para os aspectos étnico-culturais dos colonizadores opera nefas perversas para os colonizados, a exemplo das explorações socioculturais e socioeconômicas.

Nesse ponto de vista, é possível dizer que o racismo estrutural pode estar vinculado ao colonialismo/às colonialidades, o que exige revisões críticas e éticas quanto às ideologias coloniais porque o ignorar ou não combater a opressão que ele causa implica grave negligência. Na concepção de Gonzalez (1988),

[...] o racismo estabelece uma hierarquia racial e cultural que opõe a “superioridade” branca ocidental à “inferioridade” negroafricana (*sic*). 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 (*sic*) dos amefricanos por todo o continente, é considerada “natural” (Gonzalez, 1988, p. 77).

Sucintamente, essa ideia enfatiza que, com base em supostas diferenças biológicas ou culturais, o racismo ratifica a dominação de determinadas populações. Contudo, é significativo avivar que, em conformidade com Gonzalez (1988, p. 79), a *amefricanidade* “floresceu e se estruturou no decorrer dos séculos que marcaram a nossa presença no continente”, ou seja, essa identidade que inclui aspectos linguísticos, históricos e sociais une povos e está em desenvolvimento. De fato, no cenário nacional, essa variedade diz respeito a uma compreensão mais abrangente sobre a formação histórico-cultural – inserindo os negros em diáspora e as comunidades tradicionais americanas. Sociologicamente, ela relatou:

Ontem como hoje, *amefricanos* oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa *Amefricanidade* que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada. 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 (Gonzalez, 1988, p. 77).

A autora ressalta que, apesar de os “amefricanos” vierem de diferentes nações do continente, eles compartilham a seguinte experiência histórica comum na diáspora: foram deslocados de suas terras ancestrais e tiveram suas culturas e identidades negadas e subjugadas pelo sistema de dominação europeu imposto nas Américas. Inclusive, ela se reporta ao racismo como uma “elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação”, que é uma referência ao ideal de superioridade branca defendido pelo nazismo durante a Segunda Guerra Mundial.

Então, ao contemplar as concepções da autora, tem-se a intelecção de que nós, *amefricanos*, representamos a descendência tanto daqueles que – no regime de escravização – foram obrigados a deixar a África e enviados para o continente americano quanto os povos indígenas os quais – anteriormente ao processo de colonização – já habitavam a América. Por esse motivo, devemos combater o racismo em todas as suas formas, a fim de construir uma identidade diaspórica mais respeitada.

Em se tratando da necessidade do reconhecimento bem como de estudos diaspóricos, na obra *Crítica da razão negra*, Mbembe (2014) – o teórico e pensador de questões político-históricas africanas – expressa a premência para a discussão sobre a razão negra e a necessidade de retomar debates que versem acerca das especificações definitórias da problemática racial. Inclusive, defende que a raça era “se não a mãe da lei, pelo menos a língua franca da guerra social. Ela era a unidade de medida da diferença e da inimizade, o critério determinante da luta pela vida, o princípio de eliminação, de segregação ou de purificação da sociedade” (Mbembe, 2014, p. 101). Adicionalmente, ele aduz que, por meio da dominação, a colonização subjugou a cultura dos dominados e provocou transformações na razão de viver.

[...] uma vez que não eliminamos o racismo na vida e na imaginação do nosso tempo, é preciso continuar a lutar por um mundo-para-lá-das-raças. Mas para chegar a este mundo, à mesa do qual todos somos convidados, ainda é preciso obrigarmo-nos a uma exigente crítica política e ética do racismo e das ideologias da diferença. A celebração da alteridade só tem sentido se ela se abrir para a questão central do nosso tempo, a da partilha, do comum e da abertura para o mundo (Mbembe, 2014, p. 295-296).

A citação enfatiza a importância de continuarmos lutando contra o racismo e as ideologias que sustentam as noções de diferença entre as raças. Portanto, urge a indispensabilidade para as reinvenções e as redescobertas, ou seja, devemos melhorar como raça humana. Para isso, faz-se necessário ter como base novas políticas, preocupações e propósitos que, com efeito, rompam as barreiras instauradas pelo eurocentrismo, causador de variados problemas – dentre eles, o racismo. Segundo Fanon (1968),

[s]e queremos que a humanidade avance um furo, se queremos levar a humanidade a um nível diferente daquele onde a Europa a expôs, então temos de inventar, temos de descobrir. Se queremos corresponder à expectativa de nossos povos, temos de procurar noutra parte, não na Europa. [...]. Pela Europa, por nós mesmos e pela humanidade, camaradas, temos de mudar de procedimento, desenvolver um pensamento novo, tentar colocar de pé um homem novo (Fanon, 1968, p. 275).

A declaração do filósofo político sugere que a Europa exerceu um poder opressivo e destrutivo sobre outras culturas, e aconselha que precisamos inovar e descobrir novas maneiras de pensar. Nessa percepção, Fanon defende que as mudanças necessitam ser realizadas pelos próprios oprimidos e isso é uma tarefa premente e essencial para a transformação da humanidade como um todo. À vista dessa inspiração fanoniana, ao objetivarmos a ultrapassagem das subversões modernas, devemos reconstruir a história – agindo em prol da construção de uma sociedade justa, isto é, erradicando hierarquias como as raciais e sexuais.

Assim sendo, nossa missão é lutar para que a emancipação da comunidade negra e feminina seja consequência dos movimentos instigados pelas alteridades as quais se recusam à adequação de filosofias enaltecidas do colonialismo e prolongadas nas colonialidades – sistemas que desqualificam seres humanos. Nesse contexto, dentre as contribuições do pensamento subalterno, enfatizamos a crítica às formas de opressão que afetam as populações marginalizadas, incluindo as opressões sexistas. Conforme Spivak (2010),

[c]om respeito à “imagem” da mulher, a relação entre a mulher e o silêncio pode ser assinalada pelas próprias mulheres, as diferenças de raça e de classe estão incluídas nessa acusação. A historiografia subalterna deve confrontar a impossibilidade de tais gestos. A restrita violência epistêmica do imperialismo nos dá uma alegoria imperfeita da violência geral que é a possibilidade de uma episteme (Spivak, 2010, p. 66).

A partir da citação, é possível fazer uma associação das mulheres ao silêncio e à subordinação em relação aos homens. Logo, a condição de ser mulher é um símbolo do sujeito subalterno, e a subordinação de gênero e outros marcadores sociais é uma forma de violência epistêmica. Isso gera opressões perpetuadas pelo controle do conhecimento e da cultura dos grupos dominantes. Nesse ponto de vista, ao analisar o regime colonizador, patriarcal e racista, a teórica indiana expressou que as mulheres “não podem falar”, destacando a dificuldade de as subalternizadas serem escutadas socialmente. Nessa lógica, Spivak (2010) referencia o seguinte pressuposto:

No contexto do itinerário do sujeito subalterno, o caminho da diferença sexual é duplamente obliterado. A questão não é a da participação feminina na insurgência ou das regras básicas da divisão sexual do trabalho, pois, em ambos os casos, há “evidência”. É mais uma questão de que, apesar de ambos serem objetos da historiografia colonialista e sujeitos da insurgência, a construção ideológica de gênero mantém a dominação masculina (Spivak, 2010, p. 66).

A autora indica que, apesar de as mulheres estarem presentes na luta e/ou na produção, a construção ideológica de gênero mantida pelo discurso colonialista perpetua a dominação masculina. Conseqüentemente, o segundo elemento para a discussão do tópico em pleito é a veracidade do sexismo desde o passado até os dias de hoje. Nessa conjuntura, destaca-se que, no pós-colonialismo, considerações incipientes acerca da mulher (sem ligações com autoras feministas) já revela(va)m o favorecimento para os homens. Teoricamente, no livro *Orientalismo*, Said (2007) enceta análises desse discurso colonial ao mencionar que, nas produções de viajantes e romancistas, as mulheres eram personagens dominadas pelo poder masculino. O crítico literário sustenta esta argumentação:

O próprio *Orientalismo*, além do mais, era uma província exclusivamente masculina; como tantas associações profissionais durante o período moderno, ele via a si e a seu tema com vendas sexistas sobre os olhos. Isso é evidente de maneira particular nos escritos de viajantes e romancistas: as mulheres são em geral criaturas de uma fantasia de poder masculina. Manifestam uma sexualidade ilimitada, são mais ou menos estúpidas e, acima de tudo, insaciáveis (Said, 2007, p. 281-282).

Essa representação sexualizada das mulheres do Oriente não só refletia/reflete uma visão de mundo sexista, mas também servia/serve para reforçar as hierarquias de poder e dominação entre o Ocidente e o Oriente, perpetuando a ideia de que o

Ocidente era superior e civilizado, enquanto o Oriente era inferior e bárbaro. Considerando as características reacionárias da modernidade ocidental que reduz culturas, povos e sujeitos a estereótipos e fantasias homogeneizantes, observa-se que Lugones (2014, p. 935) destaca: “[a] modernidade organiza o mundo ontologicamente em termos de categorias homogêneas, atômicas, separáveis”. Em outras palavras, esse movimento ignora múltiplas particularidades (como históricas e sociais) existentes entre diferentes comunidades e grupos de pessoas. No tocante a esse mundo “moderno”, é notória a opressão para as mulheres racializadas e, diante de tal realidade,

[a] crítica contemporânea ao universalismo feminista feita por mulheres de cor e do terceiro mundo centra-se na reivindicação de que a intersecção entre raça, classe, sexualidade e gênero vai além das categorias da modernidade. Se *mulher* e *negro* são termos para categorias homogêneas, atomizadas, separáveis, então sua intersecção mostra-nos a ausência das mulheres negras – e não a sua presença. Assim, ver mulheres não brancas é ir além da lógica ‘categorial’ (Lugones, 2014, p. 935).

A socióloga feminista explicita que a lógica “categorial” da modernidade não é suficiente para entender a experiência das mulheres negras, pois uma possível intersecção entre raça, classe, sexualidade e gênero é muito mais complexa e multidimensional do que a ideia proposta por meio das categorias separadas. Nessa conjuntura, quanto ao sistema moderno/colonial de gênero, a hipótese defendida por ela é que se trata de uma lente pela qual estas vertentes podem ser investigadas: a teorização da lógica opressiva colonial, a utilização de dicotomias hierárquicas, e a lógica categorial. Logo, considera-se que a colonialidade de gênero/raça ocasiona, subjetivamente, caminhos de dominação para tais sujeitos.

Em certo ponto, ao tematizar como as mulheres afro-americanas – historicamente – foram colocadas em posições opostas e desvalorizadas devido a estereótipos lhes atribuídos, Collins (2016) corrobora os argumentos de María Lugones. De maneira exemplificativa, ela menciona que as afro-americanas são retratadas como emocionais e passionais, e isso tem sido utilizado para justificar a exploração sexual dessas mulheres. Além do mais, relata:

De forma similar, negar a alfabetização às mulheres negras – e depois alegar que lhes falta os fatos para um julgamento com bom senso – ilustra outro caso de como se pode atribuir a um grupo um *status* inferior e depois usar esse *status* inferior como prova da inferioridade do grupo. Por fim, negar à mulher negra agência enquanto sujeito e

tratá-la como o “outro” objetificado representa ainda uma singular dimensão do poder que constructos de oposição dicotômicos salvaguardam para a manutenção do sistema de dominação (Collins, 2016, p. 109).

Segundo o entendimento da socióloga, quando se coloca as mulheres negras em uma posição de inferioridade relativamente aos homens e às mulheres brancas, o sistema de dominação reforça a ideia de que elas são menos capazes, menos inteligentes e menos importantes. Essa construção ideológica mantém a dominação masculina e branca e reforça violências que elas enfrentam nos diversos aspectos de suas vidas.

Então, mediante as ocorrências epistêmicas supracitadas, ressalta-se que a filósofa Angela Davis também escreve sobre as percepções desse construto de subalternidades. Na obra *Mulheres, Raça e Classe*, ela se atenta às estratégias opressivas de gênero reservadas para as mulheres negras, tendo como base o período da escravidão e a continuidade do colonialismo na vida cotidiana. Ademais, a ativista estadunidense observa que as mulheres escravizadas: deviam suportar as laboriosas tarefas braçais a que eram coagidas; precisavam lavar ombro a ombro, com condições e tempo equivalentes às dos parceiros de senzala; e padeciam por causa do enfoque laboral o qual era sexualizado e gendrado. Davis (2016) indica que as mulheres escravizadas, durante períodos históricos de opressão e violência, sofreram abuso sexual e outros maus-tratos bárbaros devido à condição de gênero e, contextualmente, especifica:

A postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas. Quando a abolição do tráfico internacional de mão de obra escrava começou a ameaçar a expansão da jovem e crescente indústria do algodão, a classe proprietária de escravos foi forçada a contar com a reprodução natural como o método mais seguro para repor e ampliar a população de escravas e escravos domésticos (Davis, 2016, p. 25).

À luz das questões raciais e feministas, no cenário internacional, a escritora descreve as realidades cruéis e desiguais por meio de relatos acerca dos fatos ocorridos no período escravista norte-americano. Os contextos exprimem as principais consequências provocadas pelas colonialidades que marca(ra)m a comunidade negra (mais especificamente as mulheres), o que exige impugnação. Por isso, hooks (2019,

p. 16) destaca que, independentemente do gênero, qualquer pessoa pode se envolver na luta feminista, opondo-se à exploração sexista e à opressão: “[a] luta feminista ocorre a qualquer época onde quer que uma mulher ou homem se erga contra o sexismo, contra a exploração sexista e a opressão”.

Nacionalmente, por exemplo, Lélia Gonzalez (uma das fundadoras do Movimento Negro Unificado, em 1978) contribuiu com as pesquisas, militância e reflexões acerca do papel social da mulher negra. Decerto, a intelectual nos deixou legados filosófico e teórico apreciáveis, que são capazes de ancorar tanto concepções antirracistas quanto mecanismos feministas. Criticamente, no texto *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, levando em conta a experiência negrofeminina, a militante argumenta sobre as ideias engendradas no imaginário local – parametrizando como exemplos de tratamento os registros “mulata”, “mãe preta” e “empregada doméstica”. De modo umbrátil, Gonzalez (1984, p. 225) profere “[...] o lixo vai falar, e numa boa” e isso denota a resistência contra os costumes racistas que concretiza(va)m a prática do silenciamento. Ela assinala, também, o quanto a mulher negra é desvalorizada na sociedade e, por conseguinte, é facilmente mostrada em jornais, rádios e programas de televisão como “cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta” (Gonzalez, 1984, p. 226).

Na generalidade, os discursos e conhecimentos de pessoas subalternizadas ainda podem ser considerados insignificantes, e as opressões enraizadas – por serem eurocêntricas e marcadas pelas colonialidades – continuam interferindo no reconhecimento dos direitos das mulheres negras. Nas declarações de Kilomba (2019), há evidências para os porquês desse menosprezo.

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

Ao apontar um fenômeno enraizado na história colonial e no legado do racismo, Kilomba critica os sistemas dominantes, pois eles consideram desconceituados o conhecimento e a cultura inerentes à negritude. Frequentemente, no contexto da teoria crítica pós-colonial, nota-se o fato de as mulheres negras e pobres serem excluídas das construções sociais. Em outros termos: as estruturas de poder que se interconectam limitam a influência dessas vozes em processos de compartilhamento

e disseminação de valores, provocando invisibilizações ou representações estereotipadas.

Em sequência, é preciso atentar-se às marcas das intersecções que, em determinadas vivências, levam sujeitos em condição de subalternidade ao sofrimento de uma tripla discriminação – desqualificando-os em diferentes questões: raça, gênero e classe (Gonzalez, 1982). Considerando que essas práticas devem ser cada vez mais enfrentadas a fim de quitar as dívidas sócio-históricas, os questionamentos e percepções subsecutivas de Spivak (2010) são pertinentes:

Pode o subalterno falar? O que a elite deve fazer para estar atenta a construção contínua do subalterno? A questão da mulher parece ser a mais problemática nesse contexto. Evidentemente, se [...] é pobre, negra e mulher, está envolvida de três maneiras (Spivak, 2010, p. 85).

O cerne desse pensamento é se pessoas subalternas têm acesso ao discurso e se suas vozes são valorizadas e levadas em conta na cultura hegemônica dominante. Para não continuar silenciando subalternos, a elite precisa atentar-se à construção contínua desses sujeitos, ou seja, é necessário estar consciente das lutas e dificuldades enfrentadas pelas mulheres negras (por exemplo), oportunizando que elas tenham direito à fala e participação social já que, cotidianamente, enfrentam desigualdades e discriminações em áreas como: saúde, emprego, educação e cultura.

Nessa lógica, Carneiro (2011, p. 129) enfatiza que o racismo e o sexismo causam problemáticas como: “sequelas emocionais com danos à saúde mental e rebaixamento da autoestima; em uma expectativa de vida menor, em cinco anos, em relação à das mulheres brancas; [...] e sobretudo no confinamento nas ocupações de menor prestígio e remuneração”. Então, as situações subsequentes são merecedoras de atenção: embora os homens negros sejam vitimados pelo racismo, o sexismo possibilita a atuação deles como exploradores e opressores das mulheres; e conquanto as mulheres brancas poderem ser vitimizadas pelo sexismo, o racismo lhes permite praticar a exploração e a opressão de pessoas negras (Hooks, 2015). Consequentemente, ambos os grupos têm comandado os movimentos de libertação favoráveis aos próprios interesses e, também, proporcionam a continuidade da opressão para as demais categorias. Isso significa que

[o] sexismo masculino negro prejudicou a luta para erradicar o racismo, assim como o racismo feminino branco prejudica a luta feminista. Enquanto definirem a libertação como a obtenção de igualdade social com os homens brancos da classe dominante, esses

dois grupos, ou qualquer outro, terão um grande interesse na exploração e opressão continuada de outros (Hooks, 2015, p. 208)

Aplicando-se essa ideia à falta de valorização para a literatura negro-brasileira feminina, é possível dizer que o racismo feminino branco atrapalha o empenho feminista enquanto o sexismo masculino negro prejudica lutas cujos objetivos buscam erradicar o racismo. Inconscientemente, tais realidades fortalecem a persistência de estratos dominantes no campo literário (cânone e crítica predispostos a filosofias coloniais). Nesse prisma, Santiago (2012) informa que era comum escritoras – principalmente as negras – enfrentarem óbices na publicação de livros, o que acarreta contrariedades e falta de propagação de textos que abordem temáticas relacionados à identidade e às experiências específicas de discriminações étnico- raciais.

Há, indiscutivelmente, mecanismos vários de interdição de textos literários de autoria feminina e são inúmeras as dificuldades encontradas para publicá-los, tais como: o cânone e a crítica [...] quando se trata de algumas escritoras negras, a situação se agrava mais ainda devido ao desconhecimento de seus poemas e narrativas, às complexidades das relações desiguais não só de gênero, mas também étnico-raciais e aos temas por elas escolhidos (Santiago, 2012, p. 49).

Em parte, os obstáculos enfrentados por escritoras negras se devem a relações desiguais de gênero e de etnia/raça, bem como a mecanismos de interdição e exclusão efetuados no mundo literário. Sistemáticamente, até meados de 1960, a crítica literária era atribuída a intelectuais do sexo masculino. Ao basear-se na história da literatura, Zolin (2005) especifica que o cânone – compreendido como uma coleção perene e paradigmática de obras-primas representativas da cultura local – sempre foi elaborado pelo homem cujas características eram: ocidental, branco e de classe média/alta. Para a pesquisadora, esse modelo estava

[...] regulado por uma ideologia que exclui escritos das mulheres, das etnias não-brancas, das chamadas minorias sexuais, dos segmentos sociais menos favorecidos etc. Para a mulher inserir-se nesse universo, foram precisos uma ruptura e o anúncio de uma alteridade em relação a essa visão de mundo centrada no logocentrismo e no falocentrismo (Zolin, 2005, p. 275).

Torna-se substancial reivindicar a pluralidade de vozes e perspectivas, reconhecendo que há várias formas legítimas de produção de conhecimento e expressão literária. Portanto, ao considerar a sequência de restrições mencionadas na citação acima, é válido lembrar que, no campo cultural – tendo como pilar um

panorama internacional no período da escravatura –, Davis (2016) testemunha sobre a inexistência de uma literatura cuja abordagem central seja a inclusão das mulheres negras como vítimas das violências. Não obstante a esse desprovimento, a autora indica que tais indivíduos descobriram meios para resistirem às desigualdades: furtivamente, parte delas recorreu à aquisição de habilidades como a leitura e a escrita; corajosamente, algumas construíram caminhos propícios para a redução das limitações insultuosas encontradas naquela época; e, sobretudo, rejeitaram proposições que as inferiorizavam biologicamente por causa da cor.

Isso representa conquistas e, segundo Regina Zilberman (2017), a quebra comportamental de paradigmas – consolidada, especialmente, durante os anos 1960 – foi impulsionada por várias correntes teóricas e abordagens críticas, como: os Estudos Culturais, as tendências associadas à Crítica de Gênero e aos Estudos Pós-coloniais. Na verdade, tais movimentos desafia(ra)m as concepções tradicionais, ou seja,

[e]ssas rupturas afetaram o cânone literário edificado ao longo dos séculos graças à ação da escola e dos agentes mais credenciados do campo estético. O reconhecimento de novos ou outros agentes colapsou a construção bem arranjada da História da Literatura, que, até então, tinha dificuldade em admitir a participação de criadores provenientes de segmentos subalternos, etnicamente discriminados, politicamente rebaixados (Zilberman, 2017, p. 32).

Aproximadamente, há meio século, o reconhecimento desses novos agentes pela História da Literatura legitima a participação de criadores que – outrora – foram excluídos (como mulheres, pessoas negras, indígenas, LGBT+, entre outros). Essa mudança de perspectiva é bastante significativa porque propicia inclusão e representatividade, abrangendo uma gama mais ampla de escritores e suas experiências.

Nesse sentido, por causa de indícios sociopolíticos, a literatura negro-brasileira feminina se conecta à proposta de criticidade e combate e, de modo simples, as abordagens temáticas bem como a seleção das personagens e suas funções desempenhadas social e culturalmente podem retomar a integridade de pessoas negras enquanto seres humanos. Congruentemente, a escrita negrofeminina ressoa as discriminações vivenciadas e, por meio do compartilhamento do sensível, reverberam as vozes que não aceitam as humilhações, reagindo ao racismo e ao sexismo coloniais. Em suma, os alvitre decoloniais – difundidos na tessitura de

Conceição Evaristo – são inevitáveis para contribuir com a superação dos processos de dominação e, colaborativamente, produzir a representação de aspectos cognitivos e culturais como símbolos de resistência.

2.2 Os desafios da “partilha do sensível” enfrentados por escritoras negras

Na sociedade, hierarquicamente, as mulheres negras – nos variados setores e campos de domínio – não são priorizadas já que se privilegia esta sequência: os homens brancos, as mulheres brancas e os homens negros. Ao se refletir acerca desse esquema estrutural, as dificuldades enfrentadas pelas insurgentes são totalmente explícitas e propõem o combate ao sexismo e ao racismo pressurosamente. Sob um olhar político-social, Carneiro (2019, p. 57) relata que “a distância entre homens e mulheres negras expressa o resultado do machismo e do sexismo presentes nos mecanismos de seleção social”. Em outras palavras, histórica e tradicionalmente, as mulheres negras sofre(ra)m opressões devido a aspectos relacionados ao gênero e à raça, baseados em estereótipos que as rebaixam socialmente. Por essa razão, a filósofa, escritora e ativista antirracismo anuncia uma luta utópica:

A utopia que perseguimos hoje consiste em buscar um atalho entre uma negritude redutora da dimensão humana e a universalidade ocidental hegemônica que anula a diversidade. Ser negro, sem ser somente negro, ser mulher sem ser somente mulher, ser mulher negra sem ser somente mulher negra. Realizar a igualdade de direitos e tornar-se um ser humano pleno e preñado de possibilidades e oportunidades para além da condição de raça e gênero é o sentido final dessa luta (Carneiro, 2019, p. 184).

Considerando essa diligência e o fato de a política – em uma apreciação filosófica – determinar as formas de subjetivação e participação social, vê-se a necessidade de um compartilhamento de ideias e narrativas que respeitem os direitos da negritude feminina. Dessa maneira, dar-se-á a devida importância para as histórias de mulheres negras, possibilitando distribuições sensíveis a fim de que elas sejam ouvidas e/ou vistas no cenário literário. Por isso, propomos uma paridade cujo propósito é ocasionar um equilíbrio quanto a produções, vivências e outros eventos que desconstruam o universo onde uma história única (o posicionamento eurocêntrico) é usada para tirar a credibilidade de grupos minoritarizados.

Exemplificativamente, na obra *O Perigo de uma História Única*, Adichie (2019)

nos faz pensar sobre como as relações de poder foram duvidosas perante o discurso daqueles os quais dispunham de mecanismos precisos para o controle do que deveria ser dito. É a partir desse fenômeno perigoso que ela convida o leitor a questionar o que se ouve e a se informar sobre os fatos e acontecimentos, com base em todos os pontos de vista. Além disso, afirma:

As histórias importam. Muitas histórias importam. As histórias foram usadas para espolar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada (Adichie, 2019, p. 32).

Criticamente, a autora frisa a relevância da pluralidade e relata sobre diferentes faces da história, isto é, tanto as que apresentam a existência de representação e empoderamento quanto os discursos únicos marcados como os primordiais por determinados domínios da sociedade. Nesse viés reflexivo sobre a função social que a história de cada sujeito tem, é importante a prática do compartilhamento – essencialmente em casos repressivos. Segundo a escritora nigeriana, as histórias uniformizadas não somente criam padrões, mas tiram a dignidade, a humanidade e a possibilidade da relação com o diferente.

Portanto, faz-se imperioso pensar sobre o modo como os sujeitos experimentam as relações de poder estabelecidas socialmente. Nesse enfoque, para Rancière (1995, p. 7), a partilha do sensível denota “o modo como se determina no sensível a relação entre um conjunto comum partilhado e a divisão de partes exclusivas”. Ele se refere àquilo que é inteligível pelos sentidos, ou seja, a maneira pela qual os indivíduos podem partilhar com os outros o que percebem.

Denomino partilha do sensível o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um comum e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas. Uma partilha do sensível fixa portanto, ao mesmo tempo, um comum partilhado e partes exclusivas. Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividade que determina propriamente a maneira como um comum se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha (Rancière, 2005, p. 15).

Compreende-se que a percepção individual da relação entre o conjunto comum partilhado (a sociedade como um todo) e a divisão de partes exclusivas (as diferenças entre as classes sociais, gênero e raça/etnia) é influenciada não somente pelas experiências sensíveis das pessoas, mas também por diversos fatores sociais,

culturais e históricos. À vista disso, quando se considera a designação acima, filosoficamente, surge a seguinte pergunta: de que forma a escrita de mulheres negras alcança essa partilha?

Com base em uma perspectiva literária de subalternidades, reiteramos que a mulher negra não pode falar devido à falta de valor lhe atribuído como item respeitoso no índice de prioridades globais (Spivak, 2010). Nesse viés, Carneiro (2019) destaca a ínfima presença representativa desse sujeito social nas instâncias de poder, o que gera dificuldades adicionais quando ousa romper portas e adentrar lugares aos quais não foi destinada como ser humano. Por esse motivo, a feminista brasileira indica descobertas essenciais para a realização plena da humanidade que não devem ser comprometidas ou violadas:

[...] além de entender que liberdade e igualdade são *valores intrínsecos e inegociáveis para a pessoa humana*, descobrimos também que para conquistá-las e mantê-las é preciso muita disposição de luta e uma vigilância permanente para defendê-las, porque liberdade e igualdade são bens que estão sempre sendo colocados em perigo por ideologias autoritárias, fascismos, neofascismos, por diferentes variações do machismo, pelo racismo e as discriminações étnicas e raciais, pelos fundamentalismos religiosos, pelos neoliberalismos, pelas globalizações (Carneiro, 2019, p. 108-109).

Na conjuntura das mulheres negras mantidas em asfixia social por enfrentarem racismo, ceticismo e exclusão, Carneiro enfatiza o quão útil é empenhar-se incessantemente em prol de conquistas que denotam liberdade e igualdade, reforçando a demanda de estar alerta para as ameaças que tais valores enfrentam nos dias hodiernos por causa dos sistemas de opressão e discriminação. Entretanto, esses óbices podem potencializar a contingência pela busca de condições mínimas para a participação e representatividade delas na sociedade.

No que diz respeito à escrita da mulher negra, defendemos que ela tem um papel muito relevante nas esferas literárias e intelectuais, pois trazem convicções femininas plurais para a produção cultural. De acordo com Spivak (2010, p. 126), “[a] representação não definiu. A mulher como uma intelectual tem uma tarefa circunscrita que ela não deve rejeitar com um floreio”. Em outras palavras: embora múltiplas ações desacolhedoras ocasionadas pelas estruturas modernas de dominação, as produções negrofemininas precisam ser usadas para contribuir com o desenvolvimento social em suas áreas de especialização.

Ao compartilhar as vulnerabilidades em relação à sua escrita, Glória Anzaldúa – conhecida por suas contribuições significativas para o feminismo e os estudos de gênero – evidencia a importância de enfrentar as barreiras com a finalidade de reivindicar sua voz e identidade como escritora. Decerto, a coragem e a persistência dela inspiraram outras mulheres e ajudaram a quebrar os padrões estabelecidos na literatura e na sociedade. Ela expressa:

Como é difícil para nós pensar que podemos escolher tornar-nos escritoras, muito mais sentir e acreditar que podemos! O que temos para contribuir, para dar? Nossas próprias expectativas nos condicionam. Não nos dizem a nossa classe, a nossa cultura e também o homem branco, que escrever não é para mulheres como nós? (Anzaldúa, 2000, p. 230)

Politicamente, os questionamentos supracitados revelam os bloqueios e as incertezas experimentadas por mulheres que decidiram escrever, apesar de o sistema opressor não ser favorável a tal ato. No entanto, deduz-se que muitas dessas escritoras buscam compartilhar suas vivências e referenciar a ancestralidade por meio de suas produções literárias, uma arte que atualiza os pensamentos científicos em prol de mais representatividade e, expressivamente, rejeita as definições negativas que os séculos passados lhes deixaram como herança. Nesse âmbito artístico-cultural, considerando tanto a dimensão estética quanto a possibilidade do exercício das formas de poder, Rancière (1995) compreende que a política e a arte têm uma origem comum e se refere à literatura afirmando que ela

[...] não é simplesmente essa zona indeterminada de discurso que estaria alojada nos vazios ou nas margens esquecidas das histórias da poesia e da eloquência. A literatura é uma dramática da escrita, desse trajeto de letra desincorporada que pode tomar qualquer corpo. Ela tem seu lugar nessa disjunção própria ao conceito de escrita que faz com que a própria oposição do *logos* vivo e da escrita morta só se coloque à custa de instituir o mito de outra escrita, de um escrito mais que escrito (Rancière, 1995, p. 41).

Na sugestão de Rancière, por ser uma divisão entre o discurso falado (*logos* vivo) e a escrita como registro fixo (a escrita morta), a literatura é um processo desafiador, dinâmico e importante para a cultura. Então, essa forma de arte é capaz de transcender as categorias tradicionais da escrita e do discurso a fim de se criarem influências. A partir desse entendimento, seguramente, a escrita de mulheres negras desencadeia propostas aliadas a inquirições sociopolíticas já que pode (re)configurar os modos de existência de indivíduos insurgentes.

Conscientemente, a maioria das autoras subalternizadas traz compreensões subjetivas e sociais, destacando os processos de enfrentamentos, denúncias e atitudes feministas a favor de mudanças para um sistema-mundo capitalista. Nesse contexto, ao tematizar questões culturais e raciais, além de revelar a motivação por trás de sua escrita bem como a necessidade de desafiar os estereótipos e mitos que a cercam, Anzaldúa (2000) busca desfazer imagens de sub-representações atribuídas às mulheres de origens étnicas marginalizadas e que ousam expressar suas opiniões.

Porque a escrita me salva da complacência que me amedronta. Porque não tenho escolha. Porque devo manter vivo o espírito de minha revolta e a mim mesma também. Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá. No escrever coloco ordem no mundo, coloco nele uma alça para poder segurá-lo. Escrevo porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome. Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia (Anzaldúa, 2000, p. 232).

Nesse alcance, conquanto a tessitura de mulheres inferiorizadas seja uma tarefa árdua, é possível compreendê-la como uma ação informativa e, sobretudo, libertadora. Notoriamente, Anzaldúa buscava escrever sobre o não dito, sem importar-se com o suspiro das ofensas do censor e da audiência e, mesmo com medo de escrever, escolhia fazê-lo já que a angústia maior era de não poder escrever (Anzaldúa, 2000). Diante disso, torna-se elementar destacar o surgimento de literatura e crítica contemplantes das narrativas experimentadas por sujeitos representativos da negritude. Evaristo (2005a), por exemplo, especifica que há um discurso literário o qual busca rasurar visões limitadas e distorcidas sobre as identidades e experiências das mulheres negras.

Assenhorando-se “da pena”, objeto representativo do poder falocêntrico branco, as escritoras negras buscam inscrever no corpus literário brasileiro imagens de *autorrepresentação*. Criam, então, uma literatura em que o *corpo-mulher-negra* deixa de ser o corpo do “outro” como objeto a ser descrito, para se impor como *sujeito-mulher-negra* que se descreve, a partir de uma subjetividade própria experimentada como mulher negra na sociedade brasileira. Pode-se dizer que o fazer literário das mulheres negras, para além de um sentido estético, busca semantizar um outro movimento que abriga todas as nossas lutas. Toma-se o *lugar da escrita*, como direito, assim como se torna o *lugar da vida* (Evaristo, 2005a, p. 54).

Conceição Evaristo argumenta sobre o fato de a literatura negro-brasileira

feminina ter um papel importante na luta contra as hostilidades e preconceitos que afetam as mulheres negras, pois a finalidade vai além do sentido estético e configura um movimento abrangente aos direitos bem como à luta contra o racismo e o sexismo. Certamente, manifestar-se por meio das produções literárias, simboliza o esforço pela afirmação de identidade e de reconhecimento social em combates históricos cujos objetivos eram/são a possibilidade de as vozes “ecoar de tal forma a ultrapassarem as barreiras da exclusão” (Carneiro, 2003, p. 129). Assim, a significância dessa escrita traz sentido não somente para quem escreve, mas também para uma comunidade que é representada. Nesse sentido, Rancière (1995) afirma:

Escrever é o ato que, aparentemente, não pode ser realizado sem significar, ao mesmo tempo, aquilo que realiza: uma relação da mão que traça linhas ou signos com o corpo que ela prolonga; desse corpo com a alma que o anima e com os outros corpos com os quais ela forma uma comunidade; dessa comunidade com a sua própria alma (Rancière, 1995, p. 7).

Considerando o fato de a escrita ser um ato que envolve diversas dimensões (física, psicológica e social), Rancière sugere-a como uma atividade reveladora – praticada pelas mãos que seguram a caneta ou digitam no teclado, pelo mundo interno e subjetivo de quem escreve e pelo universo coletivo de grupos evocados por essa representação. Contextualmente, o ser da literatura é aquele que dá vozes próprias aos corpos para colocá-los em seu lugar e em sua função, possibilitando transformações na língua análoga e na democracia dos corpos quando só a contingência igualitária os põe juntos (Rancière, 1995).

De modo consequente, a arte da escrita “existe na relação entre uma posição de enunciação indeterminada e certas fábulas que põem em jogo a natureza do ser falante e a relação da partilha dos discursos com a partilha dos corpos” (Rancière, 1995, p. 45). No geral, as histórias possibilitam que diferentes perspectivas sejam expressas e podem abordar questões fundamentais afinadas à linguagem, à comunicação e às relações entre os corpos humanos. Sob essa ótica, ao considerar o processo enunciativo bem como as partilhas de muitas produções negrofemininas nacionais, Alves (2010) explica:

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).

Nessa perspectiva de existência, as críticas negrofeministas salientam preocupações a fim de as mulheres negras serem percebidas na literatura e no processo histórico da humanidade, tais como: organização das oportunidades; preservação de obras cujas autorias sejam negras; e produções literárias que verifiquem a voz feminina, por meio do estilo e temática propostos na obra e com confrontos a possíveis evidências patriarcais e racistas. À vista disso, é verossímil observar que, consoante Rancière (2005),

[a] questão da ficção é, antes de tudo, uma questão de distribuição dos lugares. Do ponto de vista platônico, a cena do teatro, que é simultaneamente espaço de uma atividade pública e lugar de exibição dos “fantasmas”, embaralha a partilha das identidades, atividades e espaços. O mesmo ocorre com a escrita: circulando por toda parte, sem saber a quem deve ou não falar, a escrita destrói todo fundamento legítimo da circulação da palavra, da relação entre os efeitos da palavra e as posições dos corpos no espaço comum (Rancière, 2005, p. 17).

O autor afirma que, ao desafiar as posições de poder, a escrita pode mudar a dinâmica de como a palavra é usada e quem tem o direito de utilizá-la socialmente. Mediante o exposto, a literatura negro-brasileira feminina permite que as vozes subalternas sejam ouvidas e que as estruturas de dominação sejam contestadas. Dessarte, é possível compreendê-la como uma escrita a qual representa “mulheres ‘possíveis’ que refutam as imagens tradicionais, historicamente, a ela imputadas pelo pensamento patriarcal” (Zolin, 2009, p. 114).

Nesse sentido, os efeitos ideológicos e/ou autobiográficos de escritoras negras suscitam transformações libertadoras, porque possibilitam novas leituras e interpretações para a literatura. Fica nítido, por exemplo, o fato de a criatividade evaristiana ser constituída nas vivências dela e, em determinadas circunstâncias, o ouvir e o falar – que resultaram no escrever – simbolizam uma espécie de libertação. Quanto à origem de sua escrita, Evaristo (2007) faz alusão ao acúmulo de experiências sensoriais que ela teve desde a infância, descrevendo como seu corpo inteiro recebia as palavras, os clamores e as problemáticas, e como se construía as faces de suas personagens reais e falantes na imaginação.

Era um jogo de escrever no escuro. No corpo da noite. Na origem da minha escrita, ouço gritos, os chamados das vizinhas debruçadas

sobre as janelas, ou nos vãos das portas contando em voz alta uma para as outras as suas mazelas, assim como as suas alegrias. Como ouvi conversa de mulheres! Falar e ouvir, entre nós, era, talvez, nossa única defesa, o único remédio que possuíamos (Evaristo, 2007, p. 19).

Os relatos supramencionados estão em congruência com o fato de a experiência literária conectar-se às memórias, aos contextos históricos e aos significados, pois apontam que as escrituras possuem um caráter coletivo já que dão voz a experiências de mulheres que foram historicamente marginalizadas e silenciadas. Dessa forma, o ser, o estar, os acontecimentos, as escolhas estéticas, e as inclinações se tornam inseparáveis da vida de quem escreve e dos interesses enquanto seres sociais.

Sob esse ponto de vista, tratando da relação entre literacidade e historicidade, Rancière (2005, p. 59) disserta que as proposições políticas ou literárias se cumprem no real e “definem modelos de palavra ou de ação, mas também regimes de intensidade sensível. Traçam mapas do visível, trajetórias entre o visível e o dizível, relações entre modos do ser, modos do fazer e modos do dizer”. Portanto, tais enunciados têm um impacto mais amplo na experiência humana, ou seja, literacidade e historicidade se conectam porque estão relacionadas à forma como os sistemas de poder moldam a percepção das pessoas sobre o mundo. Então, é cabível destacar que

[a]ntes de ser um sistema de formas constitucionais ou de relações de poder, uma ordem política é uma certa divisão das ocupações, a qual se inscreve, por sua vez, em uma configuração do sensível: em uma relação entre modos de fazer, os modos de ser e os de dizer; entre distribuição dos corpos de acordo com as atribuições e finalidades e a circulação do sentido; entre a ordem do sentido; entre a ordem do visível e a do dizível (Rancière, 1995, p. 7-8).

Os argumentos rancierianos sugerem que a ordem política é influenciada por uma configuração complexa do sensível, isto é, pela forma como os sujeitos experimentam e interagem nesse conjunto de relações que se manifestam nas práticas cotidianas, nas formas como pensam e falam sobre si mesmos e sobre os outros, e nas percepções que eles têm sobre o mundo em que vivem. Assim, quando ordens políticas resultam mudezes que podem, epistemologicamente, ser expandidas para uma privação da fala, é vital reorganizar a sociedade para que tal impasse seja deslindado.

Em muitos casos, mulheres negras são excluídas dos discursos públicos e

políticos devido às singularidades que as identificam, mas elas têm o direito de produção literária, de expressão de pensamentos. Sob esse olhar, é pertinente o fato de Rancièr (1995, p. 176) ter notado que havia lacunas nos textos clássicos e, a partir de uma visão marxista, far-nos-ia ver o silenciamento com a ponderação subsequente: “[e]ssa demonstração, entretanto, coloca um pequeno problema: para poder se calar, é preciso poder falar”. Ou seja, a liberdade de expressão não é apenas uma questão de direitos individuais, mas também depende de condições sociopolíticas as quais permitem que todos tenham uma voz igualmente poderosa.

Todavia, contextualmente, Kilomba (2019) aponta como as mulheres negras são incluídas inadequadamente nas variadas abordagens. Por exemplo: quando se discute o racismo, o foco é direcionado principalmente para as experiências dos homens negros; no discurso de gênero, na maioria dos casos, o centro é as vivências das mulheres brancas; e em discussões sobre classes sociais, muitas vezes, a dimensão racial pode ser negligenciada ou menosprezada. Logo, em ocorrências teóricas, ela lembra uma pseudoinclusão:

Por conta dessa falta ideológica, argumenta Heidi Safia Mirza (*Black British Feminism*, 1997) as mulheres *negras* habitam um espaço vazio, um espaço que se sobrepõe às margens da “raça” e do gênero, o chamado “terceiro espaço”. Habitamos uma espécie de vácuo de apagamento e contradição “sustentado pela polarização do mundo em *negros* de um lado e *mulheres* de outro” (Mirza, 1997, p. 4). Nós no meio. Este é, de fato, um sério dilema teórico, em que os conceitos de “raça” e gênero se fundem estreitamente em um só. Tais narrativas separadas mantêm a invisibilidade das mulheres *negras* nos debates acadêmicos e políticos (Kilomba, 2019, p. 97-98).

Na realidade, as invisibilizações e os silenciamentos epistemológicos se agravaram e indicam a veracidade de as mulheres negras, em diferentes práticas políticas – incluindo a escrita –, não terem sido colocadas como sujeitos políticos por muitos anos. Segundo Evaristo (2005b, p. 202), escrever é “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”. Por esse motivo, a literatura deve protagonizar personagens femininas negras, realçando as vivências e possibilidades de se explorar os enredamentos, as construções e as considerações sobre a pertinência associativa aos fatos propostos nas escrituras.

Por esse ângulo, Collins (2016) destaca o quão considerável é, para aquelas

que historicamente foram tratadas como “outro” e/ou objetificadas pela sociedade, definir e valorizar a própria consciência a partir de um ponto de vista autodefinido. Isso, pois, possibilita o combate para a imposição de identidades estereotipadas bem como reconhece a complexidade de suas identidades e reais experiências. Ressalta-se o fato de o “outro” ser visto, muitas vezes, em relação à norma dominante – representada pela figura de homens brancos poderosos que se determinam

[...] como sujeitos, os verdadeiros atores, e classificam as pessoas de cor e as mulheres em termos de sua posição em relação a esse eixo branco masculino. [...]. Uma segunda razão pela qual a autodefinição e a autoavaliação das mulheres negras são significativas diz respeito à sua importância em permitir que mulheres afro-americanas rejeitem opressão psicológica internalizada (Baldwin, 1980). O dano potencial à autoestima de mulheres afro-americanas causado pelo controle internalizado pode ser grande, até para aquelas que estão preparadas. Aguentar os ataques frequentes de imagens controladoras requer uma força interior considerável (Collins, 2016, p. 105-106).

Consoante as ideias da socióloga, os sistemas de opressão são estruturados e fundamentados sob a ótica de uma concepção ideológica de dominação que se baseia em noções de superioridade e inferioridade. Politicamente, entende-se que esses locais de dominação se tornam espaços propícios à resistência; por conseguinte, é imprescindível favorecer as vivências de mulheres negras na literatura, tornando possível a autodefinição com base nas experiências e realidades delas para que haja reinterpretações acerca das relações sociais de poder, que devem ser contestadas.

Nessa conjuntura, as artes não possuem uma função política intrínseca, mas podem ser utilizadas como uma ferramenta para apoiar ou contestar determinadas posições. Em termos filosóficos, Rancière (2005, p. 26) ponderou que “as artes nunca emprestam às manobras de dominação ou de emancipação mais do que lhes podem emprestar, ou seja, muito simplesmente o que têm em comum com elas: posições e movimentos dos corpos, funções da palavra [...]”. Então, é imperativo que a literatura seja utilizada para questionar e desafiar as hierarquias existentes, debatendo sobre a questão da escrita de mulheres negras em virtude da insurgência desse recurso cultural e, principalmente, por causa da notoriedade como o sujeito negrofeminino partilha suas sensibilidades, determinando suas realidades e estabelecendo as identidades próprias. Para Evaristo (2007),

[e]screver pressupõe um dinamismo próprio do sujeito da escrita,

proporcionando-lhe a sua auto-inscrição (*sic*) no interior do mundo. E, em se tratando de um ato empreendido por mulheres negras, que historicamente transitam por espaços culturais diferenciados dos lugares ocupados pela cultura das elites, escrever adquire um sentido de insubordinação. Insubordinação que se pode evidenciar, muitas vezes, desde uma escrita que fere “as normas cultas” da língua, caso exemplar o de Carolina Maria de Jesus, como também pela escolha da matéria narrada. A nossa *escrevivência* não pode ser lida como histórias para “ninar os da casa – grande” e sim para incomodá-los de seus sonos injustos (Evaristo, 2007, p. 20).

Cuidadosamente, essas vozes insubordinadas – que foram silenciadas por muitos anos – inicia(ra)m a construção de um mundo no qual os corpos-mulheres-negras enfrentam os desafios discriminatórios (de gênero, de etnia/raça, de localidade, de classe, de deficiência etc.) e se erguem para conquistar os espaços merecidos nos variados campos. Por isso, a literatura nacional de autoria feminina negra se torna fundamental para as lutas nos contextos os quais afastam esse grupo do sistema predominante, porque é uma produção

[...] que se constitui por temas femininos e de feminismo negro comprometidos com estratégias políticas civilizatórias e de alteridades, circunscrevendo narrações de negritudes femininas/feminismos por elementos e segmentos de memórias ancestrais, de tradições e culturas africano-brasileiras, do passado histórico e de experiências vividas, positiva e negativamente, como mulheres negras. Em um movimento de reversão, elas escrevem para (des)silenciarem as suas vozes autorais e para, através da escrita, inventarem novos perfis de mulheres, sem a prevalência do imaginário e das formações discursivas do poder masculino, mas com poder de fala e de decisão, logo senhoras de si mesmas (Santiago, 2012, p. 155).

O resistir, por intermédio das *escrevivências*, é uma forma de afirmação da agência feminina, permitindo que as autoras sejam senhoras de si mesmas, com poder de fala e de escolhas para colaborar com a revelação de enigmas que as cercam. Nas entrelinhas, Evaristo (2007, p. 20) confirma tais percepções quando exterioriza: “a escrita também desde aquela época [a adolescência], abarcava estas duas possibilidades [fuga e inserção no espaço], fugir para sonhar e inserir-se para modificar. Essa inserção para mim pedia escrita”. Nitidamente, Conceição Evaristo se refere ao ato de escrever como dois aspectos: uma forma de escapar da realidade e uma maneira de se envolver com o mundo e transformá-lo.

Nessa busca por inclusão e renovações, muitas escritoras se desafiam para revelar as histórias ocultadas pelas censuras ou violências que protegiam interesses

políticos e econômicos a fim de manter as hierarquias de poder. Em síntese, as produções negrofemininas redefinem preceitos deturpados pelas doutrinas coloniais, pois é um ato indicador de “[v]erdades que têm sido negadas, reprimidas, mantidas e guardadas como segredos. [...]. Segredos como a escravização. Segredos como o colonialismo. Segredos como o racismo” (Kilomba, 2019, p. 41).

2.3 Literatura negro-brasileira feminina: reconhecimento para identidades e memórias ainda (in)“exploradas”

Ao considerar os estereótipos existentes no período da literatura colonial, Evaristo (2005a, p. 52) destaca que “a representação literária da mulher negra ainda surge ancorada nas imagens de seu passado escravo, de corpo-procriação e/ou corpo-objeto de prazer do macho senhor”. Por conseguinte, conforme os apontamentos de Fonseca (2014), na literatura negro-brasileira, as caracterizações do negro são difundidas com o propósito de assinalar a autoconscientização e, também, buscar a ampliação dos espaços de visibilidade para os sujeitos negros. No conjunto, essa luta tem dois escopos: antes de tudo, reverter as associações tóxicas, ou seja, aquelas que correlacionam os integrantes da comunidade negra à feiura, à sujeira, e ao que está fora dos padrões determinantes de um gosto estético; paralelamente, desenvolver uma semântica capaz de remover os significados pejorativos registrados tanto no corpo negro quanto nos locais onde ele é levado. Munanga (1988) confirma veracidade de tais analogias ao reforçar que,

[a] desvalorização e a alienação do negro estendem-se a tudo aquilo que toca a ele: o continente, os países, as instituições, o corpo, a mente, a língua, a música, a arte etc. Seu continente é quente demais, de clima viciado, malcheiroso, de geografia tão desesperada que o condena à pobreza e à eterna dependência (Munanga, 1988, p. 21).

Por essa razão, a literatura negro-brasileira tem o comprometimento de mitigar a negação histórica da existência da negritude – provocada pelos discursos hegemônicos. Em uma contemplação mais particular, a literatura de autoria feminina – apesar do notório descrédito – revisa e personifica a memória, buscando recuperar as reminiscências banidas cronologicamente para sua comunidade. A maioria das escritoras negro-brasileiras segue perseverante, reescrevendo as histórias multiformes já que são exploradas as realidades, as inconformidades e insubmissões,

os sofrimentos morais, as sensações experimentadas e as possibilidades de superação.

Felizmente, elas já estão ingressando (aos poucos) no cenário literário e, dentre tantos conflitos, subsistem enfrentando os obstáculos da exclusão e a premência do direito à escrita, de serem ouvidas e respeitadas tanto pela sociedade quanto pela crítica intolerantes com vozes-mulheres-negras. Infere-se das ponderações fundamentadas por Kilomba (2019) que os textos negrofemininos são uma poderosa forma de expressão utilizada para: descrever histórias de sofrimento e restrição; enfatizar vozes torturadas, línguas rompidas e discursos impedidos; e adentrar lugares onde tais ecos de liberdade não podiam entrar ou permanecer. Nessa sequência, ela disserta:

A ideia de que se *tem* de escrever, quase como uma obrigação moral, incorpora a crença de que a história pode “ser interrompida, apropriada e transformada através da prática artística e literária” (hooks, 1990, p. 152). [...]. Escrever, portanto, emerge como um ato político. [...]. Essa passagem de *objeto* a *sujeito* é o que marca a escrita como um ato político. Além disso, escrever é um ato de descolonização no qual quem escreve se opõe a posições coloniais tornando-se a/o escritora/escritor “validada/o” e “legitimada/o” e, ao reinventar a si mesma/o, nomeia uma realidade que fora nomeada erroneamente ou sequer fora nomeada (Kilomba, 2019, p. 28).

Ao referir-se à experiência de opressões históricas (silenciamentos, torturas, violências culturais, censuras, repressões políticas e exclusão social), Kilomba destaca a importância de dar voz a essas experiências e histórias como uma forma de combater a marginalização. Logo, os múltiplos estilos (escrivivências, literatura fantástica, poesia lírica, escrita jornalística etc.) e a gama de temas abordados por autoras negras contribuem para a idealização de uma cultura antirracista e antissexista – o que possibilita a correção de erros baseados em fenômenos de colonialidades, que se imiscuíram nos interstícios estruturais da sociedade ao longo de séculos de retroalimentação.

Segundo as ideias de Zilberman (2017), o texto literário é uma atividade sintetizadora e completa que permite o leitor adentrar ao campo da alteridade, na qual se sustenta orientação democrática, abrange critérios subjetivos e históricos e ascende a potencialidade do posicionamento crítico, produzindo discursos significativos. Nesse viés e no contexto da identidade diaspórica negra, tornam-se oportunos os questionamentos e as observações subsequentes de Candau (2011):

Como dar um sentido aos acontecimentos de uma vida, a uma série de ações desarticuladas, fragmentadas, à descontinuidade do real, “miríade de acontecimentos pessoais”? Como fazer surgir a ordem da confusão e do acaso, a harmonia e concordância do que é fragmentado, discordante e díspar, o “inteligível do acidental, necessário ou o provável do episódico?” Essas perguntas, todos que rememoram sua própria vida as fazem, explicitamente ou não. Uma vez que o que faz a identidade de uma pessoa não pode jamais ser realmente ou totalmente rememorado [...] (Candau, 2011, p. 70).

O antropólogo salienta a importância de refletir sobre as experiências, buscando dar-lhes sentido, mesmo que possa ser um desafio. Ele também sugere que a identidade é composta por muito mais do que apenas as recordações. À vista disso, é ponderoso observar que se constrói a identidade pela memória (individual ou coletiva), pelas relações sociais e pelas narrativas. Nesse sentido, compreende-se a literatura como um direito porque – nos variados contextos históricos – representa uma manifestação universal dos indivíduos em que se favorece influências expressivas para a formação humana. Conforme Candido (2004),

[...] nas nossas sociedades a literatura tem sido um instrumento poderoso de instrução e educação, entrando nos currículos, sendo proposta a cada um como equipamento intelectual e afetivo. Os valores que a sociedade preconiza, ou os que considera prejudiciais, estão presentes nas diversas manifestações da ficção, da poesia e da ação dramática. A literatura confirma e nega, propõe e denuncia, apoia e combate, fornecendo a possibilidade de vivermos dialeticamente os problemas (Candido, 2004, p. 175).

A literatura, sem dúvida, possibilita (re)criar identidades e desencadear sentimentos de civilização e respeito, pois se trata de um elemento cultural que humaniza os leitores. Concernentemente às obras de autoria negra, é comum apontar relevâncias de resistências, lutas, combates e conquistas pessoais e/ou coletivas. Segundo Bernd (1988), estas duas significações (a primeira no sentido geral, e a segunda no sentido específico) são pertinentes:

[...] feita por quem quer que seja, desde que reveladora de dimensões específicas da condição do negro ou dos descendentes de negros, enquanto grupo étnico culturalmente singularizado. [...] feita por negros ou descendentes assumidos de negros [...] reveladora de visões de mundo, de ideologias e de modos de realizações que, por força de condições atávicas, sociais e históricas, se caracterizam por uma certa especificidade, ligada a um intuito definido de singularidade cultural (Bernd, 1988, p. 21).

Diante disso, globalmente, é possível dizer que a literatura negra é um

mecanismo que age contra as designações de inferioridades intelectual e social, e atua em oposição às representações de falta de moralidade para os sujeitos negros. Outrossim, essa arte simboliza possibilidades de compreensões histórico-culturais entre o passado e o presente – explicitando as perniciosidades sofridas, referenciando os feitos alcançados, e focalizando nas demandas correntes. No ambiente nacional, Eduardo de Assis Duarte vê o conceito de literatura afro-brasileira como

[...] uma formulação mais elástica (e mais produtiva), a abarcar tanto a assunção explícita de um sujeito étnico – que se faz presente numa série que vai de Luiz Gama a Cuti, passando pelo “negro ou mulato, como queiram”, de Lima Barreto –, quanto o dissimulado lugar de enunciação que abriga Caldas Barbosa, Machado, Firmina, Cruz e Sousa, Patrocínio, Paula Brito, Gonçalves Crespo e tantos mais. Por isso mesmo, inscreve-se como um operador capacitado a abarcar melhor, por sua amplitude necessariamente compósita, as várias tendências existentes na demarcação discursiva do campo identitário afrodescendente em sua expressão literária (Duarte, 2010, p. 121).

O autor propõe uma abordagem mais ampla e inclusiva da literatura afro-brasileira, capaz de reconhecer e valorizar a diversidade de expressões e tendências que existem dentro desse campo identitário. Nesse sentido, é válido observar que, em consonância com as ideias de Cuti (2010), a literatura afro-brasileira remete a toda produção literária que trata temáticas relacionadas à cultura africana e à diáspora africana no Brasil, independentemente da cor ou da etnia do autor. Conseqüentemente, ele sugere o uso de “literatura negro-brasileira” por ser um termo mais restrito, referindo-se especificamente à produção literária produzida por autores negros brasileiros. Contudo, enfatiza-se que, para esta dissertação, reconhecemos a contribuição dos variados textos literários que têm como objetivo central a valorização da afrobrasilidade e, principalmente, a luta contra o racismo e o sexismo estruturais.

Perante o exposto, referenciamos as nomenclaturas heterogêneas, pois consideramos que grande parte dos autores negros instiga novos olhares ao se tornar o sujeito narrador, usuário de uma linguagem afinada às experiências de pessoas negras e interlocutor capaz de desconstruir a valorização extrema de um cânone que ratifica os padrões literários eurocentrados. Lamentavelmente, é uma escrita ainda pouco valorizada em espaços escolares e, aliás, desconceituada por parte da crítica literária já que ela se distancia da hegemonia branca e busca imprimir representatividade sociocultural negra. Ademais, o pesquisador Eduardo de Assis Duarte remete a

[...] um conceito em construção, processo e devir. Além de segmento ou linhagem, é componente de amplo encadeamento discursivo. [...]. Constitui-se a partir de textos que apresentam temas, autores, linguagens, mas, sobretudo, um ponto de vista culturalmente identificado à afrodescendência, como fim e começo. Sua presença implica redirecionamento recepcionais e suplementos de sentido à história literária canônica (Duarte, 2014, p. 41).

Fundamentando-se nessa conceituação, deduziremos a literatura negra de autoria feminina como uma criação que revela, maiormente, o combate contra o enaltecimento de narrativas legitimadoras apenas para o lugar de fala do colonizador, ou seja, é a literatura revolucionária – justamente por não aceitar os silenciamentos imperialistas, as invisibilizações coloniais, as exclusões patriarcais e os comportamentos racistas. Dessa forma, em várias produções, reportam-se vivências, evidenciam-se problemas enfrentados e valorizam-se vertentes culturais da negritude. Segundo Alves (2010), a literatura negra

[p]ode ser um conceito em construção academicista, mas consiste numa prática existencial para os seus produtores, que ressignifica a palavra “negro” retirando-a de sua conotação negativa, construída desde os tempos coloniais, e que permanece até hoje, para fazê-la significar autorreconhecimento da própria identidade etnicorracial. Coloca em discussão a formação da identidade brasileira e desnuda o mito da democracia racial (Alves, 2010, p. 42).

Portanto, ao explorar temas como escravidão, discriminação racial e luta pela igualdade, é uma prática que visa ao autorreconhecimento da identidade negra e da valorização cultural e histórica no cenário nacional. Nesse contexto, a literatura negro-brasileira feminina traz releituras e repercussões contemporâneas ao reverberar a voz de um povo – desconceituada pela colonização. Por conseguinte, várias escritoras negras buscam reafirmar a ancestralidade e, também, ressignificar as narrativas. Em conformidade com Machado (2012), é uma escrita

[...] representativa da cultura afro-brasileira e problematiza o espaço social que o negro ocupa (ou pleiteia) na sociedade. São personagens facilmente encontrados em favelas, subúrbios, morros, terreiros, enfim, em espaços marginais. Mais que isso, o negro, nesta escrita, frequentemente protagoniza cenas trágicas, polêmicas, marcadas pelo crime e violência. Este dado reflete uma literatura engajada, fincada na realidade sócio-histórica e comprometida com a função humanizadora da literatura (Machado, 2012, p. 136).

Como consequência dessa criticidade, a escrita de mulheres negras desempenha um papel fundamental na luta por justiça social e no reconhecimento da

diversidade étnico-cultural do Brasil. Em produções negrofemininas, as abordagens podem ser sobre identidade, democracia racial, potencialidades e insurgências na escrita. Contextualmente, referenciam-se a visibilidade, a representatividade, a reconfiguração da partilha do sensível bem como a distribuição de corpos e funções e/ou o diálogo com a dimensão do imaginário. Portanto, são manifestações crítico-representativas que podem despertar – na pós-colonialidade – mais debates e estudos em prol de transformações, implicando reavaliações a partir do surgimento de novos indivíduos e das (re)construções sociopolíticas. Consoante Hall (2013),

[d]entro da cultura, a marginalidade, embora permaneça periférica em relação ao *mainstream*, nunca foi um espaço tão produtivo quanto é agora, e isso não é simplesmente uma abertura, dentro dos espaços dominantes, à ocupação dos de fora. É também o resultado de políticas culturais da diferença, de lutas em torno da diferença, da produção de novas identidades e do aparecimento de novos sujeitos no cenário político e cultural (Hall, 2013, p. 376).

No âmbito teórico-cultural, o sociólogo britânico-jamaicano sugere que a marginalidade deve ser vista também como um espaço altamente produtivo e criativo, onde novas formas identitárias e de expressão podem emergir. Então, marginalmente, o maior número dos textos de autoria negrofeminina anuncia um conjunto de valores que confessa atos de resistência e objetiva valorizar suas identidades. Como resultado dessa literatura testemunhal, as verossimilidades apresentadas nas obras de Conceição Evaristo aludem aos dissabores do racismo, do machismo ou do sexismo, simbolizando repúdios a estruturas hegemônicas. Para Santiago (2012),

[é] constante, na palavra literária de escritoras negras, o desenho de vozes e personagens sedutoras, não pelos seus aspectos físicos, mas pela sua força, coragem e decisão pela conquista da emancipação individual e coletiva. Aparecem, ainda, em seus textos, figuras femininas, ávidas pela afirmação de si, ou simplesmente pelo desejo de tornar-se, de estarem cientes de seus dramas ou tão somente pelo sonho de se permanecer no mundo (e em seus mundos) como senhoras de si e de suas vontades (Santiago, 2012, p. 163).

Decerto, além de ocasionar reflexões críticas acerca dos preconceitos operantes na sociedade, a palavra literária dessas escritoras – subjetiva e pragmaticamente – convoca a coletividade decolonial para a construção de aperfeiçoamentos em diferentes instâncias, como por exemplo: nos movimentos feministas, nas organizações sociais e relações inter-raciais, e nos programas e grupos responsáveis pela cientificação e combate de doxas coloniais. Em

conformidade com Machado (2012),

[e]sse tipo de literatura, que resgata do anonimato social as identidades negras e as coloca em conflito com o branco, com os ideais eurocêntricos e hegemônicos, tem ganhado espaço na Literatura Brasileira, não apenas para provocar emoção no leitor, ou ainda vitimar os negros. Tais obras têm algo a dizer, a reivindicar, a marcar fortemente a consciência crítica daqueles que compartilham da luta contra a opressão e discriminação e, não menos importante, tentar convencer os que ainda se negam a formar opinião sobre o assunto (Machado, 2012, p. 137).

Como uma expressão artística de resgate e de combate, em determinados casos, a literatura negro-brasileira feminina tenta convencer as pessoas que ainda não formaram uma opinião sobre preconceitos, sensibilizando-as para as questões raciais e de gênero. Na prática, trata-se de um projeto literário cujo propósito é a apresentação de um estilo que se diferencia das principais obras canônicas dos séculos passados. A maioria das escritoras negras, pois, traz novidades para as produções, propondo manifestações discursivas e (meta)narrativas com mobilizações para suas verdadeiras identidades a fim de que os movimentos apoiados em predicativos incabíveis às memórias ancestrais e simbologias culturais sejam desfeitos. Consequentemente, as transformações históricas podem ser ampliadas já que se articulam representações da diferença e, consoante Bhabha (1998),

[a] representação da diferença não deve ser lida apressadamente como reflexo das características étnicas ou culturais pré-estabelecidas na tábua fixa da tradição. A articulação social da diferença, na perspectiva das minorias, é um todo complexo, em processo de negociação, que tem por objeto autorizar hibridizações culturais que surgem em momentos de transformação histórica. O “direito” de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizados, não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contraditoriedade que presidem sobre as vidas dos que estão “na minoria” (Bhabha, 1998, p. 20-21).

O teórico crítico indiano-britânico considera o fato de a expressão da diferença cultural não ser estática e imutável, pois ela é moldada por condições históricas específicas. Diante do exposto, com relação ao direito de se expressar, seguindo as ideias de Evaristo (2010), no texto *Literatura negra: uma voz quilombola na literatura brasileira*, podemos reforçar que – para os descendentes de africanos – a prática da escrita literária é um modo de agência, realizando os seguintes comportamentos: em primeiro lugar, a partir da manutenção e difusão memorialísticas, precisa-se

reescrever a história e romper com as marcas deixadas pelo colonizador; em segundo lugar, recomendam-se considerações para posturas enunciativas benéficas na descrição do corpo negro. Por meio das memórias literárias (produções em que autoras dominam a arte da escrita, baseiam-se nas recordações e revivem suas histórias), a literatura negro-brasileira feminina sugere recuperação de experiências de vida contadas com o uso de uma linguagem de autoridade ou com possíveis inventividades. No que tange ao ensejo memorialístico, Bergson (1999) discorre:

[...] o passado parece efetivamente armazenar-se, conforme havíamos previsto, sob essas duas formas extremas, de um lado os mecanismos motores que o utilizam, de outro as imagens-lembranças pessoais que desenham todos os acontecimentos dele com seu contorno, sua cor, e seu lugar tempo (Bergson, 1999, p. 97).

O filósofo ressalta que a memória resgata um papel elementar na construção de experiências subjetivas do tempo, e que o passado é armazenado em duas formas extremas: mecanismos motores (lembranças acumuladas em nosso corpo, como hábitos e habilidades adquiridas ao longo do tempo) e imagens-lembranças pessoais (recordações arquivadas na mente consciente, vivências únicas para cada indivíduo e que incluem detalhes sensoriais, como o contorno e a cor). Em certa medida, Candau (2011, p. 61) corrobora o pensamento supracitado ao afirmar que “através da memória o indivíduo capta e compreende continuamente o mundo, manifesta suas intenções a esse respeito, estrutura-o e coloca-o em ordem (tanto no tempo como no espaço) conferindo-lhe sentido”.

No enquadramento da literatura negro-brasileira feminina, muitas vezes, a evocação de memórias está associada às questões de identidade. Para grande parte das autoras, é comum explorar assuntos variados (como a discriminação racial e de gênero, as violências e outras formas de injustiça social), assinalando como tais opressões afetam a vida e a identidade desses sujeitos na contemporaneidade. Nessa perspectiva, é uma tessitura a qual “tem vieses memorialistas, em que as lembranças se tornam memórias, caracterizando-a como autoficção” (Santiago, 2012, p. 27).

Ademais, as reminiscências podem ser empregadas na escrita para simbolizar e/ou suscitar resistências na medida em que possibilitam o protagonismo para as personagens negras e conscientizam seus leitores acerca das discriminações enfrentadas cotidianamente. Assim sendo, as narrativas poéticas, contundentes ou críticas contribuem para a descolonização do pensamento, isto é, são um ponto de

ruptura com o *status quo* e buscam formar uma sociedade mais justa na qual as vozes e histórias de subalternizadas devem ser reconhecidas e valorizadas. Por consequência, Alves (2010) declara que

[e]screver para estas mulheres, é ‘ultrapassar’ uma percepção única da vida; é construir mundos e neles, apreender, discutir, apontar, enfim, serem agentes imprescindíveis à vida. As vozes-mulheres negras são, portanto, as vozes, agora audíveis, não somente a própria voz, mas as vozes ancestrais silenciadas por séculos de exclusão. As mulheres negras se posicionam e constituem uma resistência contra os preconceitos. Suas tessituras literárias vão rompendo com as barreiras, qual agulhas nas mãos tecelãs, ora com pontos apertados da crítica, ora com pontos finos, mas firmes da poesia. Elas soltam as mãos e os olhares em seus teares, formando aos poucos, nova roupagem para a literatura brasileira: a literatura afro-brasileira de autoria feminina (Alves, 2010, p. 66).

Dessarte, nesse contexto, faz-se necessário debelar as invisibilizações e os silenciamentos enfrentados por mulheres negras no dia a dia de uma sociedade patriarcal, anacrônica e machista. Levando-se em conta tanto a finalidade dos discursos antirracistas e antissexistas quanto o envolvimento em atuações que visem aos direitos igualitários, a (re)construção dos enredos pode assegurar novos recursos essenciais para tais sujeitos sociais. As procedências referidas, em certo ponto, interrompem a violência epistêmica da mudez dado que, para Solnit (2017), as repressões

[...] contra as mulheres muitas vezes se dá contra as nossas vozes e as nossas histórias pessoais. É uma recusa das nossas vozes e do que significa uma voz: o direito de autodeterminação, de participação, de concordância ou divergência, de viver, de participar, de interpretar, de narrar (Solnit, 2017, p. 30).

Exemplificativamente, as vozes-mulheres-negras denunciam as discrepâncias ocultadas pelo poder dominante e, a partir desse direito de escrivências, elas revelam suas rotinas – expondo dificuldades, batalhas e desejos em diferentes espaços e épocas. Ao referir-se à literatura afro-brasileira, Constância Lima Duarte (2010) explicita a relevância do feminismo negro nas ocorrências de lutas contra os estigmas e repressões, afirmando que só se deu conta da

[...] outra face do nosso conto feminino quando conheci as narrativas publicadas em *Cadernos Negros*. Então, o que era exceção tornou-se quase uma temática recorrente. A partir de uma perspectiva étnica, de classe e feminista, algumas escritoras estão aí realizando – com muita competência e sensibilidade – agudas releituras da violência, expondo

sem melindres personagens-chagas do cotidiano feminino (Duarte, 2010, p. 229).

Ressaltamos que a publicação de *Cadernos Negros* tem uma relevante contribuição para a literatura negro-brasileira, pois surgiu como movimento literário e político publicando obras de escritores negros em 1978. Eram coletâneas compostas de contos, poesias e ensaios, que abordavam questões relacionadas à vida e à cultura negra no Brasil e denunciavam o racismo, a violência policial, a discriminação, a desigualdade social, entre outros problemas. Considerando que a maioria desses autores não tinha espaço nas editoras tradicionais, tal atmosfera de criação literária foi exordial para dar visibilização à intelectualidade da negritude, permitindo a construção de uma literatura brasileira inclusiva, diversa e representativa.

Então, nos dias de hoje, a fim de continuar viabilizando espaços de fala e representação, é fundamental valorizar narrativas e discursos sistêmicos que denunciam opressões e/ou denotam os esforços das mulheres negras, desagregando indicações negativas criadas pelo conservadorismo histórico e pelas colonialidades. Nessa conjuntura, a pesquisadora Constância Lima Duarte sinaliza como exemplificação a literatura evaristiana, que configura a esperança perante os sofrimentos (psicológicos ou morais) recorrentes.

Os contos de Conceição Evaristo parecem trazer a expressão de um novo paradigma. Escrita de dentro (e fora) do espaço marginalizado, a obra é contaminada da angústia coletiva, testemunha a banalização do mal, da morte, a opressão de classe, gênero e etnia, e é porta-voz da esperança de novos tempos (Duarte 2010, p. 233).

Infere-se que a escrita contista de Conceição Evaristo é inovadora e desafia as convenções literárias tradicionais, pois são obras que retratam a realidade dura e difícil enfrentada por mulheres negras em espaços marginalizados e, principalmente, sugerem caminhos possíveis para a superação dos desafios. Com isso, na literatura negro-brasileira feminina, a conquista da palavra serve para: retratar o passado histórico de sujeitos negros; desencadear narrativas capazes de provocar, no corpo social, discussões sobre a dominação por causa de questões étnicas; e, sobretudo, reconstruir identidades unificadoras e estereótipos gerais da negritude e da feminilidade. Porém, no que concerne às vozes-mulheres-negras e suas representações em produções literárias no âmbito nacional, não houve tanto reconhecimento evidente no decorrer cronológico. Nesse viés, Eduardo de Assis Duarte destaca que

[d]esde o período colonial, o trabalho dos afrodescendentes se faz praticamente em todos os campos de atividade artística, mas nem sempre obtendo o reconhecimento devido. No caso da literatura, essa produção sofre, ao longo do tempo, impedimentos vários à sua divulgação, a começar pela própria materialização do livro [...]. Em outros casos, existe o apagamento deliberado dos vínculos autorais e, mesmo, textuais com a etnicidade africana, ou com os modos e condições de existência dos afrodescendentes, em função da miscigenação branqueadora que perpassa a trajetória desta população (Duarte, 2005, p. 113-114).

Dentre os obstáculos mencionados, a miscigenação levou ao apagamento de identidades afro-brasileiras e à assimilação forçada dos valores brancos, o que favoreceu a marginalização das produções literárias negras. Por essa razão, culturalmente, é fundamental reconhecer as literaturas antirracistas e antissexistas já que elas oportunizam debates contra as discriminações raciais e de gênero. Por vezes, variados textos de autoria feminina negro-brasileira reverberam vozes invisibilizadas e que sofre(ra)m injustiças com as usurpações nos campos social, político, literário etc. Segundo Alves (2010),

[a] produção textual das mulheres negras é relevante, pois põe a descoberto muitos aspectos de nossa vivência e condição que não estão presentes nas definições dominantes de realidade e das pesquisas históricas. Partindo de um outro olhar, debatendo-se contra as amarras ideológicas e as imposições históricas, propicia uma reflexão revelando a face de um Brasilafro feminino, diferente do que se padronizou, humanizando esta mulher negra, imprimindo um rosto, um corpo e um sentir mulher com características próprias (Alves, 2010, p. 67).

Nessa perspectiva, compreendemos que a literatura evaristiana não se limita às interpretações feitas e impostas pela sociedade hegemônica e pela história oficial. Ao criar as narrativas, Conceição Evaristo revela percepções que humanizam suas protagonistas demonstrando as singularidades, ou seja, contando histórias de vida a partir de olhares realistas. À vista disso, Candau (2011, p. 101) afirma: “podemos dizer que uma história de vida consiste em dar uma fisionomia aos acontecimentos considerados pelo indivíduo como significativos do ponto de vista de sua identidade”. Contextualmente, reiteramos que variadas construções poéticas ou narrativas de escritoras negras mostram as experiências, os valores e as identidades referentes à negritude.

No caso da identidade negra, “como todas as etnicidades, é relacional e contingente [...] e as ‘diferenças’ entre negros e brancos variam conforme o contexto

e precisam ser definidas em relação a sistemas nacionais específicos e a hierarquias globais de poder, que foram legitimados em termos raciais” (Sansone, 2003, p. 24). Socialmente, a ideia central é que a noção de etnia/raça é uma construção que está ligada a estruturas de dominação e desigualdades historicamente engendradas. Portanto, entender as diferenças étnico-raciais requer uma compreensão de circunstâncias sociopolíticas em que elas são produzidas. Por exemplo, em se tratando da experiência como escritora da diáspora africana, Kilomba (2019) enfatiza:

Eu, como mulher *negra*, escrevo com palavras que descrevem minha realidade, não com palavras que descrevam a realidade de um erudito *branco*, pois escrevemos de lugares diferentes. Escrevo da periferia, não do centro. Este é também o lugar de onde eu estou teorizando, pois coloco meu discurso dentro da minha própria realidade (Kilomba, 2019, p. 58-59).

Ao afirmar que escreve com palavras específicas de suas vivências, Kilomba critica o entendimento de que há uma linguagem universal e neutra que pode ser usada para especificar qualquer existência. Ela destaca a importância de produzir a partir de uma perspectiva pessoal e contextualizada e defende que é necessário incluir perspectivas periféricas e marginalizadas no discurso acadêmico e na construção de conhecimento.

Diante dos argumentos apresentados, a literatura negro-brasileira feminina é um instrumento sociocultural insurgente porque nos apresenta acontecimentos relevantes de compreensão sobre as experiências representadas, em que se podem contemplar diferentes marcadores como: classe social, sexualidade, deficiência, entre outros. Ao fim e ao cabo, é significativo dizer que, no presente, é um tipo de escrita que tem se expandido no mundo inteiro e, cada vez mais, as escritoras e poetisas negras vão alcançando o reconhecimento merecido no cenário cultural. Reitera-se que esta dissertação indica como principal exemplo a produção literária de Conceição Evaristo – autora negro-mineira cujos contos retratam a pluralidade das personagens com marcas interseccionais e decoloniais.

3 INTERSECCIONALIDADES E TEORIAS DECOLONIAIS: NOVOS RUMOS PARA SUJEITOS SUBALTERNIZADOS

A amefricanidade proposta por Lélia Gonzalez, na década de 1980, e em seguida a abordagem decolonial, consolidada nos anos 2000 de modo cabal, através de Maria Lugones, pensadora argentina, criticam a postura missionária da civilização ocidental – metodologicamente interseccionam as estruturas de raça, gênero, sexualidade, nação e classe, estabelecendo coro latino-americano contra o colonialismo, imperialismo e monopólio epistêmico ocidental (Akotirene, 2019, p. 21).

Primeiramente, destacamos que as interseccionalidades e as teorias decoloniais possuem conceitos inter-relacionados, pois buscam desafiar e questionar as estruturas de poder e as narrativas dominantes que emergiram a partir da colonização e do imperialismo. Nessa acepção, as autoras que abordam relações interseccionais destacam como as diferentes formas de opressão (racismo, sexismo, patriarcado, LGBTfobia etc.) não são fenômenos isolados já que interagem de modo complexo e cumulativo para determinar a vida e as condições de existência de indivíduos e grupos, e os pressupostos da decolonialidade procuram desenvolver uma compreensão crítica da história e da atualidade referente aos liames coloniais e neocoloniais. Portanto, ao considerar a persistência das colonialidades, este capítulo traz essas duas conceituações como ferramentas teóricas que ajudam na compreensão e no combate dos sistemas de supremacias.

No contexto do objeto de pesquisa (a literatura negro-brasileira feminina), é de suma valia realçar a Africanidade: uma forma de enaltecimento para as diversidades culturais e históricas da África bem como de resistência contra os estereótipos e as discriminações perpetuadas contra aspectos identitários afro-brasileiros. Assim, nesta seção, também se discute sobre uma teoria criada pela antropóloga Lélia Gonzalez com a finalidade de descrever a experiência dos negros no cenário nacional. Trata-se da categoria de *Amefricanidade*, um instrumento de combate ao racismo e à exclusão social em que se promove a valorização da Afrobrasilidade e a preservação de seu legado. À vista disso, reconhecemos a existência dos marcadores da diferença os quais podem causar preconceitos, injustiças e violências. Conseqüentemente, torna-se imprescindível o debate sobre tais características (raça, etnia, gênero, orientação sexual, classe social, deficiência, entre outras) utilizadas para categorizar as pessoas e criar hierarquias em grupos sociais distintos. No geral, conscientemente, este estudo apresenta reflexões cujos escopos estão voltados à necessidade tanto da igualdade

quanto da inclusão por meio do reconhecimento para a escrita de mulheres negras.

3.1 A categoria de *Amefricanidade* e interseccionalidades: pressupostos criados por intelectuais negras

Embora este trabalho aborde em especial a questão negrofeminina brasileira, entendemos que a real humanização para toda a comunidade é uma dívida histórica que deve ser corrigida. Infelizmente, no século XXI, sujeitos negros da América Latina ainda enfrentam empecilhos por causa dos laivos deixados não somente pelo legado da escravidão, mas acima de tudo pela insuficiência de políticas públicas que – na prática – tenham combatido o racismo estrutural ao longo dos anos. Como sequelas, esse sistema de poder “desempenhará um papel fundamental na internalização da ‘superioridade’ do colonizador pelo colonizado” (Gonzalez, 1988, p. 72).

Durante séculos, no nosso país, houve um domínio que rejeitou a existência afroameríndia, expandindo uma neurose cultural brasileira: “no caso das sociedades de origem latina, temos o racismo disfarçado, [...] o *racismo por denegação*” (Gonzalez, 1988, p. 72). Estruturalmente, predominam-se pensamentos atinentes à miscigenação e à democracia racial e isso desencadeia fatos que menosprezam a história dos negros no Brasil, como por exemplo: a permanência controladora de filosofias da supremacia branca após a independência da república; a evidência do mito da democracia racial com as discriminações constantes para indivíduos negros e indígenas, apesar de o artigo 5º da Constituição Federal preconizar que “[t]odos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade” (Brasil, 1990).

Esses acontecimentos revelam a desvalorização de identidades étnico-culturais pertencentes aos povos tradicionais. Convictamente, no ano de promulgação da Carta Magna, Lélia Gonzalez já apontava que

[u]ma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos do estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue” como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura (Gonzalez, 1988, p. 73).

Ideologicamente, a supremacia branca sustenta discursos de ódio e, por meio

de práticas racistas, causa violências epistêmicas contra os povos e culturas “amefricanas” a partir das obliterações, dos silenciamentos e das invisibilizações. Por isso, em teorias gonzaleanas, há uma inquietude acerca do panorama de exclusão o qual vitimiza – maiormente – as mulheres negras e indígenas. Nesse sentido, é proveitoso observar o fato de essas reflexões encetarem propostas visando à descolonização do saber e, historicamente, buscarem registrar o protagonismo desses sujeitos. Assim, Gonzalez (1988) desaprova as ideias de um feminismo eurocentrado, escancara a presença do racismo e do sexismo no período em que escreve, e revela distintas formas de resistência as quais são utilizadas contra sistemas patriarcais. Ela disserta sobre o fato de as sociedades latino-americanas serem

[...] as herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual) e das técnicas jurídico-administrativas das metrópoles ibéricas. Racialmente estratificadas, dispensaram formas abertas de segregação, uma vez que as hierarquias garantem a superioridade dos brancos enquanto grupo dominante (Gonzalez, 1988, p. 73).

Aqui, é significativo enfatizar esta compreensão quanto ao pertencimento do Brasil à América Latina: antes de priorizar nossa latinidade, convém entender nossas ascendências ameríndia e africana. Perante o exposto, em um contexto de resistência, Lélia Gonzalez possibilita a coadunação de vários oprimidos por meio da categoria de *Amefricanidade*. Para a socióloga e ativista no combate contra o eurocentrismo, que sustenta sistemas de poder (como o racismo, o sexismo e o patriarcalismo),

[a]s 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 (*sic*) e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA [...] (Gonzalez, 1988, p. 76).

De modo definível, essa categoria inclui diversas esferas que permitem o cruzamento dos obstáculos afrodiaspóricos com os problemas da população indígena das Américas. Para Gonzalez (1988, p. 69), a *Amefricanidade* representa “um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que [...] não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana”. Logo,

por meio das lutas contra as múltiplas violências sofridas, busca-se a recuperação para as histórias dos indivíduos dominados a fim de que, democraticamente, a perseverança desses grupos irrompa o universo eurocentrista.

Em consonância com Gonzalez (1988), a *Amefricanidade* conduz à construção de uma identidade étnica e engloba um processo histórico dinamicamente cultural. Assim, há a inevitabilidade de adaptação, reinterpretação e criação de novas formas com foco na afrodescendência. Ela defende que o valor metodológico desse conjunto

[...] 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. Portanto, a *América*, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo *amefricanas/amefricanos* designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo (Gonzalez, 1988, p. 77).

Ao considerar o fato de Lélia Gonzalez ser filha de um negro e de uma indígena, é possível notar que ela se preocupa com a criação de uma categoria capaz de contemplar as duas raças. Por essa razão, subjetivamente, apresenta-nos ideias cujas referências se voltam para as influências étnico-raciais dos povos indígenas e africanos no processo de formação político-cultural no continente latino-americano. Então, ela ressalta que

[...] a *herança africana* sempre foi a grande fonte revificadora de nossas forças. Por tudo isso, enquanto *amefricanos*, temos nossas contribuições específicas para o mundo panafricano (*sic*). Assumindo nossa *Amefricanidade*, podemos ultrapassar uma visão idealizada, imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar o nosso olhar para a realidade em que vivem *todos os amefricanos do continente* (Gonzalez, 1988, p. 78).

A propósito, levando em conta a coleta do Censo Demográfico, enfatizamos que o Brasil é o país que tem a maior população negra fora da África, o que demanda mais respeito e valorização de vivências da nossa ancestralidade. Por conseguinte, quando se legitima nossa origem com base na categoria de *Amefricanidade*, podem ser criadas possibilidades para irmos além de uma visão fictícia ou diminuída dos aspectos simbólicos africanos. Ela, pois, surge a partir de circunstâncias adversas com sujeitos racializados e intenciona alertar conscientemente sobre as cicatrizes do racismo. De modo coerente, essa junção categórica (América, África, Latinidade) nos

oferece uma lente expressiva para compreender processos insurgentes das mulheres negras.

Nessa perspectiva, as premissas da *Amefricanidade* também nos fazem pensar em outra teoria: a interseccionalidade – desenvolvida por Kimberlé Crenshaw. Trata-se de um conceito o qual busca garantir, nos discursos dos direitos humanos, melhores considerações para temáticas relacionadas às mulheres e ao gênero. Ela se refere à combinação de dois ou mais fatores sociais identitários que definem uma pessoa e, quando intercruzados, criam diferentes (des)vantagens, ou seja, “[a] interseccionalidade sugere que, na verdade, nem sempre lidamos com grupos distintos de pessoas e sim com grupos sobrepostos” (Crenshaw, 2004, p. 10). Assim sendo, ao analisar aspectos históricos vivenciados por mulheres negras, a jurista afro-americana afirma:

Embora a Declaração Universal garanta a aplicação dos direitos humanos sem distinção de gênero, no passado, os direitos das mulheres e as circunstâncias específicas em que essas sofrem abusos foram formulados como sendo diferentes da visão clássica de abuso de direitos humanos e, portanto, marginais dentro de um regime que aspirava a uma aplicação universal. Tal universalismo, entretanto, fundamentava-se firmemente nas experiências dos homens. Consequentemente, apesar da garantia formal, a proteção dos direitos humanos das mulheres foi comprometida à medida que suas experiências poderiam ser definidas como diferentes das dos homens (Crenshaw, 2002, p. 172).

Em sintonia com tais percepções, notamos que uma legitimidade fundamentada tão somente nas experiências masculinas ameaça os direitos das mulheres. Crenshaw exemplifica isso a partir de uma abordagem cujo destaque diz respeito às formas de abuso e discriminação ocorridas – especificamente – contra elas em que, por vezes, são marginalizadas e percebidas como menos importantes quando comparadas às violações que afetam os homens.

Outrossim, Akotirene (2019) menciona que, apesar de os direitos humanos permitirem acesso irrestrito – independentemente das categorias da diferenciação –, as mulheres negras enfrentam formas racistas e sexistas de instituições públicas e privadas para lhes negar: no início, um emprego; e, depois, a autorização para reclamar da discriminação que sofrem. Correspondentemente, ela declara que a interseccionalidade

[...] demarca o paradigma teórico e metodológico da tradição feminista negra, promovendo intervenções políticas e letramentos jurídicos

sobre os quais condições estruturais o racismo, o sexismo e violências correlatas se sobrepõem, discriminam e criam encargos singulares às mulheres negras. [...] é o padrão colonial moderno o responsável pela promoção dos racismos e sexismos institucionais contra identidades produzidas durante a interação das estruturas, que seguem atravessando os expedientes do Direito moderno, discriminadas à dignidade humana e às leis antidiscriminação (Akotirene, 2019, p. 35).

Nessa conjuntura de sistemas de poder e violações, é pertinente destacar que Crenshaw (2002) comenta sobre o fato de todas as mulheres estarem sujeitas ao preconceito por causa do gênero. Todavia, ela enfatiza a existência de outras categorizações (como raça, classe, cor, religião, etnia, orientação sexual e nacionalidade) que, ao se entrecruzarem, provocam desigualdades nas variadas formas como esses grupos de mulheres sofrem as discriminações. Como resultado,

[t]ais elementos diferenciais podem criar problemas e vulnerabilidades exclusivos de subgrupos específicos de mulheres, ou que afetem desproporcionalmente apenas algumas mulheres. Do mesmo modo que as vulnerabilidades especificamente ligadas a gênero não podem mais ser usadas como justificativa para negar a proteção dos direitos humanos das mulheres em geral, não se pode também permitir que 'as diferenças entre mulheres' marginalizem alguns problemas de direitos humanos das mulheres, nem que lhes sejam negados cuidado e preocupação iguais sob o regime predominante dos direitos humanos (Crenshaw, 2002, p. 173).

Perceptivelmente, o gênero é uma questão relevante e seus vários efeitos devem ser analisados no âmbito de todas as atividades de direitos humanos. Para Crenshaw (2002), a questão da confluência não é apenas uma falha em abordar completamente um único tipo de discriminação, mas sim o fato de que uma ampla gama de violações de direitos humanos é prejudicada quando fatores (como o desamparo das mulheres negras) não são levados em conta. Nesse viés, Akotirene (2019) ressalta que a interseccionalidade interrompe posturas somativas, hierarquizantes ou meramente comparativas. Em outras palavras,

[e]m vez de somar identidades, analisa-se quais condições estruturais atravessam corpos, quais posicionalidades reorientam significados subjetivos desses corpos, por serem experiências modeladas por e durante a interação das estruturas, repetidas vezes colonialistas, estabilizadas pela matriz de opressão, sob a forma de identidade. Por sua vez, a identidade não pode se abster de nenhuma das suas marcações, mesmo que nem todas, contextualmente, estejam explicitadas (Akotirene, 2019, p. 27).

No prisma interseccional, a autora sugere que é necessário ir além de uma

lógica aritmética simples de (des)vantagens para compreender plenamente as propriedades dos agentes sociais e a dinâmica de poder na sociedade. À luz desse entendimento, crítica e socialmente, podemos compreender a interseccionalidade como um método analítico o qual contribui com a formulação de questionamentos e a elaboração de estudos cujos objetivos apontam a necessidade do declínio urgente das formas de representações marcadas pelas colonialidades, das produções culturais eurocêntricas e das narrativas midiáticas patriarcais. Portanto, ao considerar o papel das categorizações identitárias na construção de lugares de fala, tem-se uma ferramenta que pode ser utilizada para incrementar posicionamentos discursivos e representatividades com base nas vivências plurais de mulheres negras. Inclusive, Crenshaw (2002) comenta:

A importância de desenvolver uma perspectiva que revele e analise a discriminação interseccional reside não apenas no valor das descrições mais precisas sobre as experiências vividas por mulheres racializadas, mas também no fato de que intervenções baseadas em compreensões parciais e por vezes distorcidas das condições das mulheres são, muito provavelmente, ineficientes e talvez até contraproducentes. Somente através de um exame mais detalhado das dinâmicas variáveis que formam a subordinação de mulheres racialmente marcadas pode-se desenvolver intervenções e proteções mais eficazes (Crenshaw, 2002, p. 177).

Logo, se no passado, a diferença entre mulheres e homens era um pretexto para a marginalização dos direitos das mulheres e, de forma mais geral, para a justificativa da desigualdade de gênero, hoje a diferença entre mulheres mostra a responsabilidade que cada instituição de direitos humanos deve incluir uma análise de gênero em suas próprias práticas (Crenshaw, 2002). Inclusive, Akotirene (2019, p. 14) afirma que, com o propósito de combater modernos aparatos coloniais, a interseccionalidade objetiva: “dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado – produtores de avenidas identitárias onde mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe”. Assim, torna premente observar os múltiplos marcadores sociais da diferença bem como questionar sobre a forma como esses sujeitos vivem, pois com tais detalhamentos

[...] a análise pode crescer, dando conta das várias influências que moldam a vida e as oportunidades das mulheres marginalizadas. É especialmente importante descobrir como as políticas e outras práticas podem moldar suas vidas diferentemente de como modelam

as vidas daquelas mulheres que não estão expostas à mesma combinação de fatores enfrentados pelas mulheres marginalizadas (Crenshaw, 2002, p. 182).

Desse modo, compreendemos que a interseccionalidade oferece ensejos capazes de tornar políticas e/ou práticas públicas em ações mais inclusivas e produtivas (Crenshaw, 2004). Sob esse ponto de vista, Akotirene (2019, p. 14) evidencia que essa teoria originada a partir das lutas sociais e cognitivas do Feminismo Negro representa um conceito com “sensibilidade analítica, pensada por feministas negras cujas experiências e reivindicações intelectuais eram inobservadas tanto pelo feminismo branco quanto pelo movimento antirracista, a rigor, focado nos homens negros”. Segundo a militante e pesquisadora,

[a] interseccionalidade é a autoridade intelectual de todas as mulheres que um dia foram interrompidas. A interseccionalidade é sofisticada fonte de água, metodológica, proposta por uma intelectual negra, por isto é tão difícil engolir os seus fluxos feitos mundo afora (Akotirene, 2019, p. 64-65).

É ponderoso sinalizar que, por intermédio dessa abordagem analítica, pode-se reparar o impacto de sistemas de dominação devido à interligação de singularidades identitárias e a omissão do feminismo branco o qual desconsidera a mulher negra, produzindo racismo. Por esse motivo, perspectivas interessadas em manter o *status quo* (e que não desejam reconhecer as interseções das desigualdades por ser uma ameaça às posições privilegiadas na sociedade) não acolhe(ra)m essa teoria que, no primeiro momento, foi desenvolvida para enfrentar e combater formas de opressão originadas em raça e gênero e, posteriormente, amplificou-se contemplando variadas categorizações da diferença social. Em outros termos, esse pressuposto “instrumentaliza os movimentos antirracistas, feministas e instâncias protetivas dos direitos humanos a lidarem com as pautas das mulheres negras” (Akotirene, 2019, p. 37). Sem dúvidas, dentre os principais fins está a rejeição por

[...] quaisquer expectativas literárias elitistas, jargões acadêmicos, escrita complexa na terceira pessoa e abstrações científicas paradoxais sob a sombra iluminista e eurocêntrica, miope a gramática ancestral de África e diáspora (Akotirene, 2019, p. 14).

Isso posto, vale enfatizar que, nos contextos literários e sociais brasileiros, as ocupações laborais e as produções de mulheres negras ainda não alcançaram a igualdade de prestígio dada para homens ou mulheres brancas. Na intersecção de

sistemas de dominação, essa inatingibilidade demonstra que esses sujeitos sociais continuam sendo – injustamente – discriminadas e submetidas a opressões racistas, classistas e patriarcais. Ancorando-se no conceito mais genérico de Collins e Bilge (2021, p. 16) podemos dizer que, com efeito, a “interseccionalidade investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana”. Assim sendo, buscam-se maneiras para compreender e explicar as problemáticas do mundo contemporâneo e dos sujeitos caracterizados por vários eixos da diferenciação os quais se inter-relacionam nas experiências humanas. Por consequência, trata-se de um conceito prático que

[...] descreve o principal entendimento da interseccionalidade, a saber, que, em determinada sociedade, em determinado período, as relações de poder que envolvem raça, classe e gênero, por exemplo, não se manifestam como entidades distintas e mutuamente excludentes. De fato, essas categorias se sobrepõem e funcionam de maneira unificada. Além disso, apesar de geralmente invisíveis, essas relações interseccionais de poder afetam todos os aspectos do convívio social (Collins; Bilge, 2021, p. 16).

Nessa lógica, lembramos as ideias críticas de Lélia Gonzalez que – ao coadunar raça, classe e gênero – instituíram alicerces referentes à teoria do social e objetivaram explicar as multiformes estruturas de exploração no Brasil e na América Latina. Aliás, é de suma importância destacar que, na seção “O movimento das mulheres negras no Brasil”, Collins e Bilge (2021) referenciam a militância de intelectuais negras brasileiras que, ao notarem as condições de subalternidades, lutaram para romper tanto os discursos referentes à democracia racial quanto as ideologias do branqueamento no território nacional. As autoras estrangeiras afirmam que, em 1975 (ano designado pela Organização das Nações Unidas como Década das Mulheres), houve a apresentação do Manifesto das Mulheres Negras no Congresso das Mulheres Brasileiras e que o movimento

[...] chamou atenção para como a vida das mulheres negras no trabalho, na família e na economia era moldada por gênero, raça e sexualidade. Durante essa década, as feministas brancas permaneceram indiferentes ou incapazes de abordar as preocupações das mulheres negras. Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro e muitas outras ativistas feministas negras continuaram a lutar pelas questões relativas às mulheres negras. Essa luta é ainda mais notável quando se sabe que ocorreu sob o regime militar no Brasil (1964-1985) e precedeu o entendimento contemporâneo da interseccionalidade

(Collins; Bilge, 2021, p. 39).

Percebe-se, portanto, que pensadoras negras brasileiras (como por exemplo, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro) construíram parte de suas teorias em um período histórico definido por desigualdades sociais e restrição aos direitos políticos. Então, ao simbolizarem resistência, lutas por representatividade política, e visibilidade para aquelas julgadas como inferiores por causa de suas marcas identitárias, esses pressupostos teóricos são proposições que encabeçaram a concepção mais recente da interseccionalidade. Por essa razão, Collins e Bilge (2021) reconhecem a significância da denominação dada por Kimberlé Crenshaw, mas divergem dos entendimentos modernos que se esquecem dos fatos – análogos às relações interseccionais de poder – ocorridos e citados por estudiosas negras antes da década de 90. Criticamente, elas discorrem:

Um sem-número de especialistas contemporâneos ignora ou não tem consciência desse período, pressupondo que a interseccionalidade não existia antes do fim da década de 1980 e do início da década de 1990, quando foi nomeada. Ao contrário, apontam a “cunhagem” do termo pela estudiosa de direito afro-americana Kimberlé Crenshaw como um momento fundamental da interseccionalidade. O trabalho de Crenshaw é vital, mas discordamos da visão de que a interseccionalidade começou a partir do momento em que foi nomeada (Collins; Bilge, 2021, p. 90).

Quando estudiosos valorizam os questionamentos das relações interseccionais somente após o período de nomeação, apagam-se fases antecedentes e tão relevantes quanto as mais atuais. No início dos anos 80, já existiam colaborações acadêmicas afinadas às investigações críticas e às práticas opressivas devido ao entrecruzamento de marcas identitárias. Inclusive, em consonância com as ideias de Collins e Bilge (2021), o uso da interseccionalidade como instrumento de análises favorece os pensamentos mais abrangentes das identidades coletivas e da ação política. Elas defendem que

[a] identidade foi uma dimensão importante para o surgimento da interseccionalidade como forma de investigação e práxis críticas – é o caso, por exemplo, das negras brasileiras que politizaram a identidade negra e feminina em uma sociedade que desvalorizava ambas as coisas [...] ou do surgimento da interseccionalidade nos Estados Unidos, refletindo a união das políticas identitárias entre afro-americanas, latinas, asiático-americanas e indígenas [...] (Collins; Bilge, 2021, p. 187).

Mediante o exposto, é interessante reforçar que, por meio da criticidade e das

ideologias interseccionais, essas ativistas colaboraram com a formação de novos entendimentos sobre as identidades de grupos excluídos nos múltiplos contextos sociais. Fundamentalmente, sob uma perspectiva histórica, a interseccionalidade (em conjunto com uma educação crítica) partilham discussões comuns: a) baseiam-se em tradições filosóficas mais amplas de democracia participativa; b) trabalham, sobretudo, com a escolaridade e a educação formal como principal lugar institucional de sua prática; e c) compreendem que o cruzamento das diferenças é parte central para o desenvolvimento da consciência crítica (Collins; Bilge, 2021, p. 219).

Laconicamente, ao levar em conta que as mulheres negras foram/são constituídas por sistemas de dominação e precisa(ra)m agir, salientamos que os argumentos centrais usados neste tópico se voltam excepcionalmente para a interseccionalidade na abordagem sistêmica. Nessa vertente, não se nega a agência para os sujeitos porque o foco central das teorias apresentadas é a contribuição para o empoderamento dos grupos subordinados, ou seja, “a interseccionalidade aparece voltada para revelar o poder unilateral das representações sociais e as consequências materiais e simbólicas para os grupos atingidos pelos sistemas de subordinação” (Piscitelli, 2008, p. 268).

Dessa forma, as desigualdades e opressões são legitimadas como vivências múltiplas e interconectadas por sujeitos os quais têm identidades sociais e que precisam agir contra as marginalizações. Por sinal, as teorias decoloniais verificam o fato de essas explorações resultarem de estruturas políticas, econômicas e culturais – estabelecidas pelo colonialismo e ainda operantes. Na medida em que representam um desafio às narrativas hegemônicas, questionando as colonialidades presentes na sociedade contemporânea e opondo-se a elas, são conceitos que oferecem direcionamentos para a defesa de grupos oprimidos.

3.2 O pensamento decolonial: um sustentáculo para a resistência de escritoras negras perante as colonialidades

A escrita negrofeminina representam uma importante forma de resistência epistêmica aos ideais da colonialidade e às opressões frequentes da Modernidade. Em muitas obras que são contranarrativas existem questionamentos discordantes das supremacias responsáveis pela marginalização violentadora de aspectos voltados às memórias, aos corpos e às culturas de integrantes da comunidade negra. Por esse

motivo, a decolonialidade também é um campo relevante para as escritoras negras porque oferece uma compreensão crítica sobre as formas de poder e conhecimento que moldam as sociedades modernas. Em outras palavras, as perspectivas decoloniais viabilizam que esses sujeitos contestem as estruturas coloniais, (re)conquistem a legitimidade para suas histórias e saberes, e criem narrativas expressivas de suas vivências e contribuições socioculturais.

Assim, vale observar que, no tangente às perspectivas decoloniais, consideram-se basilarmente os pensamentos do Grupo Modernidade/Colonialidade (formado por intelectuais das Américas no final dos anos 90), pois denotam compreensões representativas para a necessidade de reinterpretações na contemporaneidade. Ballestrin (2013) afirma que esse coletivo traz: atualizações para a tradição crítico-cognitiva latino-americana, propostas de releituras históricas, e indagações sobre velhas e novas questões para o continente. Diante disso, optar-se pelos fundamentos decoloniais (epistêmico, teórico e político) embrenha reivindicações “para compreender e atuar no mundo, marcado pela permanência da colonialidade global nos diferentes níveis da vida pessoal e coletiva” (Ballestrin, 2013, p. 89).

No passado, o colonialismo se manifestou por causa de várias ações ocorridas (de cunho político, militar e econômico) cujas finalidades foram principalmente: o domínio dos povos de uma região, a submissão da população local e transformação dela em escravizados, a exploração de recursos minerais e naturais, e a imposição cultural do colonizador em áreas invadidas. No presente, por efeitos das colonialidades, ainda existem práticas coloniais em múltiplas dimensões como: nos campos do saber, nos costumes e modos de vida, nos variados grupos humanos, e nas organizações sociais dos Estados Modernos. Teoricamente, é relevante diferenciar “colonialismo” de “colonialidade” que, conforme Quijano (2009), o primeiro termo se refere

[...] estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial. Mas nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder. O colonialismo é, obviamente, mais antigo, enquanto a Colonialidade tem vindo a provar, nos últimos 500 anos, ser mais profunda e duradoura que o colonialismo. Mas foi, sem dúvida, engendrada dentro daquele e, mais ainda, sem ele não poderia ser imposta na intersubjetividade do mundo tão enraizado e

prolongado [...] (Quijano, 2009, p. 73).

Depreende-se que o colonialismo foi parcialmente vencido. Inclusive, de acordo com Said (2011, p. 42-43), “[e]m nossa época, o colonialismo direto se extinguiu em boa medida; o imperialismo, como veremos, sobrevive onde sempre existiu, numa espécie de esfera cultural geral, bem como em determinadas práticas políticas, ideológicas, econômicas e sociais”. Nos dias de hoje, tais condutas imperialistas – consequências colonialistas – correspondem às relações de colonialidades que ainda são tão presentes na sociedade.

Para Quijano (2009), a compreensão de “colonialidade de poder” representa a dominação dos grandes centros em relação às periferias, e a hierarquia existente entre o colonizador e o colonizado. Constitui-se nas discriminações étnico-raciais, de classe social e de gênero em que se privilegia o dominador com o objetivo de ele controlar o trabalho e os recursos do dominado e, assim, favorecer as concepções do sistema capitalista. Por isso, as perspectivas decoloniais questionam os métodos das colonialidades ao defender diversidade de narrativas e ao valorizar os conhecimentos de povos, historicamente, postos como inferiores e subalternizados.

No texto *Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina*, fazendo o uso de uma analogia contextualmente epistêmica e teórica, Quijano (2005) explana o ensinamento subsequente deixado por Dom Quixote: “a heterogeneidade histórico-estrutural, a co-presença (*sic*) de tempos históricos e de fragmentos estruturais de formas de existência social, de vária procedência histórica e geocultural, são o principal modo de existência e de movimento de toda sociedade, de toda história” (Quijano, 2005, p. 14). É possível notar que se trata de uma crítica na qual o autor revela aspectos analíticos acerca das implicações causadas pelas colonialidades e pela globalidade na América Latina, ou seja, apresenta contextos sobre a construção ideológica da Europa Ocidental como centro do mundo.

Nessa perspectiva, em parte, o eurocentrismo continua dominando o conhecimento e outros campos, deturpando os processos histórico-culturais latinos e dificultando a legitimidade das experiências dos povos colonizados, como é o caso de escritoras negras. Em contrapartida, as abordagens decoloniais surgem para corroborar a primordialidade quanto a novas investigações (para estruturas de poder eurocentradas) a partir de teorias e diferentes análises acerca das colonialidades, principalmente na América Latina – que, em consonância com Quijano (2005), foi

constituída não somente junto, mas também como parte do atual padrão de poder dominante no cenário global.

Aqui se configuraram e se estabeleceram a colonialidade e a globalidade como fundamentos e modos constitutivos do novo padrão de poder. Daqui partiu o processo histórico que definiu a dependência histórico-estrutural da América Latina e deu lugar, no mesmo movimento, à constituição da Europa Ocidental como centro mundial de controle desse poder. E nesse mesmo movimento, definiu também os novos elementos materiais e subjetivos que fundaram o modo de existência social que recebeu o nome de modernidade (Quijano, 2005, p. 9)

Para o autor, a América Latina representou o espaço original e o tempo inaugural do período histórico e deste mundo onde ainda habitamos, isto é, “foi a primeira entidade/ identidade histórica do atual sistema-mundo colonial/moderno e de todo o período da modernidade” (Quijano, 2005, p. 9). Nesse ínterim, é válido destacar que “nem todas as novas potencialidades históricas alcançaram seu pleno desenvolvimento na América Latina, nem o período histórico, nem a nova existência social no mundo chegaram (*sic*) a ser plenamente modernos” (Quijano, 2005, p. 10). Desse modo, até na atualidade, as especificidades do subdesenvolvimento nas variadas esferas são perceptíveis e resultam na dependência de países do centro, responsáveis por promover o poder e causar restrição de direitos.

Então, a partir dessa doutrina eurocêntrica, cria-se também uma mitologia opressora já que o dominante produz arquétipos negativos (incivilizados, ignorantes, incapazes, símbolos do pecado) para os oprimidos. Ao examinar a ideologia e a lógica subjacentes à suposta superioridade da civilização moderna ocidental bem como os efeitos dominantes acarretados para outros povos, culturas e grupos sociais, o filósofo argentino Enrique Dussel (2005) frisa que, por causa do conteúdo mítico, a Modernidade realiza um processo irracional e é justificativa de uma práxis de violência.

Criticamente, Dussel (2005) apresenta os principais mitos da modernidade eurocentrada, destacando as proposições consecutivas: 1) a autodescrição da civilização moderna (como mais desenvolvida e superior) reflete uma posição eurocêntrica, ou seja, a crença na supremacia da cultura e valores europeus sobre outras culturas; 2) a superioridade imaginada leva à convicção de que é moralmente obrigatório “desenvolver”, a partir dos padrões ocidentais, os que são considerados “primitivos” ou “bárbaros”; 3) o processo de desenvolvimento é visto como unilinear e

deve seguir o caminho traçado pela Europa: desconsiderar a diversidade de caminhos culturais e históricos; 4) a imposição da modernização é justificada por meio da violência (incluindo a guerra colonial) para remover os obstáculos à modernidade; 5) a dominação resulta em vítimas (os povos indígenas, os africanos escravizados, as mulheres) que são desumanizadas e apresentadas como sacrifícios necessários para o avanço da civilização; 6) o moderno atribui “culpa” aos povos “bárbaros” por se oporem à modernização, permitindo que a “Modernidade” se apresente como emancipadora e, assim, possa eximir-se da responsabilidade pelos danos ocasionados; e 7) os sofrimentos impostos aos outros (povos, raças e grupos sociais) são interpretados como inevitáveis e justificados pela necessidade prevista de “modernização” de culturas “atrasadas” ou “imaturas” (Dussel, 2005, p. 29).

À vista dessa análise dusseliana, tem-se a seguinte compreensão: o mito da modernidade faz parte de uma estratégia ideológica que intenciona(va) transformar a Europa no centro cultural do mundo, cristalizando-a como o protótipo de elementos prógonos – no tocante aos parâmetros de humanidade, territorialidade e produtividade. Todavia, existem outridades nas variadas culturas, povos e filosofias dignas de serem “descobertas” e legitimadas nos campos do ser, do saber e, sobretudo, na desconstrução de um imaginário que uniformiza o eurocentrismo como sistema dominante. Perante o exposto, quando a centralidade hegemônica europeia moderna for desarticulada, estas faces – ocultadas pelos domínios marcados pelas colonialidades – tornar-se-ão visíveis: “o mundo periférico colonial, o índio sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienadas, etc.” (Dussel, 2005, p. 62)

Nesse contexto pela busca da agência/visibilidade para os marginalizados, pretendeu-se construir outras reflexões e articulações apoiadas no diálogo entre linhas teóricas e culturais que, em certo ponto, estavam afinadas, como por exemplo: indianas, latino-americanas e estadunidenses. Assim, o Grupo Modernidade/Colonialidade é mais um ádito – em diferentes décadas – para a propagação de convicções favoráveis aos colonizados já que se buscava desenvolver saber(es) e críticas propícias ao reconhecimento e à defesa de suas singularidades, diferenças e comprometimentos na organização de sistemas igualitários. Consoante Escobar (2003), as principais fontes foram a

Teologia da Libertação desde os sessenta e setenta; os debates na

filosofia e ciência social latino-americana sobre noções como filosofia da libertação e uma ciência social autônoma (por ex., Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo Gonzáles Casanova, Darcy Ribeiro); a teoria da dependência; os debates na América Latina sobre a modernidade e pós-modernidade dos oitenta, seguidos pelas discussões sobre hibridismo na antropologia, comunicação nos estudos culturais nos noventa; e, nos Estados Unidos, o grupo latino-americano de estudos subalternos (Escobar, 2003, p. 53).

Diante dessas considerações teóricas, conforme Ballestrin (2013), identificar e superar as colonialidades sugere um impasse a ser analisado científica e politicamente no cenário brasileiro. Nesse sentido, a proficuidade do pensamento decolonial é significativa porque denota representações que possibilitam a análise e a compreensão da modernidade sob novas perspectivas. Trata-se de teorias que intencionam propostas críticas cujas dimensões espaço-temporais sejam definidas e referências geopolíticas estejam situadas, tendo como fulcro a periferia e base as ideias do grupo Modernidade/Colonialidade que, para Escobar (2003),

[...] encontrou inspiração em um amplo número de fontes, desde as teorias críticas europeias e norte-americanas da modernidade até o grupo sul-asiático de estudos subalternos, a teoria feminista chicana, a teoria pós-colonial e a filosofia africana; assim mesmo, muitos de seus membros operaram em uma perspectiva modificada de sistema-mundo. Sua principal força orientadora, no entanto, é uma reflexão continuada sobre a realidade cultural e política latino-americana, incluindo o conhecimento subalternizado dos grupos explorados e oprimidos (Escobar, 2003, p. 53).

Consequentemente, o escopo precípua desse conjunto de pensadores alude à condição de libertação dos povos reprimidos a fim de assegurar-lhes – por meio das insurgências – princípios culturais, sociopolíticos e ideológicos. Em outros termos, reifica-se a desagregação de práticas de poder e imaginários hegemônicos. Isso, pois, é a motivação das invisibilizações e invalidações (atinentes à cultura, à política, ao conhecimento etc.) produzidas nas relações da colonização e do colonialismo e, atualmente, transcorridas nos liames das colonialidades. Perante tais circunstâncias, Thais Luzia Colaço enfatiza que o conjunto das teorias decoloniais

[...] reflete sobre a colonização como um grande evento prolongado e de muitas rupturas e não como uma etapa histórica já superada. [...]. Deste modo quer salientar que a intenção não é desfazer o colonial ou revertê-lo, ou seja, superar o momento colonial pelo momento pós-colonial. A intenção é provocar um posicionamento contínuo de transgredir e insurgir. O decolonial implica, portanto, uma luta contínua (Colaço, 2012, p. 8).

Nessa luta progressiva contra as colonialidades (que são consequências do colonialismo e perduram até os dias hodiernos), exploram-se meios para desestruturar o padrão de poder ainda mantido na sociedade moderna – aliançada a ideais centrados nos valores do ocidente eurocentrado –, responsável por desencadear várias formas de desigualdades graças ao capitalismo. Atualmente, a perspectiva eurocêntrica ainda age nas iniciativas sociais e, com isso, “a colonialidade do poder faz da América Latina um cenário de des/encontros entre nossa experiência, nosso conhecimento e nossa memória histórica” (Quijano, 2005, p. 15). Além do mais, segundo Quijano (2009), o eurocentrismo

[...] é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social quotidiana e da escala societal. Origina-se e mundializa-se a partir da América (Quijano, 2009, p. 73).

O autor destaca que, como o eurocentrismo é a perspectiva centrada na Europa e que valoriza a cultura e a história europeias acima de outras culturas, é um elemento fundamental do padrão mundial do poder capitalista. Logo, ao compreender que a operacionalização de colonialidades (ou seja, o controle e as relações de poder do mundo capitalista) continuam presentes em discursos do dia a dia, torna-se expressivo refletir também sobre a “colonialidade do poder” – conceito desenvolvido por Aníbal Quijano em que ele destaca o intuito dessa força dominadora: ignorar a relevância identitária de não-europeus.

[...] a colonialidade do poder implicava então, e ainda hoje no fundamental, a invisibilidade sociológica dos não-europeus, “índios”, “negros” e seus “mestiços”, ou seja, da esmagadora maioria da população da América e sobretudo da América Latina, com relação à produção de subjetividade, de memória histórica, de imaginário, de conhecimento “racional” (Quijano, 2005, p. 24).

Isso significa que as relações de poder e dominação estabelecidas durante a época da colonização continuam moldando sociedades latino-americanas, mantendo-as invisíveis. Com essa proposta de invisibilizações, a ideologia eurocêntrica tornou-se (especialmente até o início do século XX) uma verdade universal já que os protagonistas e elitistas do pensamento apresentavam-se como representantes dessa América, mas eram os dominadores coloniais (Quijano, 2005). Dessa forma, ao

referenciar também o processo de colonização do imaginário dos sujeitos dominados, é essencial aprofundar-se na “colonialidade do poder” que, segundo Grosfoguel (2008),

[...] designa um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial, que articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho com a hierarquia étnico-racial global e com a inscrição de migrantes do Terceiro Mundo na hierarquia étnico-racial das cidades metropolitanas globais. Os Estados-nação periféricos e os povos não-europeus vivem hoje sob o regime da “colonialidade global” imposto pelos Estados Unidos, através do Fundo Monetário Internacional, do Banco Mundial, do Pentágono e da OTAN. As zonas periféricas mantêm-se numa situação colonial, ainda que já não estejam sujeitas a uma administração colonial (Grosfoguel, 2008, p. 126).

Isso posto, a “colonialidade do poder” é um dos recursos referentes ao protótipo global de poder capitalista, que produz – nas diversas circunstâncias de domínio – tanto influências materiais quanto subjetivas. Assim, conforme Castro-Gomez (2005), pode-se especificá-la resumidamente duas características: a primeira, a necessidade de enquadrar-se no imaginário europeu como forma única de relacionamento – com ocorrências nas esferas social, natural ou subjetiva; e a segunda, a atratividade causada pela cultura no imaginário do colonizado para que participassem do poder colonial. A partir de uma ótica hegemônica, socialmente, a “colonialidade do poder” estabelece a possibilidade de classificações em três esferas distintas na população mundial/moderna: trabalho, raça e gênero. Quijano (2009) destaca que a estrutura dessa articulação está baseada

[...] em torno de dois eixos centrais: o controlo de produção de recursos de sobrevivência social e o controlo da reprodução biológica da espécie. O primeiro implica o controlo da força de trabalho, dos recursos e produtos do trabalho, o que inclui os recursos ‘naturais’ e se institucionaliza como ‘propriedade’. O segundo, implica o controlo do sexo e dos seus produtos (prazer e descendência), em função da ‘propriedade’. A ‘raça’ foi incorporada ao capitalismo eurocentrado em função de ambos os eixos (Quijano, 2009, p. 101).

É interessante observar que, em torno dessa consciência de raça e analisando o primeiro lugar entre os sexos, as formas e categorias de poder foram redefinidas e reconfiguradas: a colonialidade das comparações entre sexos teve uma nova configuração por efeito das relações entre raças (Quijano, 2005). Conseqüentemente, tem-se a seguinte ordenação:

[...] no modelo de ordem social, patriarcal, vertical e autoritária, do qual os conquistadores ibéricos eram portadores, todo homem era, por definição, superior a toda mulher. Mas a partir da imposição e legitimação da idéia (*sic*) de raça, toda mulher de raça superior tornou-se imediatamente superior, por definição, a todo homem de raça inferior. [...]. E isso se associou à produção de novas identidades históricas e geoculturais originárias do novo padrão de poder: “brancos”, “índios”, “negros”, “mestiços” (Quijano, 2005, p. 18).

Conforme as ideias do autor, a esfera racial foi utilizada como parâmetro universal e básico para classificar socialmente a população, redefinindo-se formas prévias de dominação entre sexos, etnicidades, culturas e nacionalidades. Dessarte, percebe-se que o controle da autoridade foi/é, estrategicamente, organizado com a finalidade de garantir as relações de poder já que isso afetava individual ou coletivamente as comunidades reprimidas.

Então, em uma visão capitalcêntrica, é possível considerar o espaço como um lugar reservado para o capitalismo e, a partir dessa ideia, surge a compreensão de uma das implicações de a colonização epistêmica continuar em lugares e povos diversos por meio de tantas diligências, com a intenção consecutiva: garantir domínios (bio)físicos e mentais. Entretanto, para que isso seja desagregado, Escobar (2005) defende o entrelaçamento do local com o global já que – no lugar – são estabelecidas as relações entre os domínios biofísicos e humanos (norteadores da natureza e da cultura) e habitadas e/ou formadas as entidades socionaturais.

Portanto, as resistências também são variadas, principalmente com as insubordinações que visam combater a supremacia eurocentrada (de pensamentos e conhecimentos) capaz de gerar vilipêndios e depreciações para sujeitos marginalizados. Quijano (2009) ainda frisa que o eurocentrismo é uma visão de mundo mitológica a qual ignora a forma como a Europa se constituiu como centro de poder por meio da colonização e da exploração de outros povos e territórios, influenciando nossa compreensão da modernidade e da racionalidade até hoje. Para ele,

[...] nessa qualidade, a Europa e os europeus eram o momento e o nível mais avançados no caminho linear, unidireccional e contínuo da espécie. Consolidou-se assim, juntamente com essa ideia, outro dos núcleos principais da colonialidade/modernidade eurocêntrica: uma concepção de humanidade segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos (Quijano, 2009, p. 75).

Nesse entendimento, os não-europeus eram simplesmente povos inferiorizados e irracionais visto que, há mais de trezentos anos, criou-se “o mito do

eurocentrismo” e, mesmo antes disso, a Europa já correspondia, em certa medida, ao centro mundial capitalista – responsável por colonizar o mundo, criar a modernidade e a racionalidade. No entanto, consoante Quijano (2005, p. 15), enfrentar esses fantasmas é premente, pois enquanto esse padrão de poder culmina a trajetória de desenvolvimento e planetarização dominante, a América Latina continuará prisioneira e dependente da colonialidade do poder e, por isso, corre o risco de “não chegar ao novo mundo que se vai configurando na crise atual, a mais profunda e global de todo o período da colonial/modernidade”.

Similarmente, é primordial incomodar-se também com a “colonialidade do saber” que instituiu o eurocentrismo como perspectiva única de conhecimento, desconsiderando produção e capacidade intelectuais indígena e afro. Por essa razão, Kilomba (2019, p. 53) reforça que “não é somente uma imensa, mas também urgente tarefa descolonizar a ordem eurocêntrica do conhecimento”. Ademais, a autora expõe questionamentos provocativos e contrários à prática da colonialidade do saber

Qual conhecimento está sendo reconhecido como tal? E qual conhecimento não o é? Qual conhecimento tem feito parte das agendas acadêmicas? E qual conhecimento não? De quem é esse conhecimento? Quem é reconhecida/o como alguém que possui conhecimento? E quem não o é? Quem pode ensinar conhecimento? E quem não pode? Quem está no centro? E quem permanece fora, nas margens? (Kilomba, 2019, p. 50).

Socialmente, as perguntas feitas por Grada Kilomba despertam reflexões acerca de quais tipos de saberes são valorizados e reconhecidos e quais são marginalizados ou ignorados. Ela levanta uma série de questões que nos fazem pensar sobre o poder e a hierarquia presentes na produção e difusão de conhecimento em nossa sociedade. Assim sendo, ressaltamos que aspectos cognitivos, linguísticos e fundamentos culturais (como imagens e símbolos de alfabeto, de escritura, de artes visuais, sonoras e audiovisuais – Quijano, 2005) de países subdesenvolvidos foram/são invisibilizados.

Ao referir-se à destruição sociocultural da América Latina, causada pela ideologia eurocêntrica, Quijano (2005, p. 16) explicita a “continuada repressão material e subjetiva dos sobreviventes [...] até submetê-los à condição de camponeses iletrados, explorados e culturalmente colonizados e dependentes, isto é, até o desaparecimento de todo padrão livre e autônomo de objetivação de idéias (*sic*)”. Inclusive, é válido destacar que, na concepção de Mignolo (2008), esses integrantes

foram racionalizados porque a matriz racial de poder é

[...] um mecanismo pelo qual não somente as pessoas, mas as línguas e as religiões, conhecimentos e regiões do planeta são racializados. Ser subdesenvolvido não é como ser um indígena das Américas, Austrália e Nova Zelândia? Ou um negro da África? Ou muçulmanos do mundo árabe? Ser das colônias do Segundo Mundo (ex., Ásia Central e Cáucaso) não era, de uma certa forma, ser tão invisível como as colônias do império de segunda classe, uma racialização escondida sob a expressão “Segundo Mundo”? (Mignolo, 2008, p. 293).

Como consequências dessa estrutura de poder, podem ser mencionadas estas ocorrências: a destruição da história de identidades e memórias de diferentes povos (tais como maias, astecas, incas), impondo-lhes apenas uma identidade, racial, colonial e derogatória – índios; a devastação histórico-cultural e a produção de identidades racializadas para com os habitantes sequestrados da África e racializados como “negros”; e o desenraizamento violento e traumático – a experiência da escravidão que resultou na anulação da subjetividade prévia e de vivências em sociedade (Quijano, 2005, p. 17).

Acrescenta-se que é oportuno discorrer sobre a perspectiva da “colonialidade de gênero/raça”, na qual a filósofa feminista María Lugones argumenta que as colonialidades de gênero e racial estão intimamente ligadas, pois são formas de opressão atravessadas de modo complexo e multidimensional. No texto *Rumo a um feminismo descolonial*, a autora aponta críticas quanto à compreensão do controle do mundo capitalista moderno proposto por Quijano. Para ela, no sistema colonial de gênero, acontece a interseccionalidade graças às marcas da combinação entre raça, gênero, sexualidade e classe.

Diferentemente da colonização, a colonialidade do gênero ainda está conosco; é o que permanece na intersecção de gênero/classe/raça como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial. Pensar sobre a colonialidade do gênero permite-nos pensar em seres históricos compreendidos como oprimidos apenas de forma unilateral. Como não há mulheres colonizadas enquanto ser, sugiro que enfoquemos nos seres que resistem à colonialidade do gênero a partir da “diferença colonial” (Lugones, 2014, p. 939).

Considerando esse cruzamento de marcadores sociais da diferença destacado por Lugones, é fundamental perceber que, no conjunto dos indivíduos colonizados, existe uma diferença colonial quando se trata de mulheres negras. Constantemente, muitas delas são afetadas de maneira desproporcional por uma série de questões

sociais e econômicas: pobreza, violência, saúde precária e falta de acesso a oportunidades educacionais e de emprego. Isso ocorre em grande parte devido às estruturas históricas e sociais (como o racismo estrutural, a segregação, o sexismo e a opressão de gênero) que as marginalizam e as oprimem.

No geral, essa inferiorização causada pelas matrizes da raça/etnia e do gênero ainda prejudica nações, usurpa direitos das pessoas, discrimina gêneros, elege religiões e favoriza línguas europeias. Decerto, é impreterível manifestar-se contra as organizações dominantes e princípios exploradores que fomentam, por exemplo, danos literários, sociopolíticos, cognitivos, financeiros e sexuais. Consequentemente, a escolha por pensamentos de(s)coloniais se faz necessária porque provoca mudanças impostergáveis aos indivíduos colonizados. Nessa lógica, Mignolo (2017) preconiza:

Daqui em diante, a opção descolonial não é só uma opção de conhecimento, uma opção acadêmica, um domínio de “estudo”, mas uma opção de vida, de pensar e de fazer. Ou seja, de viver e conviver com quem acha que a opção decolonial é a sua e com quem tem encontrado opções paralelas e complementares à descolonial (Mignolo, 2017, p. 31).

Por conseguinte, verifica-se que a decolonialidade ultrapassa o itinerário epistemológico e corresponde, em certo modo, a uma guinada epistêmica individual e coletiva cujo propósito é integrar mundos mais justos quanto à garantia dos direitos. Em outros termos: os sujeitos que escolhem a perspectiva decolonial passam a desenvolver ações de resistência à opressão imperialista e práticas de resiliência em meio às violências enfrentadas cotidianamente na pós-colonialidade. Em face do exposto, Maldonado-Torres (2006) ressalta que

[a]s ciências decoloniais encontram sua primordial inspiração não no assombro diante do mundo, mas no grito do colonizado ante uma realidade desumanizadora. Elas respondem ao escândalo que significa a morte, o genocídio e a racialização de humanos por outros. O escândalo diante do mundo da morte colonial se transforma no grito e o grito gradualmente se torna pranto, amor, teoria e ciência. O grito e o pranto gradualmente se tornam uma atitude crítica, cognitiva e prática que se pode chamar “atitude decolonial” (Maldonado-Torres, 2006, p. 125-126).

Logo, para o autor supracitado, a compreensão de “atitude decolonial” representa o posicionamento do indivíduo que vivencia os dissabores desse sistema-mundo colonial e, sem embargo, opõe-se às diferentes colonialidades (do poder, do

saber, do ser e do gênero/raça), procurando transformações. Por esse ângulo, enfatizamos que a literatura feminina negro-brasileira desempenha um papel fundamental na articulação da “atitude decolonial” descrita por Maldonado-Torres visto que, ao trazer à tona as experiências e perspectivas da comunidade negra – nacionalmente – vários textos expõem violências e injustiças provocadas por estruturas da colonialidade que têm sido perpetuadas por séculos. Cuti (2010, p. 12) ratifica tal afirmação quando diz que “[a] literatura negro-brasileira, do sussurro ao grito, vem alertando para isso, ao buscar seus próprios recursos formais e sugerir a necessidade de mudança de paradigmas estético-ideológicos”.

Realmente, os brados emergidos dessa revelação são transformados em lamentos, entusiasmos, diegeses e ciências, pois variadas obras negrofemininas brasileiras não se limitam a denunciar a opressão, mas também buscam construir alternativas para superá-la. Dessa forma, o sujeito suscita avanços verossímeis – por meio de críticas, conhecimentos e práticas desafiadoras – com a finalidade de repensar as determinações e os discursos da modernidade paradigmática de uma realidade exclusivamente eurocêntrica. Afinal, muitas produções literárias, escritas por mulheres negras, influem a formação de atitudes críticas, cognitivas e práticas – posturas essenciais para a realização de uma verdadeira descolonização do pensamento e da sociedade brasileira.

Deveras, para escritoras negras, é desafiador combater o eurocentrismo, responsável pelo racismo moderno/colonial. Consoante Walter D. Mignolo (2017), esse sistema não é apenas uma questão de preconceito individual, mas é inerente à própria estrutura de poder mundial/moderna: construída sobre a exploração e subordinação de povos e culturas não-europeias; baseada em uma epistemologia colonial; fundamentada em hierarquias que legitimam somente as formas de conhecimentos produzidas pelos europeus como universais e objetivos; e culpada pela marginalização das cognições desenvolvidas por culturas colonizadas. Isso é compreendido por Mignolo (2017, p. 17) como “a lógica da racialização que surgiu no século XVI” e possui

[...] duas dimensões (ontológica e epistêmica) e um só propósito: classificar como inferiores e alheias ao domínio do conhecimento sistemático todas as línguas que não sejam o grego, o latim e as seis línguas europeias modernas, para manter assim o privilégio enunciativo das instituições, os homens e as categorias do pensamento do Renascimento e a Ilustração europeias (Mignolo,

2017, p. 17-18).

Nesse viés, as tendências decoloniais se tornam indispensáveis, pois validam a autenticidade e a relevância em relação às bagagens culturais, aos variados grupos e classes, e às vivências de países latino-americanos. Categoricamente, essa legitimação proporciona elaboração de conhecimentos, valorização linguística e visibilidade aos subjugados – com base em espaços situados de fala que desvitalizam o controle dos colonizadores. Em consonância com Grosfoguel (2008, p. 118), todos os dominados estão sujeitos às hierarquias do “sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno” na medida em que

[n]inguém escapa às hierarquias de classe, sexuais, de gênero, espirituais, linguísticas, geográficas e raciais do “sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno”. Como afirma a feminista Donna Haraway (1988), os nossos conhecimentos são, sempre, situados. As estudiosas feministas negras apelidaram esta perspectiva de “epistemologia afrocêntrica” (Collins, 1990) (o que não é o mesmo que perspectiva afrocentrista). Já Enrique Dussel, filósofo da libertação latino-americano, denominou-a “geopolítica do conhecimento” (Dussel, 1977) [...] (Grosfoguel, 2008, p. 118).

Dessa maneira, o alcance opressivo dos colonizadores (físico ou subjetivo) transformou a resistência em uma característica ineludível nas lutas que combatem as colonialidades. A exemplo da literatura evaristiana, surgiram/surgem novas interpretações para os colonizados e, a partir de tais percepções, faz-se crucial enfrentar a realidade hegemônica do colonizador bem como reconquistar a dignidade humana, ou seja, a participação em iniciativas tocantes a direitos socioculturais, políticos e econômicos. Quijano (2005) ratifica que mobilizações sociopolíticas

[...] dos “afro-latino-americanos” puseram definitivamente em questão a versão europeia (*sic*) da modernidade/racionalidade e propõem sua própria racionalidade como alternativa. Negam a legitimidade teórica e social da classificação “racial” e “étnica”, propondo de novo a idéia (*sic*) de igualdade social. Negam a pertinência e a legitimidade do Estado-Nação fundado na colonialidade do poder. Enfim, embora menos clara e explicitamente, propõem a afirmação e reprodução da reciprocidade e de sua ética de solidariedade social, como opção alternativa às tendências predatórias do capitalismo atual (Quijano, 2005, p. 26-27).

Compreende-se que, contemporaneamente, os movimentos afro-latino-americanos propõem uma mudança radical nos paradigmas de pensamento e nas práticas sociais, de modo a construir uma sociedade mais justa e plural. Portanto,

pensadores(as) comprometidos(as) com comunidade negra têm se empenhado para (re)pensar as histórias fazendo o uso de renovadas formas de agência. Nesse sentido, a literatura de Conceição Evaristo corrobora os comentários quijanianos supraindicados porque: subjetivamente, pode ressignificar a história de marginalizadas; intelectualmente, aponta questionamentos provocativos para com as expectativas de filosofias coloniais; e, hodiernamente, confronta os dominadores que ainda acreditam na vulnerabilidade por causa do sexo feminino ou da negritude. Isso, pois, oportuniza manifestações contra contextos de exclusão canônica, principiando transformações sociais e consolidando a liberdade como demanda histórica.

Em síntese, quando desafiam as hierarquias coloniais e valorizam as ontologias de sujeitos subalternizados pelas colonialidades, as perspectivas decoloniais buscam descolonizar as mentes e as estruturas sociais. Por isso, a escrita de mulheres negras é um instrumento que intensifica a base de epistemologias decoloniais, a partir da desestruturação de monopólios eurocêntricos. Assim, fortalecem-se os mecanismos do agenciamento contra os marcadores sociais da diferença bem como se resgata autonomia e liberdade a fim de lutar para combater as variadas discriminações.

3.3 Categorias sociais da diferenciação e a escrita evaristiana

Em consonância com Zamboni (2016, p. 15) “os marcadores sociais da diferença nunca aparecem de forma isolada, eles estão sempre articulados na experiência dos indivíduos, no discurso e na política”. Isso significa que, em determinadas conjunturas, as particularidades identitárias de grupos subalternizados (como raça, gênero, classe social, orientação sexual, entre outras) não aparecem separadamente, pois estão relacionadas às vivências e práticas as quais moldam as relações sociais. O pesquisador e antropólogo enfatiza que cada indivíduo é único e, por conseguinte, a diversidade está presente nas múltiplas dimensões e nos diferentes aspectos da vida. Evidentemente, essa pluralidade deve ser aceita e respeitada porque enriquece e complexifica a condição humana. Para ele,

[e]ntre essas características, algumas têm um peso profundo na definição da experiência dos indivíduos. Elas estão ligadas a relações de poder e sistemas de dominação mais amplos, sendo responsáveis pela produção e reprodução de desigualdades. É para refletir sobre esse tipo de diferença que a perspectiva dos marcadores sociais da diferença foi elaborada (Zamboni, 2016, p. 15).

A partir da citação, deduz-se que algumas pessoas são privilegiadas enquanto outras são marginalizadas ou oprimidas com base nos traços identitaristas. Nesse contexto, o prisma das categorizações sociais da diferença foi criado com a finalidade de ajudar a entender e combater essas irregularidades que, socialmente, são construídas e podem mudar ao longo do tempo. Essa perspectiva teórica, pois, ajuda-nos a interpretar como as alteridades são utilizadas para justificar as exclusões, as discriminações e as violências contra grupos específicos, incentivando-nos a lutar por sociedades mais equânimes.

É de suma importância evidenciar que, apesar de teóricas usarem as mesmas expressões para fazer referências precisas sobre a confluência dos marcadores sociais, as análises acerca das relações interseccionais podem viabilizar pontos de vista distintos (por exemplo, concepções sistêmicas ou construcionistas para conceituar “poder”). Segundo Piscitelli (2008, p. 267), “[e]ssas abordagens divergem também em termos das margens de agência (*agency*) concedidas aos sujeitos, isto é, as possibilidades no que se refere à capacidade de agir, mediada cultural e socialmente”.

Perante o exposto, considerando o fato de as conceituações de interseccionalidade e categorias articuladas fazerem parte de conquistas femininas, Piscitelli (2008, p. 272) nota que “[a] história do feminismo está marcada pela procura de ferramentas analíticas para compreender as distribuições diferenciadas de poder que situam as mulheres em posições desiguais e, com base no conhecimento, modificar essas posições”. No que diz respeito à propagação das discussões sobre tais assuntos, ela sinaliza:

No debate internacional, o final da década de 1990 está marcado pela emergência de categorias que aludem à multiplicidade de diferenciações que, articulando-se a gênero, permeiam o social. São as categorias de articulação e as interseccionalidades (*intersectionalities*). Algumas autoras optam por um desses conceitos (McKlintock, 1995; Crenshaw, 2002). Outras utilizam alternativamente ambos (Brah, 2006). Na década de 2000, a utilização dessas categorias está amplamente difundida (Piscitelli, 2008, p. 263).

Com a divulgação desses estudos, dependendo dos conceitos trabalhados por cada autora, essas categorias podem manifestar conteúdos dissemelhantes. Entretanto, nos debates, é comum a seguinte consciência: ao criar e reproduzir identidades coletivas, as categorizações da diferença – hierarquicamente –

expressam construções locais, históricas e culturais. Nesse viés, Cancela, Moutinho e Simões (2015) entendem que raça, gênero, sexualidade, idade e classe são categorias sociais que marcam as diferenças entre as pessoas. Eles sugerem que essas características são usadas para classificar e dividir os indivíduos em grupos distintos, criando hierarquias sociais e perpetuando a desigualdade, isto é, trata-se de

[...] marcadores sociais da diferença articulados em sistemas classificatórios, regulados em e por convenções e normas – mas igualmente pelo Estado através da concessão de direitos – e materializados em corpos, coletividades e relações, categorias de raça/etnia, gênero, sexo, idade e classe não adquirem seu sentido e eficácia isoladamente, mas por meio da íntima conexão entre si – o que não quer dizer que possam ser redutíveis umas às outras. Além disso, as hierarquias sociais às quais estão associadas não apenas se superpõem ou se reforçam, mas operam com frequência de modo tensos, ambíguos e contraditórios (Cancela; Moutinho; Simões, 2015, p. 18).

Portanto, os traços que singularizam os sujeitos (a cor da pele, o gênero, a orientação sexual, a idade, a classe social, entre outros) são influenciados por fatores históricos, políticos e culturais. Isso tem um impacto significativo na forma como os indivíduos são tratados e percebidos na sociedade, ou seja, é comum para aqueles vistos como “diferentes” enfrentar discriminações em relação aos que estão classificados no “padrão” ocidental.

Consequentemente, ao considerar que as desigualdades ocorrem em diversas áreas da vida (como no acesso a empregos, à educação, à saúde ou à justiça), ressaltamos o fato de construções opressivas – a exemplo do racismo e do sexismo – nutrirem fronteiras fixas e imutáveis entre grupos tidos como inerentemente díspares. Ademais, podemos compreender que os conteúdos dizem respeito às variedades como os discursos específicos da diferença são (re)produzidos, contestados e ressignificados (Brah, 2006).

Nessa lógica de entrecruzamentos, realçamos a classe social: um dos marcadores da diferenciação relativo ao *status* socioeconômico dos sujeitos em relação à sociedade. Trata-se de uma categoria determinada por muitos fatores (renda, educação, ocupação, propriedade etc.) e, infelizmente, pode afetar as relações sociais e o estilo de vida do ser humano já que, em certa medida, a classe influencia na maneira como uns acolhem aos outros. Consoante Brah (2006),

[a] posição de classe assinala certas comunalidades de resultados sociais, mas a classe se articula com outros eixos de diferenciação

como o racismo, o heterossexismo ou a casta no delineamento de formas variáveis de oportunidades de vida para categorias específicas de mulheres (Brah, 2006, p. 342).

Por esse ângulo, é relevante ressaltar que, embora seja comum o fato de bastantes mulheres negras trabalharem intensamente, os salários delas são mais baixos. Isso contribui para que grande parte de integrantes da comunidade enfrente desafios variados e tenha menos oportunidades e recursos. Em consonância com as ideias de Davis (2016),

[o] enorme espaço que o trabalho ocupa hoje na vida das mulheres negras reproduz um padrão estabelecido durante os primeiros anos da escravidão. Como escravas, essas mulheres tinham todos os outros aspectos de sua existência ofuscados pelo trabalho compulsório. Aparentemente, portanto, o ponto de partida de qualquer exploração da vida das mulheres negras na escravidão seria uma avaliação de seu papel como trabalhadoras (Davis, 2016, p. 17).

Destaca-se que, pelo fato de as mulheres negras terem sido submetidas ao trabalho compulsório nas plantações, nas casas dos senhores e em outras atividades econômicas, os demais aspectos de suas vidas foram obscurecidos. Contextualmente, notam-se ecos da diferenciação social haja vista que a atenção se volta tanto para uma divisão internacional do trabalho quanto para o posicionamento diferencial de coletividades dentro de seus sistemas de produção, troca e consumo (Brah, 2006, p. 363). Ao enfatizar a importância de se concentrar nas consequências dessa divisão laboral e da postura dos grupos sociais, que afetam – significativamente – a distribuição de riqueza e poder em nível global, Brah destaca que essa classificação é crescente e resulta nas desigualdades massivas entre várias partes do mundo. Assim sendo, reconhecemos a pertinência teórico-discursiva sobre essas arbitrariedades para que se propicie a justiça social e econômica.

Então, ao se pensar acerca da relevância do trabalho na vida das mulheres negras – tanto no passado quanto no presente –, é preciso combater as desigualdades sistêmicas que impactam essa população. Logo, é urgente: o enfrentamento e a superação do racismo e do sexismo na contemporaneidade; a inclusão na luta pela garantia de melhores condições trabalhistas; e a promoção de políticas públicas que valorizem as mulheres negras e as respeitem no desenvolvimento de suas atividades laborais.

Adicionalmente, a sexualidade – usada para identificar e categorizar as pessoas com base na orientação sexual – é outro marcador da diferenciação social.

Por meio dessa categoria, grupos marginalizados podem sofrer com as discriminações e/ou com estereótipos negativos. Trivialmente, integrantes da comunidade LGBTQIAPN+ vivenciam atos de preconceitos e violências contra seus corpos devido à sexualidade (no próximo capítulo, exemplificaremos isso a partir da análise de uma narrativa protagonizada por uma lésbica negra). Lamentavelmente, ainda há muita intolerância em relação à diversidade de gênero na sociedade, o que pode resultar nas agressões desses sujeitos ou lhes causar exclusão social e baixa autoestima.

Isso posto, na obra *Couro Imperial: Raça, Gênero e Sexualidade no Embate Colonial*, McClintock (2010) argumenta sobre o uso da sexualidade como um aspecto fundamental de práticas colonialistas. Ela destaca o fato de a dominação envolver não somente a exploração econômica, mas também incluir a regulamentação e o controle da sexualidade dos povos colonizados. Nesse viés, a escritora zimbabuense-sul-africana e acadêmica feminista aborda a maneira como a sexualidade foi utilizada para justificar a opressão racial e de gênero, perpetuando o desrespeito e criando hierarquias sociais. Desse modo, hodiernamente, faz-se necessário discutir sobre o respeito voltado à identidade sexual de cada indivíduo, promovendo reflexões que favoreçam a aceitação da diversidade, a promoção da justiça e da igualdade.

Sob outro prisma, a categorização de raça é um tema crucial para entender as desigualdades presentes na sociedade brasileira porque, como marcador da diferença, reforça o processo de dominação e ampara as injustiças sociais. De acordo com Beatriz Nascimento (historiadora sergipana, poeta e ativista pelos direitos humanos de negros e mulheres), a raça é um fator determinante quando se alude à posição ocupada pelos indivíduos na hierarquia social. Nessa acepção, os parâmetros usados na diferenciação racial são constituídos por meio de determinados mecanismos que, categoricamente, colocam as pessoas negras nos espaços menos favorecidos. Para Nascimento (2021), isso é resultado de preconceito explícito e

[o] efeito continuado da discriminação feita pelo branco tem também como consequência a internalização pelo grupo negro dos lugares inferiores que lhes são atribuídos. Assim, os negros ocupam de maneira contínua os mesmos lugares na hierarquia social, desobrigando-se a penetrar em espaços designados para os grupos de cor mais clara e perpetuando dialeticamente o processo de domínio social e privilégio racial (Nascimento, 2021, p. 57).

Considerando que os negros não têm chance de ocupar – equitativamente – os

mesmos ambientes e cargos preenchidos por brancos, essa dinâmica se prolonga porque se tornam sujeitos excluídos de oportunidades e recursos os quais favorecem a ascensão social. Observa-se que, à custa de domínios hegemônicos, as populações negras tiveram/têm seus direitos negados, o que as torna mais vulneráveis em episódios propensos a: complicações para ingressar no mercado de trabalho; exclusões em instâncias sociais, acadêmicas e literárias; desigualdades existentes em processos jurídicos; e, até mesmo, ao emprego de determinados vocábulos – como mestiço(a) e mulato(a).

Com relação ao último item, Kilomba (2019) critica o uso romantizado, na Língua Portuguesa, dos termos de nomenclatura animal – especialmente durante o período de colonização. A autora considera que tal uso esconde(u) uma história de opressão/dominação (a qual deve ser questionada). Ela defende, também, que essa romantização das relações de poder e abuso sexual conserva estereótipos e preconceitos, ou seja, contribui para a discriminação e a exploração contínua das mulheres negras a partir da narrativa colonial. No geral, são palavras que

[...] criam uma hierarquização dentro da negritude, que serve à construção da branquitude como a condição humana ideal – acima dos seres animalizados, impuras formas de humanidade. Os termos mais comuns são: m. (mestiça/o), palavra que tem sua origem na reprodução canina, para definir o cruzamento de duas raças diferentes, que dá origem a uma cadela ou um cão rafeira/o, isto é, um animal considerado impuro e inferior; m. (mulata/o), palavra originalmente usada para definir o cruzamento entre cavalo e uma mula, isto é, entre duas espécies animais diferentes, que dá origem a um terceiro animal, considerado impuro e inferior (Kilomba, 2019, p. 19).

No entendimento da escritora e teórica de culturas angolana e portuguesa, a construção dessa narrativa ocasionada pela utilização semântica animalesca é parte de uma estrutura mais ampla de colonização que tem como objetivo naturalizar a supremacia branca e justificar a opressão dos povos colonizados. Diante das “gloriosas conquistas sexuais”, que podem criar imagens exóticas dos corpos femininos negros e ocultar as verdadeiras condições de exploração, é válido destacar o agravamento desses fatores já que a sociedade ocidental lhes atribui(u) firmamentos subalternos e funções vinculadas ao período da escravidão – principalmente, o recrutamento para empregos domésticos e/ou trabalhos rurais.

Nesse enfoque, Nascimento (2006a, p. 104) declara: “[s]e a mulher negra hoje permanece ocupando empregos similares aos que ocupava na sociedade colonial, é

tanto devido ao fato de ser uma mulher de raça negra como por seus antepassados terem sido escravos”. No enquadramento do período escravista, faz-se basilar comentar que, desde os primórdios da colonização, o corpo das escravizadas foi abusado em atos sexuais. Naquela época, conforme Nascimento (2021), as mulheres negras sofreram exploração sexual devido à ação por parte dos senhores e à influência da moral cristã portuguesa. A religião, pois, foi usada como uma ferramenta para validar a hierarquia social e a inferiorização das pessoas escravizadas e

[...] atribuía à mulher branca das classes mais altas o papel de esposa ou de “solteirona”, dependente economicamente do homem e limitada – quando esposa – ao papel de procriadora – ou seja, sua vida sexual restringia-se à posterior maternidade –, fez com que a liberação da função sexual masculina recaísse sobre a mulher negra [...]. Com representações baseadas em estereótipos de que sua capacidade sexual sobrepuja a das demais mulheres, de que sua cor funciona como atrativo erótico, enfim, de que o fato de pertencer às classes pobres e a uma raça “primitiva” a faz mais desreprimida sexualmente, facilita a tarefa do homem de exercer sua dominação livre de qualquer censura (Nascimento, 2021, p. 60-61).

Resumidamente, Beatriz Nascimento aponta a exploração sexual das mulheres negras como uma forma opressiva durante a escravidão no Brasil, destacando que tal prática era justificada por meio de estereótipos raciais e sexuais que as desumanizavam. Evidencia-se que muitas experiências ainda continuam simbolizando um histórico de objetificação, pois o racismo e o sexismo afeta(ra)m o destino das mulheres negras, ao torná-las parte estrutural de diretrizes sociais e políticas impostas pelos colonialistas brancos.

Nessa contextura, no artigo *Intelectuais Negras* (1995), bell hooks também comenta sobre a forma como os corpos femininos negros são imaginados na sociedade, argumentando que eles são – frequentemente – reputados como “incubadoras” e explorados para fins reprodutivos sem consentimento ou consideração dos direitos e do bem-estar. Ela alerta que o corpo negrofeminino era “visto pelos ocidentais como o símbolo de uma presença feminina natural orgânica mais próxima da natureza animalística e primitiva” (Hooks, 1995, p. 468). Por esse motivo, em possíveis representações globais, os corpos das mulheres negras ainda são muito sexualizados e colocados como desviantes indisciplinados. Segundo a teórica feminista,

[p]ara justificar a exploração masculina branca e o estupro das negras durante a escravidão, a cultura branca teve de produzir uma

iconografia de corpos de negras que insistia em representá-las como altamente dotadas de sexo, a perfeita encarnação de um erotismo primitivo e desenfreado. Essas representações incutiram na consciência de todos a ideia de que as negras eram só corpo sem mente. A aceitação cultural dessas representações continua a informar a maneira como as negras são encaradas. Vistas como símbolo sexual os corpos femininos negros são postos numa categoria em termos culturais tida como bastante distante da vida mental (Hooks, 1995, p. 468).

Inquestionavelmente, essa cultura faz parte de uma história mais ampla de opressão e exploração dos corpos negros, incluindo a escravidão, a eugenia e a medicina experimental sem consentimento. Sem dúvidas, na sociedade moderna/colonial, muitas mulheres negras têm sido consideradas corpos íncios devido à continuidade de opressões interseccionais, que perpetuam perseguições históricas e, assim, enquadradas em um não-lugar no tangente ao campo intelectual. Nessa lógica, para Crenshaw (2002, p. 178), a violência contra as mulheres – baseada na raça ou na etnia – “pode ser concebida como uma subordinação interseccional intencional, já que o racismo e o sexismo manifestados em tais violações refletem um enquadramento racial ou étnico das mulheres, a fim de concretizar uma violação explícita de gênero”.

Consoante as ideias de Brah (2006), o gênero – outra categorização da diferença social – feminino é instituído e representado a partir da posição que ocupa dentro de relações globais de poder. Sob tal ótica, a inserção das mulheres percorre um abismo de processos econômicos, políticos e ideológicos. Por isso, a socióloga indiana ressalta que, nas estruturas de relações sociais, há categorias distintas.

Cada descrição está referida a uma condição social específica. Vidas reais são forjadas a partir de articulações complexas dessas dimensões. [...]. O signo “mulher” tem sua própria especificidade constituída dentro e através de configurações historicamente específicas de relações de gênero. Seu fluxo semiótico assume significados específicos em discursos de diferentes “feminilidades” onde (*sic*) vem a simbolizar trajetórias, circunstâncias materiais e experiências culturais históricas particulares. Diferença nesse sentido é uma diferença de condições sociais (Brah, 2006, p. 341).

A socióloga Avtar Brah argumenta que as relações de poder entre homens e mulheres são vistas como uma dinâmica primária da opressão para as pessoas do sexo feminino. Nesse contexto, Oyěwùmí (2021) reforça que a identidade de gênero foi fulcral na hierarquização dos regimes coloniais, pois os colonizadores (machos) estabeleciam as normas políticas. De acordo com a cientista social, o gênero

desempenha um papel fundamental na forma como os níveis de poder e dominação são construídos e mantidos nas sociedades ocidentais – precipuamente, quando a raça é utilizada para estabelecer diferenças entre as classes. Dessa forma,

[a]s duas categorias racialmente distintas e hierárquicas do colonizador e do nativo devem ser expandidas para quatro, incorporando o fator de gênero. No entanto, as categorias de raça e gênero emanam obviamente da preocupação na cultura ocidental com os aspectos visuais e, portanto, físicos da realidade humana [...]. Ambas as categorias são uma consequência da bio-lógica da cultura ocidental. Assim, na situação colonial, havia uma hierarquia de quatro e não duas, categorias. Começando no topo eram: homens (europeus), mulheres (europeias), nativos (homens africanos) e outras (mulheres africanas) (Oyěwùmí, 2021, p. 314).

Isso reflete a ideologia do domínio europeu e a opressão dos povos africanos, pensamentos que devem ser condenados. Historicamente, a autora remete às classificações racistas e colonialistas em que os homens europeus (considerados humanos) se colocavam no topo da hierarquia, seguidos pelas mulheres europeias (vistas como sub-humanas), depois pelos homens africanos nativos (entendidos como não-humanos) e, por fim, pelas mulheres africanas (categorizadas como o “outro”). Para Brah (2006, p. 363), “[é] o eco da ‘diferença como relação social’ que reverbera quando legados da escravidão, do colonialismo ou do imperialismo são invocados”.

Enfaticamente, no artigo *Intelectuais Negras*, hooks (1995) critica os processos de exploração e opressão dos corpos femininos negros e, de modo pontual, aponta a urgência de respeito e autonomia para essas corpulências desrespeitadas. Ademais, aborda a importância da representatividade e da voz das mulheres negras na sociedade e no mundo acadêmico, argumentando que a falta de visibilização e ensejos para elas limita a diversidade de perspectivas e conhecimento. Dessa forma, a pensadora negra discute como o racismo e o patriarcalismo influenciam a forma como tais sujeitos são recebidos e valorizados.

É o conceito ocidental sexista/racista de quem e o quê (*sic*) é um intelectual que elimina a possibilidade de nos lembrarmos de negras como representativas de uma vocação intelectual. Na verdade, dentro do patriarcado capitalista com supremacia branca, toda cultura atua para negar às mulheres a oportunidade de seguir uma vida da mente, torna o domínio intelectual um lugar “interdito” (Hooks, 1995, p. 468).

Nota-se que a hegemonia branca molda a percepção social das mulheres negras como agentes de intelectualidade. Nessa ótica, é válido observar que, no

Brasil, o racismo e sexismo estruturais intervêm na invisibilização intelectual delas, por serem vistas como “transgressoras” – ao desafiarem ingressar em lugares sociais que não lhes foram preestabelecidos. Ponderadamente, com o objetivo de ampliar a compreensão bem como a luta contra a opressão racial e de gênero, hooks (1995) ainda destaca a precisão de se ter maior representatividade cultural negrofeminina nos diversos ambientes.

Em vista disso, já que deveria estar presente nos variados meios sociais, reportamos a literatura de autoria feminina negra como uma expressão artística cujo papel é fundamental tanto na construção de identidades quanto na formação da compreensão do mundo. Desse modo, faz-se premente dar espaços para que as escritoras negras compartilhem as próprias histórias e/ou as vivências de suas semelhantes, tornando-se sujeitos das narrativas. Assim, possibilita-se cada vez mais a produção de discursos resistentes e/ou a criação de mosaicos literários representativos nos dias hodiernos.

Ressalta-se que, muitas vezes, as questões raciais abordadas nas obras negrofemininas são minimizadas ou ignoradas pela crítica literária branca a qual nem sempre consegue compreender a complexidade das experiências vividas por sujeitos que representam a negritude. Então, levando em consideração o reflexo do racismo estrutural, Dalcastagnè (2008) informa sobre a pouca porcentagem de escritores negros na primeira década dos anos 2000.

A literatura contemporânea reflete, nas suas ausências, talvez ainda mais do que naquilo que expressa, algumas das características centrais da sociedade brasileira. É o caso da população negra, que séculos de racismo estrutural afastam dos espaços de poder e de produção de discurso. Na literatura, não é diferente. São poucos os autores negros e poucas, também, as personagens – uma ampla pesquisa com romances das principais editoras do país publicados nos últimos 15 anos identificou quase 80% de personagens brancas, proporção que aumenta quando se isolam protagonistas ou narradores (Dalcastagnè, 2008, p. 87).

O fato de esses grupos serem sub-representações na literatura resulta na falta de empatia e abrangência e isso colabora com a perpetuação de estereótipos e preconceitos contra produções negro-brasileiras. Tradicionalmente, essa desigualdade é ainda maior quando se olha o papel das personagens já que, na maioria dos casos, eram relegadas a papéis secundários ou reduzidos a características negativas. Apesar dessas barreiras, felizmente, as escritoras negras

têm conseguido criar diversos textos poderosos e transformadores, que abrem caminhos para inclusões diversas na literatura nacional.

Nesse sentido, destacamos também o registro de textos que apresentem a mulher negra com deficiência no protagonismo uma vez que ela enfrenta múltiplas formas de discriminação e exclusão. Assim, contempla-se mais uma categorização da diferença (a deficiência) que, no geral, refere-se a um rótulo social alusivo a condições e/ou situações as quais limitam habilidades físicas, mentais ou sensoriais de um sujeito. Inclusive, muitas vezes, é visto como um estigma negativo já que a sociedade tende a valorizar a capacidade de realizar tarefas e atividades sem limitações. Em conformidade com Diniz (2007), ressalta-se que a concepção de deficiência como uma variação do normal da espécie humana foi uma criação discursiva do século XVIII e, antes disso, as pessoas com deficiência eram: julgadas como aberrações ou castigos divinos, marginalizadas ou até mesmo mortas. Segundo a pesquisadora,

[o] corpo com deficiência somente se delineia quando contrastado com uma representação de o que seria o corpo sem deficiência. Ao contrário do que se imagina, não há como descrever um corpo com deficiência como anormal. A anormalidade é um julgamento estético e, portanto, um valor moral sobre os estilos de vida. Há quem considere que um corpo cego é algo trágico, mas há também quem considere que essa é uma entre várias possibilidades para a existência humana (Diniz, 2007, p. 8).

Por essa razão, é indispensável reconhecer a deficiência como uma variação natural da diversidade humana. Além disso, a inclusão e a acessibilidade são fundamentais para garantir que as pessoas com deficiência possam participar plenamente da vida social, cultural e econômica. No contexto desta dissertação, para promover a inclusão de mulheres negras com deficiência, além de defender a implementação de políticas públicas visando à garantia dos seus direitos, defendemos a conscientização da população sobre a valorização e o respeito à diversidade humana.

Nesse viés, por retratar uma personagem com deficiência visual, um dos contos de Conceição Evaristo (cuja história será analisada no capítulo seguinte) pode desempenhar um papel crucial no processo de sensibilização, pois apresenta aos leitores possibilidades de compreensão acerca das barreiras que esses sujeitos enfrentam no dia a dia. Ademais, é uma literatura que também ajuda na desconstrução de estereótipos e preconceitos em relação às pessoas com deficiência, incentivando a empatia e a aceitação da pluralidade humana. Logo, ao lermos obras que abordam

essa temática, somos convidados a refletir sobre a inclusão e a divulgar tais instrumentos que cooperam para uma sociedade mais justa e inclusiva.

Ao destacar a importância da representatividade no século XXI, grande parte da obra de Conceição Evaristo, por exemplo, evidencia as vozes e experiências das mulheres negras plurais, as quais são silenciadas e invisibilizadas pela sociedade em variadas circunstâncias. Ao trazer ecos de liberdade para o centro das narrativas, as produções evaristianas reforçam a necessidade de se combater as formas de opressão. Outrossim, as escrituras trazem para o cenário literário a realidade das mazelas e agruras vivenciadas por essas cidadãs e, em especial, manifestam representações mais autênticas.

Dessarte, trata-se de uma escrita que afirma a identidade e a humanidade da negritude feminina, desconstruindo a ideia de objeto temático proposta pelos escritores brancos. Por consequência, é uma arte que tem influenciado outras escritoras a contar mais histórias e a explorar temáticas tão relevantes para a contemporaneidade, tais como: racismo, sexismo, ancestralidade e pertencimento. Indubitavelmente, esse movimento de valorização e empoderamento possibilita que vozes emudecidas sejam ouvidas e respeitadas e, na contemporaneidade, a obra de Evaristo é considerada um valioso aporte literário para citar a luta pelos direitos das mulheres negras porque, ao enaltecer essas experiências, a autora reforça o alcance da representatividade nas múltiplas esferas sociais.

Resumidamente: alvitre de Conceição Evaristo interligam-se profundamente à Africanidade bem como aos princípios interseccionais e decoloniais. Comumente, em suas obras prosaicas, a escritora negro-mineira tematiza a experiência de mulheres negras no Brasil, relatando questões ligadas às violências, às discriminações e ao racismo estrutural. Além do mais, entendemos que, desde a categoria de *Amefricanidade* até a abordagem sobre os marcadores da diferenciação, os pressupostos teóricos apresentados estão comprometidos com a descontinuação dos agravos ocasionados por armadilhas epistêmicas – ainda persistentes na contemporaneidade – que vitimizam indivíduos por causa de identidades especificadas pela raça/etnia, pelo gênero, pela classe social, entre outras. Diante dos argumentos evidenciados, em certa medida, as interseccionalidades e os pensamentos da decolonialidade são complementares e, conjuntamente, podem ser utilizados com o propósito de compreender as desigualdades sociais, políticas e literárias, combatendo-as de forma mais ampla e profunda.

Considerando as marcas interseccionais e decoloniais nas narrativas de *Insubmissas lágrimas de mulheres*, no próximo capítulo, o foco é a análise da história de cinco protagonistas desse volume de contos. Essa obra, publicada originalmente em 2011, abarca espaços nos quais as relações de gênero aparecem com evidências racistas, sexistas, patriarcais e estigmatizadas em variados âmbitos.

4 MARCADORES DA DIFERENÇA: UM ENFOQUE INTERSECCIONAL EM PROTAGONISTAS DE *INSUBMISSAS LÁGRIMAS DE MULHERES*

Em *Insubmissas lágrimas de Mulheres*, meticulosamente pensei tudo. Dos nomes à disposição dos contos no livro. [...]. Eu queria escrever histórias de mulheres, mas não deixando mais minhas parentas sucumbirem à morte. Não as deixaria se degradarem na fome e no desamparo. Passariam por tudo, mas recuperariam a vida. Queria escrever sobre as dores mais profundas dessas mulheres. Queria falar de um sofrimento e de uma carência que não significassem somente a falta do pão, de água ou de teto. Queria escrever sobre mulheres vitoriosas, insubmissas ao destino [...] (Evaristo, 2014, p. 32).

Neste capítulo, são apresentadas possíveis análises com base nas histórias de cinco protagonistas: Natalina Soledad, Maria do Rosário Imaculada dos Santos, Isaltina Campo Belo, Mirtes Aparecida da Luz, e Rose Dusreis. Nessa perspectiva analítica, ao considerar as escrituras evaristianas, nos cinco contos escolhidos (que recebem o nome das personagens mencionadas), destaca-se que cada uma delas é revelada na qualidade de mulher viva e, com a ajuda de uma narradora-ouvinte, difunde as vivências particulares como corpos femininos e negros – inicialmente, marcados por colonialidades e, ao final, retratados como potenciais para o agenciamento. Na dinâmica pessoal da seleção dos textos, prevaleceu-se a possibilidade de apontar variados marcadores da diferença os quais se entrecruzam às categorias raça e gênero, a saber: sexualidade, deficiência e classe social. Além disso, a presença de elementos intratextuais, como por exemplo: na história de Maria do Rosário, é possível pensar no agenciamento de Natalina Soledad, quando a narradora-ouvinte confidencia: “embora brincando, revelou o seu descontentamento com o próprio nome, me lembrei da mulher que havia criado um nome para si própria” (Evaristo, 2016, p. 44). Outra situação é o momento no qual a narradora-ouvinte, no conto “Rose Dusreis”, declara: “E, como a Da Luz, que só me contou a história depois que me preparou os sentidos para além da escuta, Rose, ao me convocar para dança, me iniciava na coreografia dos dias dela até então” (Evaristo, 2016, p. 107).

No tocante à voz narrativa que traduz para as(os) leitoras(es) os relatos contemplados no processo de escuta, entende-se que, em determinados contextos, podemos pensar na voz da própria Conceição Evaristo: “[n]ão pude deixar de me levantar e, respeitosamente, beijar a mão daquela mais velha, contemporânea de minha mãe, Joana Josefina Evaristo, tão rainha quanto ela” (Evaristo, 2016, p. 128). Ademais, em extratos do Prefácio de *Insubmissas lágrimas de mulheres*, a escritora

transparece a confissão subsecutiva:

Portanto estas histórias não são totalmente minhas, mas quase que me pertencem, na medida em que, às vezes, se (con)fundem com as minhas. Invento? Sim, invento, sem o menor pudor. [...]. Entre o acontecimento e a narração do fato, alguma coisa se perde e por isso se acrescenta. [...]. Entretanto, afirmo que, ao registrar estas histórias, continuo no premeditado ato de traçar uma escrevivência (Evaristo, 2016, p. 8).

Aqui, há indicações de que os contos narrados são uma mistura de acontecimentos reais e ficção: reconhece-se o fato de algumas histórias terem sido baseadas na vida da escritora ou nas vivências de mulheres que ela conheceu e outros serem totais invenções. Conseqüentemente, é possível compreender que essas diegeses se tornam uma alternativa para romper com o silêncio imposto – nas variadas esferas – para mulheres negro-brasileiras. Afinal, por meio de contranarrativas, mostra-se que as memórias das protagonistas evaristianas (selecionadas neste trabalho) se interconectam com abordagens as quais relatam múltiplas violências e, sobretudo, corpos e vozes negrofemininas resistentes aos sistemas hegemônicos na contemporaneidade. É sob esse prisma que uma delas declara: “[o]s mais humilhantes detalhes morrem na minha garganta, mas nunca nas minhas lembranças” (Evaristo, 2016, p. 65).

4.1 Natalina Soledad: gênero, solidão e renascimento

O debate sobre a violência contra a mulher, no âmbito familiar e causado pelo sexismo patriarcal, é uma temática premente. Nossa sociedade foi estruturada com base em relações de poder as quais colocam os homens como superiores às mulheres. Elas, pois, não foram consideradas aptas para a realização de determinadas tarefas por muito tempo e, basicamente, eram apenas indicadas à procriação da espécie. Por essa razão, quando pensamos na opressão de mulheres em virtude de questões referentes à diferença de gênero, relacionamos à herança do patriarcado. Para Zolin (2003), o vocábulo é usado

[...] para designar uma espécie de organização familiar originários dos povos antigos, na qual toda a instituição social concentrava-se na figura de um chefe, o patriarca, cuja autoridade era preponderante e incontestável. Esse conceito tem permeado a maioria das discussões travadas no contexto do pensamento feminista, que envolvem a questão da opressão da mulher ao longo de sua história (Zolin, 2003,

p. 162).

À luz de ideias contrapatriarcais, a história da protagonista Natalina Soledad – cujo nome de batismo era “Troçoieia” – revela o sofrimento e as consequências da rejeição familiar pelo fato de ela ser mulher. Exemplificativamente, esta passagem revela o descontentamento do pai ao saber que o fruto da sétima gestação seria uma menina: “O homem garboso de sua masculinidade, que, a seu ver, ficava comprovada a cada filho homem nascido, ficou decepcionado quando lhe deram a notícia de que seu sétimo rebento era uma menina” (Evaristo, 2016, p. 19). Diante dessa cultura marcada pelo patriarcalismo, as práticas de preconceitos sexuais bem como étnicos e sociais – contra mulheres negras – são impulsionadas. Contextualmente, Crenshaw (2002) aborda que

[a]tos de discriminação intencional não se limitam à violência sexual. No emprego, na educação e em outras esferas, há mulheres sujeitas a discriminações e outras opressões, especificamente por não serem homens e por não serem membros dos grupos étnicos e raciais dominantes na sociedade (Crenshaw, 2002, p. 179).

Então, ao levar em conta o gênero e a raça de Natalina que resultam o desamparo familiar, podemos mencioná-la como um exemplo ficcional de vítima dos processos de segregação, violência e injustiça – causados pela persistência do patriarcado até os dias de hoje. Entretanto, a protagonista se opõe aos paradigmas hegemônicos e, conseqüentemente, contraria o pai e, no interior do próprio lar, é cancelada pelo simples fato de ter nascido em uma família cujo histórico (das três gerações anteriores) apresenta somente filhos homens.

Seu avô, pai de seu pai, mesmo com a idade avançada, na quinta mulher havia feito um menino homem. E todos os treze filhos do velho, nascidos dos casamentos anteriores, tinham nascido meninos-homens. Seu pai, o mais velho dos treze, não havia seguido a mesma trajetória do velho Arlindo Silveira. Tivera um único filho, ele (Evaristo, 2016, p. 19-20).

O trecho supramencionado indica o quão significativo era, para o pai de Natalina, sua ascendência ser marcada apenas por homens. Nesse contexto, é válido frisar que a cientista social e feminista nigeriana Oyěwùmí (2021, p. 314) relata: “[o] processo colonial foi diferenciado por sexo, na medida em que os colonizadores eram machos e usaram a identidade de gênero para determinar a política”. À vista disso, no passado de Natalina, nota-se uma supremacia masculina, pois o bisavô teve quatorze

filhos homens (em cinco casamentos), o avô reproduziu apenas um filho, e o pai havia gerado seis meninos até aquele momento. Logo, nessa perspectiva de desapontamento, é fundamental analisar: os valores ligados ao sexo feminino a partir do nascimento da personagem; o comportamento de seus pais para garantir que os papéis sociais e sexuais não fossem alterados; e, principalmente, os atos dela para enfrentar as práticas patriarcais e, assim, referenciar sua identidade de gênero.

Em diversas ocasiões, a diferenciação sexual ainda explicita a influência hierárquica que a concepção do sexo masculino tem sobre o feminino. Inclusive, ao pensar em sistemas de opressão como o machismo e o patriarcado, o enredo inicial do conto, revela que não havia apreço do pai para aquela filha. Aliás, ele acreditava que – pelo fato de ser uma menina – a esposa havia o traído: “Traição, traição de primeira! De seu corpo não podia ser, de sua rija semente jamais brotaria uma coisa menina. Sua mulher devia ter se metido com alguém e ali estava prova. Uma menina. Só podia ser filha de outro!” (Evaristo, 2016, p. 20). Além de classificar a companheira como infiel, o pai de Natalina opta por não ter mais contato sexual com a companheira, conforme é exposto neste trecho: “E desde o nascimento da menina, Silveira Neto, que até então cumpria fielmente o seu dever de marido [...] deixou de se aproximar da mulher, tomou nojo do corpo desobediente dela, do corpo traidor de sua esposa” (Evaristo, 2016, p. 20).

Observa-se que, com práticas machistas e ideologias patriarcais, o pai da personagem se sente traído pela mulher (e não pela própria masculinidade), desprezando e discriminando também a criança – que, aliás, não encontra abrigo no colo da mãe já que não enfrenta nem reclama das atitudes do marido. Com relação à submissão da genitora, é ponderoso indicar que, no patriarcado, as figuras femininas “são objetos da satisfação sexual dos homens, reprodutoras de herdeiros, de força de trabalho e de novas reprodutoras. Diferentemente dos homens como categoria social, a sujeição das mulheres, também como grupo, envolve prestação de serviços sexuais a seus dominadores” (Saffioti, 2015, p. 112).

É pertinente sinalizar o fato de Saffioti (2015) reconhecer que as bases materiais do patriarcado não foram totalmente vencidas. Nesse viés, dentre os exemplos ela cita: “menor acesso das mulheres à educação adequada e à obtenção de um posto de trabalho prestigioso e bem remunerado” (Saffioti, 2015, p. 113). Isso significa que inúmeras mulheres têm menos oportunidades de adquirir as habilidades e conhecimentos necessários para que possam se qualificar e concorrer aos postos

de trabalho mais respeitáveis. A propósito, apesar de Natalina Soledad ser uma menina autodidata, a família só autorizou que ela estudasse tardiamente e, no contexto contemporâneo, ao levar em conta o nome de batismo (Troçoleia) e a recorrente prática de *bullying* nas escolas, o convívio escolar a tornou mais uma vítima social já que – de forma diminuta – os pais a registraram com um nome desdenhável.

Com essa vida solitária, desacolhida pela família e vítima de preconceitos na escola, conscientemente, surge a reação de uma menina apontada como submissa. Considerando o desprezo dos genitores e/ou as discriminações sociais, Natalina experenciou bastante sofrimento ao longo da narrativa: por meio do nome, foi reduzida a um troço e, no decurso da vida, apreciou em especial a própria companhia, crescendo solitariamente. Por tantos acontecimentos negativos, sobretudo, ocasionados por ações paternas, ela

[o]stensivamente, ignorava a presença dos dois, não só na intimidade familiar, mas fora dela também. Dentro da casa tateava o espaço como se estivesse no escuro, ou melhor, no escuro estava, pois andava de olhos fechados quando percebia qualquer proximidade dos dois. Não suportava vê-los. Recusava-se sentar-se à mesa, alimentava-se no quarto ou na cozinha, e como uma sombra, quase invisível transitava em silêncio, de seu quarto ao banheiro e à cozinha, mesmo entre seus irmãos (Evaristo, 2016, p. 22-23).

É notório que a criança evita a proximidade com os membros da família. Ela passou a ignorá-los após ter contato externo na escola (com aproximadamente doze anos). O trecho acima destaca atos praticados em casa pela protagonista – comportamentos os quais demonstram o fato de os pais e os irmãos se tornarem, para ela, invisíveis: costumava andar de olhos fechados como se estivesse no escuro; recusava sentar-se à mesa, fazendo as refeições no quarto ou na cozinha; e transitava em silêncio no ambiente.

Indubitavelmente, as ocorrências mencionadas revelam o processo de aprendizagem e o início da transformação, ou seja, quando despreza os familiares, a protagonista usa da reciprocidade e, em um universo de solidão, prepara-se para enfrentar uma fase de transição (de adolescente para mulher). Ademais, outro fator relevante e inesperado foi o fato de ela recusar-se atender quando não a chamavam seu nome e sobrenome completos.

Mas para a surpresa da família, a menina Silveirinha se negava a responder qualquer chamado, em que seu nome, aquele de registro e de batismo, não fosse inteiramente dito. Na escola, em casa, na

vizinhança, na igreja e em qualquer lugar que fosse, ela se desconhecia como Silveirinha (Evaristo, 2016, p. 22).

Hipoteticamente, essa atitude expressa uma reação voltada à autoproteção. A exigência de que todos proferissem seu nome inteiro (Troçoleia Malvina Silveira) pode ser, também, um ato de defesa, provocação e insubordinação. Esses posicionamentos insurgentes foram o estopim para que ela tivesse determinação e pudesse mostrar as potencialidades da agência: nomear-se como um ser humano, um sujeito-mulher. Por tal motivo, na proposta evaristiana, é ponderoso referir-se a esta protagonista como a mulher capaz de mudar o nome que lhe deram para inferiorizá-la. Aliás, é exatamente essa proeza que chama a atenção da narradora-ouvinte: “a mulher que havia criado o seu próprio nome, provocou o meu desejo de escuta, justamente pelo fato de ela ter conseguido se autoneamar” (Evaristo, 2016, p. 19). Ressalta-se que essa conquista da personagem foge do padrão tradicional em que o nome é aceito quando atribuído por outrem – geralmente, os pais. Adicionalmente, trata-se de uma autoneamação simbólica e significativa já que o texto nos permite interpretar que foi um feito, ou seja, o resultado de uma agência.

É válido frisar que, no processo comunicativo, ao longo da infância e da adolescência, Natalina dialoga somente com uma amiga: a doméstica da casa. Porém, pelo fato de a empregada estar submissa às vontades dos patrões, demite-se – o que causa o rompimento com o laço fraterno entre elas. Assim sendo, no decorrer do tempo, a adolescente encoraja-se com a seguinte vontade:

Tinha um só propósito. Um grande propósito. Inventar para si outro nome. E, para criar outro nome, para se rebatizar, antes era preciso esgotar, acabar, triturar, esfarinhar aquele que lhe haviam imposto. Primeiramente a menina Silveirinha esperou. A moça Silveirinha esperou. A mulher Silveirinha esperou. E, nas diversas andanças do tempo sobre o corpo dela, muitos acontecimentos (Evaristo, 2016, p. 23-24).

Foi exatamente na fase adulta (aos trinta anos) – após o falecimento dos pais – que a protagonista assumiu sua identidade, escolhendo o próprio nome, recusando o sobrenome da família e dispensando a herança. Por meio do novo registro (Natalina Soledad), é possível inferir um significado alusivo ao nascimento de um novo ser o qual vivenciou – durante a infância e a adolescência – ciclos de rejeição, rodeados pelo ermo: “a solidão de gente grande que ela experimentava desde pequenina” (Evaristo, 2016, p. 23). Portanto, na ocasião em que a protagonista vai ao cartório, o

agenciamento manifesta atos defensivos os quais exteriorizam a desconstrução de práticas patriarcais e discriminatórias.

E, sonoramente, quando o escrivão lhe perguntou qual nome adotaria, se seria mesmo aquele que aparecia escrito na petição de troca, ela respondeu feliz e com veemência na voz e no gesto: Natalina Soledad. O tabelião, não crendo, tentou argumentar que aquele nome destonava da denominação familiar dos Silveiras e que era meio esquisito também (Evaristo, 2016, p. 25).

Em certo ponto, esse trecho retrata uma forma de mostrar como a personagem está se libertando de sua antiga identidade e criando uma nova, que é mais adequada a quem ela é ou quem ela quer ser. Por sinal, o questionamento do tabelião quanto a escolha dela pode remeter à maneira como a sociedade ocidental, muitas vezes, espera o conformismo das pessoas com normas sociais hegemônicas. No caso de sujeitos marginalizados, isso denota o quão difícil é romper com os padrões e encontrar aceitação e validação para suas histórias.

Assim, a conquista da personagem representa a erradicação de um silenciamento sexista, o que lhe causa contentamento. Por isso, Saffioti (2015, p. 139) declara: “[o] fato de o patriarcado ser um pacto entre os homens não significa que a ele as mulheres não oponham resistência. Como já se patenteou, sempre que há relações de dominação-exploração, há resistência, há luta, há conflitos [...]”. Desse modo, ao trocar o nome, fica evidente que o renascimento da protagonista simboliza, em certa medida, um alívio e surge como uma desopressão para o ser feminino humilhado em variadas circunstâncias.

É pertinente frisar que o nome “Natalina” – originado no termo latino *natalis* – significa “nascimento” ou “nascida no Natal”. Histórica e religiosamente, por muitas culturas, o Natal é uma data cujas simbologias são: renascimento, esperança e renovação. Já “Soledad” – com origem espanhola – significa “solidão”. Possivelmente, ao atribuir esse nome à protagonista, Conceição Evaristo quis retratar uma renascença ou transformação na vida de Natalina, isto é, um recomeço com chances de esperança em meio às dificuldades e desafios enfrentados pela personagem solitária.

Natalina Soledad, decerto, é um agente emblemático e exemplo de voz que, ao longo dos séculos, teve a história emudecida devido às estruturas de poder (como o patriarcalismo e o racismo). Na literatura contemporânea, Conceição Evaristo realça o protagonismo de personagens subalternizadas que ousam lutar contra o domínio

dos algozes. Ao lembrarem que a proposta da escritora é fazer com que as mulheres negras sejam escutadas, Silva e Villanova (2021, p. 361) afirmam: “[a] ausência da voz feminina significa o apagamento, e a mulher negra teve seu papel na formação da cultura nacional, é extremamente importante termos mulheres negras escrevendo e personagens negras ganhando mais destaque”. Consequentemente, são ecos insubmissos e confrontadores do patriarcado capazes não somente de inquietar culturas socialmente impostas, mas também de exteriorizar sentimentos de resiliência, de existência e de conquistas.

4.2 Maria do Rosário Imaculada dos Santos: raça, identidade diaspórica e resistência

Historicamente, as violências materializadas pelo tráfico de escravizados cessaram a vida e a liberdade de inúmeros sujeitos negros. Dentre os infortúnios promovidos pelo poder colonial e escravocrata (que transformou seres humanos em mercadorias) estão: a dignidade como indivíduo e perdas identitárias; a possibilidade de conviver com os familiares, tribos ou quilombos; a liberdade para escolher os caminhos a serem seguidos; a oportunidade de vivenciar experiências culturais, artísticas e religiosas com seu povo.

O processo de missão civilizatória, mencionado por Lugones (2014), é uma demonstração de que se predomina a moralidade e a cultura dos povos europeus e isso reforça tanto a dominação quanto a exploração de pessoas negras. Nesse encadeamento, ao receber um nome totalmente alinhado ao cristianismo, o registro da personagem Maria do Rosário é um exemplo destituído de características ancestrais.

Esse nome de santa mulher foi invenção do catolicismo exagerado de minha família. Mãe, tias, madrinha e também a minha avó, todas elas, não se contentaram só com o “Maria”. E me fizeram carregar o peso dessa feminina santidade em meu nome, finalizada por “Santos” generalizados e não identificáveis (Evaristo, 2016, p. 43).

No tangente a uma possível carga semântica do nome completo da personagem, pode-se dizer que “Maria” se originou do hebraico *Myriam* e tem importância significativa na tradição cristã, pois se associa à representação da mãe de Jesus Cristo – considerada uma figura de virtude, humildade e fé. Por um lado,

supostamente, Conceição Evaristo evoca características de resiliência e simbologia para o papel da mulher como centro de histórias. O sobrenome “do Rosário” faz referência à prática da oração do Rosário, também muito popular na tradição do catolicismo. Quiçá, a inclusão desse elemento pode enfatizar a relação dela com a religiosidade, rememorando o poder de sua ancestralidade. Curiosamente, “Imaculada” – que, em Portugal, consta na lista proibida de ser utilizada em nomes próprios – carrega determinados atributos (de inocência, honestidade, integridade) e deriva do latim *immaculata*, denotando “sem mácula, sem mancha, pura”. Talvez, foi usado para indicar a ideia de pureza e integridade moral ou, ainda, com o propósito de ironizar a complexidade dos padrões eurocêntricos de “perfeição” que impactam a vida das negras. Frequentemente, em diversas culturas, utiliza-se “dos Santos” a fim de expressar que a pessoa é considerada “santa ou abençoada”. No geral, observamos uma riqueza de significados e símbolos relacionados à religião católica, o que sugere crítica profunda devido à real representação da protagonista.

Em se tratando da ausência cultural africana no nome, que está totalmente relacionado a esferas do cristianismo – especificamente à igreja católica –, a personagem demonstrava descontentamento e rejeição, pois declarava que não tinha nada de imaculada. Com referência ao nome de batismo, culturalmente, é possível relacionar essa oposição da personagem tanto a aspectos históricos que, ao longo dos séculos, inferiorizaram as pessoas negras aos sujeitos brancos quanto à invalidação da religiosidade de origem africana. Então, para a construção da identidade histórico-existencial, Maria do Rosário (re)encontra-se com a ancestralidade, sobrevivendo e resistindo às marcas das colonialidades. Nesse sentido identitário, em 1983, a escritora e psicanalista Neusa Santos Sousa destaca:

Ser negro é tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. Assim, ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro (Sousa, 1983, p. 77).

Contextualmente, ao considerar a nova consciência que faz parte da formação do ser/tornar-se sujeito negro, é essencial destacar que a protagonista idosa – no presente da narrativa – apresenta as reminiscências do sequestro, que foi praticado por um casal sulista contra ela na infância. Ressalta-se que, a partir de um prisma

histórico, algumas memórias de Maria do Rosário, até certo ponto, permitem fazer uma analogia com a prática do tráfico negreiro no século XIX: “[a] lembrança do dia em que fui roubada voltava incessantemente. Às vezes com todos os detalhes, ora grosseiramente modificada. Na versão modificada, eu-menina era jogada no porão de um navio pelo casal que tinha me roubado de casa” (Evaristo, 2016, p. 52). Com relação ao relato de vida da protagonista, a pesquisadora Elen Karla Sousa da Silva afirma que, possivelmente, representa “a condensação da história da escravidão negra. Ela cresceu sem ter a liberdade de falar sobre as suas origens, sobre a sua família. Narrava a história dos seus entes somente para si, como uma maneira de não esquecer as suas origens, suas raízes, de onde ela veio” (Silva, 2020, p. 149).

Destacamos que, na fase inicial do enredo, Maria do Rosário estava no ambiente familiar e brincava com os irmãos e, por meio de um veículo utilitário, os sequestradores usaram da possibilidade do encanto e da diversão para raptá-la. Quando tinha cerca de sete anos de idade, ela descreve uma lembrança da infância e informa:

Do lado de fora da casa, nós estávamos a olhar o tempo vadio, sem nada para fazer a não ser conversar os assuntos costumeiros, quando apontou lá na estrada um jipe. Levantamos rápido e juntos. [...]. Um jipe e um casal estrangeiro (depois, com o tempo, descobri, eram pessoas do sul do Brasil) em nossas paragens. Desceram, conversaram conosco e ofereceram aos grandes, caso eles permitissem, um passeio com a criançada. Foi permitido. Os dois iam à frente e a meninada atrás. Deram duas ou três viagens. Na última, só faltava eu e um dos meus irmãos, o maior, o Toninho. Subimos contentes e o carro, aos poucos, foi ganhando distância, distância, distância... (Evaristo, 2016, p. 44-45).

No fragmento acima, por exemplo, a narrativa pode evocar a travessia de inúmeros africanos os quais foram impelidos à transportação – ao serem capturados no continente Africano – para serem transportados e escravizados em outras nações. A continuação do trecho supracitado também revela que começou a escurecer e as crianças pediram ao casal para retornarem à casa da família, o que não aconteceu.

Além disso, a personagem testemunha que, com o passar do tempo, à noite, os facínoras “pararam o jipe, puxaram violentamente o meu irmão, deixando o pobrezinho no meio da estrada aos gritos e continuaram a viagem comigo, me levando adiante” (Evaristo, 2016, p. 45-46). Nesse ínterim, Maria do Rosário percebeu que o casal tinha a roubado dos pais e foi obrigada a habituar-se com o sofrimento do ineditismo que aquela realidade impunha: “quando alcancei a gravidade da situação,

por muito tempo pensei que fosse acontecer comigo o que, muitas vezes, escutei os mais velhos contar. As histórias de escravidão de minha gente. Eu ia ser vendida como uma menina escrava” (Evaristo, 2016, p. 46).

Perceptivelmente, essas indicações daquela criança raptada do meio de seu povo se assemelham à realidade de integrantes da comunidade negra na diáspora. Conforme o trecho subsequente, em virtude da separação, depreende-se que ela: precisou aprender a lidar não somente com as perdas, mas também com os sentimentos de medo e aflição; necessitou ressignificar sua vida mediante as opressões vivenciadas enquanto sujeito submisso; e teve que (re)construir sua identidade diaspórica como uma mulher negra.

Eu tinha um desejo enorme de falar de minha terra, de minha casa primeira, de meus pais, de minha família, de minha vida e nunca pude. Para eles, era como se eu tivesse nascido a partir dali. Todas as noites, antes do sono me pegar, eu mesma me contava as minhas histórias, as histórias de minha gente. Mas, com o passar do tempo, com desespero eu via a gente como um desenho distante, em que eu não alcançava os detalhes. Época houve em que tudo se tornou apenas um esboço. Por isso, tantos remendos em minha fala. A deslembração de vários fatos me dói (Evaristo, 2016, p. 47-48).

Considerando as imposições das colonialidades, no extrato textual acima, nota-se a dificuldade de existência por causa da mudez que, também, resulta na invisibilização identitária de Maria do Rosário. Assim, em consonância com as ideias de Kilomba (2019, p. 223), “[a] escravização e o colonialismo podem ser vistos como coisas do passado, mas estão intimamente ligados ao presente”. Portanto, no que diz respeito a essas vivências da personagem, tendo como base as marcas das colonialidades, é possível dizer que as memórias dela vão além de experiências meramente individuais, pois as opressões e os silenciamentos sentidos se unem à coletividade a fim de recontar suas histórias e reconstruir suas identidades.

Outro ponto de destaque na narrativa desta protagonista negra é o reinício da diáspora, entrecorrido quando o casal que a raptou se separa (já passados aproximadamente oito anos do sequestro) e decide levá-la para morar com uma tia deles em outro município. É válido evidenciar que, diante dessa situação, reservaram para Maria do Rosário o trabalho doméstico. Nesse viés, segundo Gonzalez (1984), “doméstica” e “mulata” foram os dois papéis sociais delegados para as mulheres negras no cenário nacional – ambos disseminados a partir de formatos coloniais como “mãe preta” e “mucama”.

Diferentemente, a empregada doméstica não traz a representação da mulher negra no Carnaval (uma rainha da avenida, cobiçada e desejada). Ela é a mucama e simboliza o burro de carga já que carrega tanto a própria família como a dos outros nas costas e, sob essa ótica, corresponde ao “lado oposto da exaltação; porque está no cotidiano. E é nesse cotidiano que podemos constatar que somos vistas como domésticas” (Gonzalez, 1984, p. 230). O pensamento gonzaleano mostra que a sociedade molda as percepções de raça e gênero, limitando as mulheres negras ao trabalho doméstico. Isso afeta a vida delas, como é exemplificado nas vivências laborais de Maria do Rosário.

Eu trabalhava imensamente, aprendi a cozinhar, a passar e a cuidar de crianças. O rádio, que eu levava, acabou perdendo a função. Recebi ordens para não o ligar, para não gastar luz e não me distrair no trabalho. Aguentei esse inferno durante sete anos e só tinha um objetivo: o de juntar dinheiro e voltar para Flor de Mim. Mas o tempo foi passando. Dali, saí para outra casa e mais casas (Evaristo, 2016, p. 50-51).

À vista do contexto mencionado, percebe-se que a personagem simboliza a realidade de grande parte das mulheres negras no Brasil – vítimas da subordinação estrutural. Em outras palavras, esses sujeitos são constituídos a partir de uma sina histórica já que, mesmo após o período da escravatura, a maioria delas ainda é considerada mão de obra sem qualificação profissional. Conforme Nascimento (2006b, p. 128), é a mulher negra “quem desempenha, em sua maioria os serviços domésticos, os serviços em empresas públicas e privadas recompensada por baixíssimas remunerações. São de fato empregos onde (*sic*) as relações de trabalho evocam as mesmas da escravocracia”.

Notoriamente, dentre as experiências retratadas, a protagonista do quinto conto do livro *Insubmissas lágrimas de mulheres* relata os dissabores enfrentados por domésticas brasileiras, as quais trabalham incansavelmente e precisam suportar as condições precárias com a finalidade de se alcançar um objetivo que, no caso dela, era retornar à cidade onde nascera. Com efeito, referindo-se às mulheres negras no mercado de trabalho, reiteramos que, nas variadas atribuições, o maior número delas trabalha com os serviços mais laboriosos e recebe uma remuneração ínfera. Para Crenshaw (2004),

[a]s contratadas, em geral, são mulheres economicamente marginalizadas, que, por essa razão, são também socialmente

marginalizadas, situadas na base da pirâmide socioeconômica. Essas mulheres acabam trabalhando de 18 a 20 horas por dia, cuidando primeiramente de suas famílias e, depois, das famílias e necessidades das patroas. É isso que eu chamo de subordinação estrutural, a confluência entre gênero, classe, globalização e raça (Crenshaw, 2004, p. 14).

Assim sendo, no panorama dessa análise, a convergência de sistemas de opressão – como o racismo e o sexismo – prejudicou o destino de Maria do Rosário. Aliás, contemporaneamente, a persistência da colonialidade de gênero afeta a vida de milhares de mulheres negras já que os entrecruzamentos de categorias sociais da diferença indicam as múltiplas formas capazes de marcar as experiências pelas quais elas são subalternizadas. Nesse sentido, Lugones (2014) defende que

[a] consequência semântica da colonialidade do gênero é que “mulher colonizada” é uma categoria vazia: nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher. [...]. Diferentemente da colonização, a colonialidade do gênero ainda está conosco; é o que permanece na intersecção de gênero/classe/raça como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial. Pensar sobre a colonialidade do gênero permite-nos pensar em seres históricos compreendidos como oprimidos apenas de forma unilateral (Lugones, 2014, p. 939).

Em síntese, a teórica considera a colonialidade de gênero uma realidade com aparência inflexível, sobrevivente à colonização e que, em certa medida, ajuda-nos compreender impasses tão atuais e frequentes, como por exemplo: o tráfico de mulheres, o crescimento de coerções contra as mulheres negras e, até mesmo, o feminicídio. Perante o exposto, faz-se necessário agir contra a continuação dessas opressões que sucede a padronização eurocêntrica (determinante na dominação de aspectos políticos e estruturais no sistema colonial), produzindo desigualdades sociais e violências epistêmicas.

Sob esse ponto de vista, uma forma exemplificativa de combate surge na história de Maria do Rosário o seguinte meio de resistência: a Educação, que é um instrumento capaz de transformar positiva e dignamente a vida de sujeitos em condição de subalternidade. Após determinados acontecimentos os quais confirmavam a conquista de autonomia da personagem (poder ir e vir, namorar, casar e descasar), ela resolve dedicar-se à aprendizagem.

Só um motivo me mantinha viva: os meus estudos. Estava concluindo o 2º grau e me preparando para seguir adiante, apesar do desânimo que me acometia algumas vezes. E foi na ambiência dos estudos que

surgiu minha salvação a partir de um ciclo de palestras sobre “Crianças desaparecidas” (Evaristo, 2016, p. 52).

À vista desse estímulo citado pela protagonista, é ponderoso referenciar as potencialidades asseguradas por meio do conhecimento para mulheres negras em uma sociedade falocêntrica, o que possibilita sentimentos de liberdade contra as estruturas de poder preeminentes no meio social. Inclusive, a teórica feminista e ativista antirracista bell hooks (2013) discorre sobre a educação como uma prática libertária, ou seja, uma ferramenta que permite a reconstrução da individualidade do sujeito. De fato, por vezes, o estudo oportuniza processos de interação que podem contribuir para a integração do indivíduo socialmente. Nessa lógica, apesar de estar indisposta devido a problemas de saúde, Maria do Rosário decide, no último dia, ir ao ciclo de palestras sobre desaparecidos.

Uma força maior me comandava, entretanto. A força do desejo dos perdidos em busca do caminho de casa. Fui para escutar, eu não sabia nem dizer da minha perda. Nunca tinha relatado minha história para ninguém. Inventava sempre uma história sobre as minhas origens. Uma espécie de vergonha me consumia. Vergonha e culpa por ter me apartado dos meus. Nesse dia, cheguei ao local da palestra, no momento em que algumas pessoas começaram a contar casos de desaparecimentos, sequestros, sumiços e fugas de crianças. Mais angustiada fui ficando com tudo que ouvia. Parecia que estavam contando a minha história, em cada acontecimento da vida de outras pessoas. Eu não estava suportando mais, o ar me faltava, tinha a sensação de que ia morrer (Evaristo, 2016, p. 53).

Destaca-se que, com o desconforto após o ocorrido, Maria do Rosário intenciona sair da sala onde os relatos estavam sendo apresentados. Contudo, ao levantar-se, escuta uma voz que lhe soa familiar, chegando a confundir o tom com o da mãe e acreditando que se tratava apenas de uma desorientação mental. Entrementes, quando se coloca de pé para ir embora, a protagonista tem a percepção de que o enredo contado naquele momento é assustadoramente idêntico à história dela. Paradoxalmente, ela afirma: “[n]ão consegui sair e, entretanto, não fiquei. Não me assentei também, apesar dos pedidos” (Evaristo, 2016, p. 54). Então, constata-se a regressão dela e isso sugere a seguinte conotação: o reencontro consigo mesma – indicando a metáfora presente no nome da cidade natal (Flor de Mim), ambiência tão memorável para ela.

Porém, não era o relato de minha irmã que havia nascido depois de minha partida forçada que eu ouvia. Não era a fala dela que me

prendia. E sim o jipe. Lá estava o jipe ganhando distância, distância, distância... Lá estava o meu irmão chorando no meio da estrada e eu indo, indo, indo... Quando acordei do desmaio, a moça do relato segurava a minha mão. Não foi preciso dizer mais nada. A nossa voz irmanada no sofrimento e no real parentesco falou por nós. Reconhecemo-nos. Eu não era mais a desaparecida. E Flor de Mim estava em mim, apesar de tudo. Sobrevivemos, eu e os meus. Desde sempre (Evaristo, 2016, p. 54).

Nesse fragmento, Maria do Rosário revela um momento de encontro consigo mesma, com sua história e com suas origens. Ela cita que estava ouvindo o relato de sua irmã (nascida após o sequestro), mas o que a tocou profundamente foi a lembrança do jipe se afastando quando ela foi separada da família. Aqui, retomando um contexto de violências e opressões, a narradora revive a cena dolorosa de seu irmão chorando na estrada enquanto ela era levada. Curiosamente, o desmaio dela pode simbolizar o apagamento de sua identidade e a perda de sua voz em meio às dificuldades enfrentadas. No entanto, o contato físico com a moça que lhe segurava a mão representa um momento de conexão, solidariedade e empatia, fazendo com que ela se reconheça novamente e se sinta unida à sua própria história e família.

Em suma, esta protagonista evaristiana manifesta (sobre)vivências: revelando memórias intrincadas ao sequestro ocorrido em Flor de Mim, sua cidade natal; recordando sua ancestralidade escravizada; (re)constituindo a própria identidade a partir de um presente ainda problemático em virtude das variadas dúvidas ocasionadas pelas violências e repressões; resistindo por meio da educação que denota a esperança de um novo e profícuo futuro; e participando de interações sociais, o que lhe proporcionou o tão sonhado reencontro com familiares. Assim, para essa produção, Silva (2020, p. 152) enfatiza que “a mulher negra representa a opressão social vivenciada por esses indivíduos historicamente hierarquizados e emudecidos. [...] Porém, Conceição Evaristo, ao dar voz a esses indivíduos impedidos de falar, por meio do texto literário, irrompe um silêncio institucionalizado”.

4.3 Isaltina Campo Belo: sexualidade, violências e agenciamento

Social e filosoficamente, ao se refletir sobre aspectos interseccionais, é de suma importância compreendermos o seguinte pensamento: “uma analogia em que os vários eixos de poder, isto é, raça, etnia, gênero e classe constituem as avenidas que estruturam os terrenos sociais, econômicos e políticos” (Crenshaw, 2002, p. 177).

Levando-se em conta o fato de Kimberlé Crenshaw usar a metáfora do tráfego para conceituar a interseccionalidade e destacar a possibilidade do caos nas avenidas, faz-se premente reorganizarmos o “trânsito” para construirmos uma sociedade mais justa e mais respeitosa para sujeitos subalternizados na contemporaneidade. A defensora norte-americana dos direitos civis e, também, estudiosa da teoria crítica da raça destaca que

[...] o racismo, por exemplo, é distinto do patriarcalismo, que por sua vez é diferente da opressão de classe. Na verdade, tais sistemas, frequentemente, se sobrepõem e se cruzam, criando interseções complexas nas quais dois, três ou quatro eixos se entrecruzam. As mulheres racializadas frequentemente estão posicionadas em um espaço onde o racismo ou a xenofobia, a classe e o gênero se encontram. Por consequência, estão sujeitas a serem atingidas pelo intenso fluxo de tráfego em todas essas vias (Crenshaw, 2002, p. 177).

Segundo a teoria das interseções, por se sobrepuserem e se cruzarem, os diferentes sistemas de poder não podem ser compreendidos separadamente uns dos outros. Exemplificativamente, vê-se a necessidade de ajustar o “tráfego” para as mulheres negras lésbicas – marcadas por variadas opressões. Dessarte, referencia-se a consideração de problemáticas as quais objetivam registrar as consequências sistêmicas e estruturais da interligação entre duas ou mais condições de subalternidade, pois a interseccionalidade

[...] trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (Crenshaw, 2002, p. 177).

É a partir dessa subserviência ocasionada por causa das violências quando se cruzam os fatores sociais identitários (como por exemplo, gênero/sexualidade, etnia/raça, classe social, idade etc.) que múltiplas desigualdades podem ser geradas. Nessa perspectiva, Akotirene (2019) defende que o Feminismo Negro debate questões de identidades atravessadas no racismo, no cisheteropatriarcado e no capitalismo. Consequentemente, ela enfatiza: “[o] letramento produzido neste campo discursivo precisa ser aprendido por lésbicas, gays, bissexuais e transexuais, (LGBT), pessoas deficientes, indígenas, religiosos do candomblé e trabalhadoras” (Akotirene,

2019, p. 16).

Em se tratando da análise do racismo, nas considerações de Crenshaw (2002), a incorporação do gênero revela a discriminação racial contra as mulheres, o que possibilita uma compreensão mais intensa das formas específicas. Portanto, na concepção da autora, as práticas racistas contra mulheres causam mais danos, ou seja,

[...] a discriminação racial é frequentemente marcada pelo gênero, pois as mulheres podem às vezes vivenciar discriminações e outros abusos dos direitos humanos de uma maneira diferente dos homens, o imperativo de incorporação do gênero põe em destaque as formas pelas quais homens e mulheres são diferentemente afetados pela discriminação racial e por outras intolerâncias correlatas (Crenshaw, 2002, p. 173).

Obviamente, as discriminações se tornam acentuadas quando se coaduna à identidade “mulher negra” uma identidade sexual desqualificada socialmente por causa da LGBTfobia (uma lésbica, por exemplo). Nessa perspectiva, para discutir a temática em pleito, apresenta-se a protagonista Isaltina Campo Belo criada por Conceição Evaristo. Desde o início de sua história, quando era uma criança, há indicação de que já se sentia diferente. Conforme o trecho subsecutivo, apesar de ela afirmar que teve uma infância feliz, existia uma situação que lhe causava confusão.

[...] uma dúvida me perseguia. Eu me sentia menino e me angustiava com o fato de ninguém perceber. Tinham me dado um nome errado, me tratavam de modo errado, me vestiam de maneira errada... Estavam todos enganados. Eu era um menino (Evaristo, 2016, p. 57-58).

A partir desse relato, faz-se necessário observar a importância do nome para sujeitos registrados contrariamente à sua identidade de gênero. Curiosamente, destaca-se que, de acordo com as informações que constam no *nomes.info*, *Isal* é uma variação de *Isael* (substantivo masculino). Ademais, dentre os significados encontrados no *Priberam* para “tino”, lê-se “juízo” e “prudência” – características relevantes para uma pessoa da comunidade LGBTQIAPN+, após assumir sua sexualidade, enfrentar os dissabores de uma sociedade preconceituosa e, possivelmente, experienciar a felicidade – advinda da insubordinação contra ações coloniais e o da liberdade para ser quem realmente é, respeitando sua identidade étnica e sexual e seu o estilo de vida. Nesse viés, a narradora-ouvinte salienta:

Campo Belo, como gostava de ser chamada, dentre outros detalhes, tinha uma idade indefinida, a meu ver. Se os cabelos curtos, à moda *black-power*, estavam profundamente marcados por chumaços brancos, denunciando que a sua juventude já tinha ficado há um bom tempo para trás, seu rosto negro, sem qualquer vestígio de rugas, brincava de ser o de uma mulher, que no máximo teria os quarenta anos (Evaristo, 2016, p. 55-56).

Na passagem supracitada, contempla-se a presença de elementos que comprovam marcadores da diferença (idade, raça, gênero, sexualidade). Ao observar que Campo Belo traz consigo vestígios interseccionais, é importante frisar que, em conformidade com as ideias de Puar (2007, p. 347), a interseccionalidade tornou-se mais notória com as “lutas da segunda onda feminista como uma fundamental intervenção feminista negra desafiando as ideias hegemônicas de raça, classe e gênero que existiam no âmago das correntes feministas, até então predominantemente voltadas para o público branco”. Criticamente, Puar (2007) enfatiza que a interseccionalidade produz um Outro (mulher de cor) e que, de maneira sistemática, ela deve ser resistente, subversiva ou articuladora de um protesto. Em contrapartida, é válido ressaltar que, na concepção de Mbembe (2014),

[...] a raça será um complexo perverso, gerador de medos e tormentos, de problemas de pensamento e de terror, mas sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente catástrofes. Na sua dimensão fantasmagórica é uma figura da neurose fóbica, obsessiva e, porventura, histérica (Mbembe, 2014, p. 25).

Mediante essas circunstâncias, de forma colaborativa, é comum para muitas mulheres negras e lésbicas elaborarem processos de resistência cujo foco é a desconstrução de discursos e práticas hegemônicas. A partir dessa união, podemos perceber a conquista de lugares de fala dentro de uma ótica que se volta para a localização social e para a visibilidade das diferenças raciais e sexuais.

No tocante às questões da orientação sexual da personagem bem como da idade, com base em dados registrados pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, em 2022, apontamos a seguinte preocupação: “a violência contra a população LGBTQIA+ apresentou significativo crescimento, conforme evidenciado pelos dados do mesmo ano: 35,2% a mais de agressões, 7,2% a mais de homicídios e 88,4% a mais de estupros das pessoas identificadas como tais” (FBSP, 2022). Sob essa ótica, lamentavelmente, enfatiza-se o fato de o Brasil ocupar o *ranking* de assassinatos contra pessoas LGBTs e isso nos direciona para a redução do envelhecimento dessa

população em condição de subalternidade.

Ao considerar as maldades do preconceito contra homossexuais – as quais podem levar à morte –, torna-se interessante observar que Campo Belo teve dúvidas quanto à própria orientação sexual e até tentou um relacionamento heterossexual. Assim, dando importância a probabilidade de (in)certezas, ela confessou sua identidade sexual para o primeiro namorado e, infelizmente, não foi respeitada dado que a postura e a sugestão dele foi de zombaria e agressão à honra da protagonista. Percebe-se descortesia no excerto subsequente:

Falei do menino que eu carregava em mim desde sempre. Ele, sorrindo, dizia não acreditar e apostava que a razão de tudo deveria ser algum medo que eu trazia escondido no inconsciente. Afirmava que eu deveria gostar muito e muito de homem, apenas não sabia. Se eu ficasse com ele, qualquer dúvida que eu pudesse ter sobre o sexo entre um homem e uma mulher acabaria. Ele iria me ensinar, me despertar, me fazer mulher. E afirmava, com veemência, que tinha certeza de meu fogo, pois afinal, eu era uma mulher negra, uma mulher negra... Eu não sabia o que responder para ele. Em mim, eu achava a resposta, mas só para mim. Eu sabia, desde a infância, do menino que existia em mim. E esse menino crescera comigo, assim como cresceram os meus seios... (Evaristo, 2016, p. 63-64).

A revelação de Campo Belo demonstra a dificuldade enfrentada por muitas pessoas LGBTs para se assumirem e serem aceitas em uma sociedade heteronormativa e preconceituosa. A narrativa também mostra a resistência dela que, mesmo diante da falta de compreensão do outro, tem consciência identitária e se permite lutar por sua liberdade e direito de amar quem quiser. Porém, em uma armadilha, ela foi dopada pelo namorado que convidou outros cinco homens e, assim, abusaram-na sexualmente.

Perante o exposto, Davis (2016) acentua que essa prática se trata de um padrão em que o abuso sexual de mulheres negras foi institucionalizado e, ao se tornar tão forte, conseguiu sobreviver à abolição da escravatura. Nas palavras da ativista estadunidense, “o racismo sempre serviu como um estímulo ao estupro” (Davis, 2016, p. 181). Salienta-se que os ascendentes da protagonista foram escravizados e, de acordo com o fragmento seguinte, conquistaram a alforria.

Nossa família, desde os avós maternos de minha mãe já se encontrava estabelecida na cidade. Eles tinham chegado ali, como negros livres, nos meados do século XIX, com uma parca economia. Minha mãe, orgulhosamente, sempre nos contava a luta de seus antecedentes pela compra da carta de alforria. Histórias que eu, meu

irmão e minha irmã ouvíamos e repetíamos com altivez, sempre que podíamos, na escola. Meu pai, também nascido e ali criado, tinha histórias mais dolorosas de seus antepassados. Entretanto, seus pais, meus avós, à custa de muito trabalho em terras de fazendeiros, em um dado momento, conseguiram comprar alguns alqueires de terra e iniciaram uma lavoura própria (Evaristo, 2016, p. 57).

Contextualmente, na história de Campo Belo, estão presentes sinais do colonialismo – os quais se perduram nos dias hodiernos com as colonialidades – dado que tal julgamento referente às mulheres negras se originou na escravidão. Historicamente, muitas vezes, as escravizadas eram reduzidas a objetos sexualizados à medida que deviam ter relações sexuais – sem consentimento – com o senhor de engenho ou com os demais homens. Conforme Davis (2016, p. 20), “[o] estupro, na verdade, era uma expressão ostensiva do domínio econômico do proprietário e do controle do feitor sobre as mulheres negras na condição de trabalhadoras”.

Então, ao considerarmos a escravidão como um sistema econômico que se baseava na exploração dos negros, reforçamos que os corpos femininos eram particularmente mais vulneráveis por serem violentados sexualmente e usados para a reprodução de novos escravizados. Daí, a indispensabilidade de reagir contra as práticas colonialistas e, segundo Lorde (2019), poeta/poetisa e feminista afro-americana,

[n]ós somos todas as forças que conquistamos, incluindo a raiva, para nos ajudar a definir e dar forma a um mundo onde todas as nossas irmãs possam crescer, onde todas as crianças possam amar e onde o poder de tocar e conhecer as diferenças e as maravilhas de outra mulher irá, mais dia, menos dia, transcender a necessidade de destruição (Lorde, 2019, p. 167).

Essa reflexão discorre sobre como as mulheres podem usar suas forças (incluindo a raiva como um dispositivo de organização e resistência) para criar uma sociedade melhor. No geral, ao invés de se dividirem, necessitam valorizar e respeitar as diferenças. Efetivamente, a visão lordiana pode ser relacionada à experiência da personagem Campo Belo já que os sistemas de opressão engendram o apagamento social de vítimas marcadas pelas colonialidades. Portanto, as mulheres lésbicas negras devem resistir às práticas de dominação e, sobretudo, agir em prol da construção de mundos que as respeitem.

Nesse sentido, com inspiração foucaultiana, Butler (2010) retrata a agência como uma prática relativa ao poder de fazer e, também, defende que a possibilidade

de agenciamento do sujeito pode constar na condição de subalternidade, ou seja, ocorre na própria dinâmica do poder, reiterando práticas de articulação ou formas de ressignificação – responsáveis pela feitura de novas decorrências. Para ela, a agência se vincula às estruturas de poder e, ao agir sobre tais sistemas, o sujeito pode mudá-los. À vista disso, basicamente, é possível dizer que o poder da agência se configura como resistência política uma vez que o surgimento se dá a partir de uma descontinuidade entre o poder que constitui o sujeito e o poder que o próprio sujeito assume.

Logo, ao associar o processo de amadurecimento de Campo Belo e, essencialmente, os obstáculos enfrentados em um relacionamento abusivo (desconexo com sua sexualidade), é possível perceber a busca por um universo em que ela realmente se sentisse bem. Para hooks (2010), quando mulheres negras experimentam a força transformadora do amor, assumem atitudes capazes de alterar completamente as estruturas sociais existentes. A partir do trecho abaixo, deduz-se que a protagonista saiu à procura desse estímulo inovador.

Sem nada para contar, pois nada eu tinha vivido nesse terreno, estranha no ninho, em que os pares são formados por um homem e uma mulher, resolvi sair de casa, mudar de cidade, buscar um mundo que me coubesse. Mas que me coubesse sozinha. E achei, ou melhor, acreditei ter achado (Evaristo, 2016, p. 62-63).

Diante dessa sensação de não pertencimento, a personagem decide ir à busca de um espaço onde possa se sentir completa e realizada, mesmo sem seguir as normas estabelecidas pela sociedade. Inclusive, consoante as ideias de Marcelino (2012, p. 163), identificar-se como uma mulher negra lésbica resulta em descrédito, ou seja, “[r]evelar e afirmar ‘esse segredo’ é saber que sua identidade significa o enfrentamento de uma opressão que envolve ao menos dois estigmas: a negritude e a lesbianidade”.

Outro acontecimento marcante nesta narrativa é a descoberta da gravidez – resultado do estupro. Com isso, Campo Belo resolve retornar à casa da família e opta por não contar sobre os atos nos quais ela foi vítima de tanta violência. Felizmente, os pais a aceitaram de volta: “[m]eus pais se rejubilaram felizes, quando voltei em casa com a minha menina. Fizeram algumas perguntas sobre o namorado que eu havia arrumado na cidade. Nada eu disse. Respeitaram o meu silêncio” (Evaristo, 2016, p. 65).

Em se tratando dessa ocorrência na qual a personagem prefere ficar calada a informar acerca do ocorrido, torna-se elementar sinalizar que Marcelino (2012) destaca a necessidade de combater as violências sofridas pelas lésbicas negras. Por isso, enfrentar a homofobia, a misoginia e o “mito do silêncio” é indispensável para garantir a igualdade de direitos e oportunidades para todas as mulheres – independentemente da orientação sexual. A propósito, ela comenta:

[...] a heterossexualização imposta ao corpo lésbico constitui essa invisibilidade e silenciamento vindos de instrumentos tão poderosos que adentram na domesticação do corpo, nas práticas de ensino, na punição. O medo é um elemento comum e daí é compreensível entender o abismo que há entre as denúncias da violência e a visibilidade da homossexualidade. Se o silêncio invisibiliza os dados, a exposição não raras vezes, pune. E nesta dupla tensão, o “outro” ainda se torna tutor dos passos alheios (Marcelino, 2012, p. 173-174).

A citação aborda a vulnerabilidade das mulheres lésbicas perante as discriminações e como a imposição da heterossexualidade (um padrão social hegemônico) contribui para a invisibilização e o silenciamento desses sujeitos. Nesse viés, a mudez é resultado de instrumentos poderosos que buscam domesticar o corpo, punir e enquadrar comportamentos que fogem do padrão heteronormativo. Adicionalmente, a autora reforça que a exposição da homossexualidade pode levar a punições, o que dificulta a denúncia de violências.

Conquanto parte da história de Campo Belo tenha sido de sofrimento causado pelas incertezas e opressões múltiplas, é salutar apreciar o desfecho positivo – consolidado a partir da insubordinação da protagonista aos papéis impostos para mulheres negras homossexuais por uma sociedade (em que parcela significativa é racista, patriarcal, sexista e homofóbica). Enfim, o trecho a seguir mostra que a protagonista encontra refúgio no próprio corpo e ressignifica a matriz de gênero, descobrindo sua orientação sexual e sua identidade quando, de fato, tem a permissibilidade de encantar-se por outra mulher.

Não havia um menino em mim, não havia nenhum homem dentro de mim. Eu, até então, encarava o estupro como um castigo merecido, por não me sentir seduzida por homens. Naquele momento, sob o olhar daquela moça, me dei permissão pela primeira vez. Sim, eu podia me encantar por alguém e esse alguém podia ser uma mulher. Eu podia desejar a minha semelhante, tanto quanto outras semelhantes minhas desejam o homem. E foi então que eu me entendi mulher, igual a todas e diferente de todas que ali estavam. Busquei novamente o olhar daquela que seria a primeira professora de minha

filha e com quem eu aprenderia também a me conhecer, a me aceitar feliz e em paz comigo mesma (Evaristo, 2016, p. 66-67).

Com isso, a protagonista entendeu a si mesma como mulher (igual a todas as outras) e, ao mesmo tempo, diferente de todas elas em virtude de sua orientação sexual. Sabiamente, essa contranarrativa evaristiana retira os estereótipos de personagens negras cuja sexualidade não é heteronormativa e, de forma instigadora, consegue (re)construir filosofias para se aplicar em uma literatura mais inclusiva e respeitosa para com as diferenças. Trata-se de uma escrita elaborada com preocupação e zelo a fim de contemplar a pluralidade feminina e, na concepção de Lorde (2019), é redentora a necessidade que as mulheres têm de cuidar umas das outras. Nessa lógica, ela diz:

[m]ulheres que reagem ao racismo são mulheres que reagem à raiva; a raiva da exclusão, do privilégio que não é questionado, das distorções raciais, do silêncio, dos maus-tratos, dos estereótipos, da postura defensiva, do mau julgamento, da traição e da cooptação (Lorde, 2019, p. 155).

A escritora lésbica e feminista sugere que essa raiva/insatisfação pode ser uma força poderosa para a mudança, pois as mulheres que a sentem devem aprender a usá-la de maneiras construtivas e criativas. Essas figuras resistentes ao racismo, à LGBTfobia e ao patriarcado redescobrem artifícios e os propagam em uma sociedade que, ainda, está lesionada devido às marcas das colonialidades.

Portanto, como um exemplo de reação, Campo Belo forma um casal com a professora de Walquíria (filha dela) e a relação simboliza não somente um amor verdadeiro, mas também a plenitude de sua sexualidade. É possível perceber isso na seguinte passagem: “[t]amanha foi nossa felicidade. Miríades, Walquíria e eu. Minha menina, se pai não teve, de mãe, o carinho foi em abundância, em dose dupla” (Evaristo, 2016, p. 67). Com tal contentamento explicitado, constata-se que a representatividade também acarreta a possibilidade de indivíduos marginalizados poderem falar e, assim, descontinuar práticas coloniais. Para Marcelino (2012),

[a] fala rompe os seus contratos a partir do momento em que nos colocamos à disposição de quebrar os silêncios impostos. Quebrar esse silêncio no universo das mulheres, das negras, das lésbicas e congregar num só sujeito seu gênero, sua cor e sua orientação sexual implicada em estigmas e preconceitos, foram e são desafios diários [...] (Marcelino, 2012, p. 175).

Isso posto, ressaltamos o fato de, na hodiernidade, ser ululante a quantidade

de histórias vivenciadas por mulheres negras lésbicas limitadas a silenciamentos, invisibilizações e subserviências. Todavia, por meio das escrituras, Conceição Evaristo já nos mostra a reverberação de vozes que, segundo Marcelino (2012, p. 161), “são gritos de guerreiras; são falas políticas; articulam-se de maneira independente. Cada qual utiliza um estilo próprio e apresenta agendas específicas; cada uma se enuncia de um ponto de vista diverso”.

4.4 Mirtes Aparecida da Luz: deficiência, autonomia e antipacitismo

Conforme as ideias de Silva (2006), é possível afirmar que a leitura social feita das diferenças resulta em atitudes, preconceitos, estereótipos e estigmatização para pessoas com deficiência. A partir desse entendimento, é importante sinalizar o fato de aquelas com deficiência visual serem discriminadas cotidianamente. Isso desenvolve a realidade da exclusão social visto que, em diferentes contextos, esses sujeitos são julgados como incompletos, ou seja, incapazes de aproveitar a vida como os demais integrantes da sociedade. Nesse ponto de vista, salienta-se que, em conformidade com Goffman (2008), há a possibilidade de os sujeitos estigmatizados corporificarem os padrões e as crenças estabelecidas social e culturalmente. Por essa razão, é crucial reagir ao capacitismo – uma prática preconceituosa contra pessoas com deficiência e que as classifica com base na adequação de seus corpos. Consoante Akotirene (2019),

[...] não apenas o racismo precisa ser encarado como um problema das feministas brancas, também o capacitismo é problema das feministas negras, a cada vez que ignoramos as mulheres negras que vivem a condição da marca física ou gerada pelos trânsitos das opressões modernas coloniais: sofrendo o racismo por serem deficientes. Portanto, na heterogeneidade, afasta-se a perspectiva de hierarquizar sofrimento, visto como todo sofrimento estar interceptado pelas estruturas (Akotirene, 2019, p. 28).

A procedência do capacitismo é constituída por meio de estruturas de poder nas relações sociais, ou seja, tem perspectiva colonial e causa preocupações. Assim sendo, ao considerar que a materialização dele ocasiona a ideia de inferioridade para indivíduos com deficiência, devemos enfrentá-la a fim de que as discriminações não sejam mais praticadas. Enfatiza-se que o sociólogo e antropólogo Le Breton (2007) discorre sobre o fato de as sociedades ocidentais fazerem da deficiência presente nos corpos um estigma, ou seja, um motivo sutil de avaliação negativa da pessoa. Nesse

entendimento, ele afirma: “[f]ala-se então de ‘deficiente’ como se em sua essência o homem fosse um ser ‘deficiente’ ao invés de ‘ter’ uma deficiência” (Le Breton, 2007, p. 73-74).

Certamente, quando se entrelaçam em um mesmo corpo outros marcadores de categorização como raça/etnia e gênero, o impacto das intersecções promove mais desigualdades e exclusões. No cenário social desumanizado, o sujeito se torna alvo de diversas formas discriminativas já que – para o sistema normativo eurocentrado – está triplamente em condições subalternizadas. Ao se imaginar a questão do racismo, Le Breton (2007) disserta:

Ao mesmo tempo em que é lugar de valor, o corpo é lugar de imaginários, de ligações contestáveis cujas lógicas sociais é preciso compreender. O racismo repousa, entre outras coisas, sobre uma relação imaginária com o corpo. Ele finca raízes no interior dos alicerces passionais que alimentam a vida coletiva, alimentam projetos, mobilizações, mobilizam tolerâncias ou violências. O racismo é o exemplo de uma forma-pretexto, socialmente “disponível” para acolher as paixões mais divergentes, as razões mais ambíguas e dar-lhes enfim ramificação (Le Breton, 2007, p. 72).

Com base nos pressupostos apresentados, chega-se à ilação de que a identidade do corpo reserva variadas diferenças sociais. Portanto, no contexto da decolonialidade, faz-se imperioso desconstruir as visões de descrenças tão presentes no meio social para pessoas negras com deficiência. Como exposição, o recorte a seguir relata sobre a desconfiança existente da narradora-ouvinte no primeiro contato com Mirtes Aparecida da Luz (a protagonista negra evaristiana com deficiência visual). Os sentimentos de incredulidade, dúvida e tensão foram gerados em virtude de os atos praticados naquele encontro serem considerados normais – apenas – no dia a dia de sujeitos sem deficiência.

Quando Mirtes Aparecida da Luz veio me abrir a porta, no mesmo instante em que eu dava as primeiras pancadinhas, tal foi a desenvoltura dela, que cheguei a duvidar de que a moça não enxergasse, tanto quanto eu. Com o mesmo desembaraço me apontou a cadeira, abriu a cristaleira para retirar as xícaras, coou café e me passou os biscoitinhos caseiros, feitos por ela mesma. Só acreditei que Da Luz (a maneira pela qual ela gosta de ser chamada) não estava me enxergando do mesmo modo como eu a via, quando pediu licença para tocar o meu rosto e segurar as minhas mãos, para saber realmente com quem estava falando. E, depois de suaves toques sobre os meus cabelos, meus olhos, minha boca, e de leves tapinhas sobre minhas mãos, concluiu que eu estava tensa (Evaristo, 2016, p. 81).

Em relação à capacidade de Da Luz, quiçá, a perplexidade da narradora confessa pré-julgamentos existentes no meio coletivo, que são vestígios das colonialidades. Por isso, faz-se inescusável compreender que as interações precisam ocorrer sem discriminações, pois as deficiências estão inseridas no pluralismo da sociedade. Silva (2006, p. 121) explica que essa categorização é “uma diferença que emerge no processo de produção da existência dos povos, em locais e momentos históricos distintos, assim como são, nesse sentido, as diferenças étnicas, os códigos lingüísticos (*sic*) ou as crenças religiosas”.

Salientamos que o preconceito e as atitudes negativas em relação às pessoas com deficiência dificultam as transformações necessárias para garantir a acessibilidade em organizações sociais (Dias, 2014). Isso é realçado, ao longo da narrativa, quando a protagonista se depara com vivências preconceituosas e rejeições, principalmente por causa da deficiência visual. Na narrativa, há destaque sobre o fato de ela precisar superar o suicídio de seu companheiro – ocorrido concomitantemente ao momento que a filha deles nascera: “[o] que levou o meu companheiro a se matar, no momento exato dos primeiros gritos anunciadores da vida de Gaia Luz, a nossa filha? Vida e morte se conjugaram no mesmo instante” (Evaristo, 2016, p. 85). Depreende-se que o pai da filha de Da Luz se sente angustiado pelo seguinte motivo: a probabilidade de a criança nascer com a mesma deficiência da mãe (visual). Conforme Silva (2006),

[e]mbora o universo das deficiências seja bastante amplo, com especificidades, às vezes, extremamente diferenciadas a depender da variável que se seleciona, entendemos que existe uma limitação que é real e que, no âmbito das relações sociais desumanizadas, traduz-se em preconceito. A pessoa com deficiência passa a ser não eficiente para fins diversos, um ser inadaptado aos padrões considerados normais na sociedade (Silva, 2006, p. 126).

Frequentemente, as pessoas com deficiência são discriminadas e tratadas como inadaptadas aos paradigmas sociais normalizados. Nessa lógica, o preconceito gerador do medo quanto à incapacidade da pessoa com deficiência fez com que o companheiro de Da Luz abandonasse tanto ela quanto a filha deles, escolhendo suicidar-se. A partir desses acontecimentos, no conto, podem ser abordadas questões como a ausência paterna e o insucesso voltado à rejeição para indivíduos com deficiência. Então, omite-se o nome do companheiro da protagonista, sinaliza-se sobre o desinteresse de um homem pelo nascimento da própria filha, e frisa-se o fato

de ele preferir a morte a ter uma descendente com deficiência visual. Para Da Luz, muitos são os questionamentos sobre o porquê de o marido ter deixado um eterno vazio na vida delas e, por não ter as respostas, presume que ele

[...] tenha sido vítima de uma angustiante imaginação. Enquanto eu aguardava pela criança, engravidada pela alegria de estar me tornando mãe, ele não. Um confuso e angustiante sentimento de paternidade de um filho, que ele não sabia como poderia ser, estaria sendo vivido por ele. Durante os nove meses, desde o momento em que nos percebemos grávidos, ainda no primeiro mês, meu companheiro, talvez desenhasse, na amedrontada imaginação dele, uma criança que poderíamos ter. Como seria a nossa criança? (Evaristo, 2016, p. 83).

Considerando a deficiência de Da Luz, o recorte sugere a complexidade dos sentimentos e emoções envolvidos na paternidade por causa do medo. Segundo Goffman (2008), as pessoas com deficiência são estigmatizadas pelas abominações do corpo ou deformidades físicas. Desse modo, por dificultar-lhes o desenvolvimento da personalidade e da autoestima, é fundamental que as desvalorizações destinadas às pessoas com deficiência sejam debeladas nas esferas sociais. Conforme explicita o trecho seguinte, muitas vezes, podemos perceber a capacidade do sujeito que, no caso de Da Luz, faz outras atividades cotidianas e, em meio à insegurança da narradora-ouvinte, torna-se uma conducente.

Como acompanhar o olhar de Da Luz? Como saber para onde ela estava olhando? E talvez adivinhando as minhas dúvidas e mesmo meu constrangimento, horas depois de me mostrar toda a casa, de me chamar para um passeio pelas redondezas, de fazer duas belas tranças nagôs em meus cabelos, do mesmo jeito que estavam penteados os dela, Da Luz me conduziu a seu quarto (Evaristo, 2016, p. 81-82).

O fato de a protagonista fazer duas tranças nagôs nos cabelos da narradora também é significativo, pois essa é uma prática comum entre as mulheres negras e remete a uma tradição africana trazida para o Brasil pelos escravizados. Inclusive, no período da escravidão, as tranças nagôs eram utilizadas para guiar, isto é, faziam-se “mapas” com o penteado, desenhando rotas de fuga as quais direcionavam aos quilombos. Isso sugere que Da Luz se identifica com suas raízes africanas e quer compartilhar essa identidade com a narradora e, ao considerar as experiências de uma realidade socialmente caótica, enfatizamos o heroísmo dela, que consegue “fugir” das diversas adversidades.

Paradoxalmente, embora não consiga enxergar, Da Luz é capaz de guiar as pessoas pelo fato de ela viver atenta à vida e aos desafios, comportando-se com aptidões para a liderança de seu lar. À vista das situações supramencionadas, infere-se que Conceição Evaristo alerta o leitor para as questões atinentes à inclusão do diferente na sociedade. Nessa perspectiva, Silva (2006) pondera que o corpo social marcado

[...] pela diversidade/multiplicidade das diferenças humanas – físicas, sociais, étnicas, econômicas, culturais, religiosas etc. – incorpora também os indivíduos que não se encaixam nos chamados padrões de normalidade física ou mental, devido a causas acidentais ou congênitas que os tornaram pessoas com deficiências e enfrentam barreiras sociais diferenciadas, já que, em grande medida, o meio determina o efeito de uma deficiência ou de uma capacidade sobre a vida cotidiana de uma pessoa (Silva, 2006, p. 117).

Assim sendo, na literatura evaristiana, difunde-se não somente a grandeza, mas também a sabedoria e a capacidade de Da Luz, uma mulher negra e com deficiência visual capaz de administrar a própria vida e a dos familiares. Comumente, nessas tessituras cujas personagens femininas se tornam referência para o protagonismo negro são apresentadas especificidades e funções sociais as quais fazem desses sujeitos donas das próprias histórias. Da Luz, por exemplo, destaca: “Tenho, no meu corpo, a minha completude que é diferente da sua. Um corpo não é só olhos” (Evaristo, 2016, p. 84).

A propósito, é oportuno analisar a semântica do nome da protagonista: “Mirtes” – cuja origem é grega (*myrtis*) – significa “bagas de mirta/murta” e se refere ao nome de um arbusto considerado sagrado na Antiguidade, pois era utilizado na fabricação de perfumes mágicos que objetivavam atrair entidades do astral. Contudo, por ser atribuído a uma mulher negra com deficiência visual, pode ser interpretado como uma forma de conectar diferentes culturas e tradições, enfatizando a diversidade e a interseccionalidade quanto à sua identidade. Habitualmente, o substantivo próprio “Aparecida” é associado à devoção à padroeira do Brasil. Nessa lógica, quiçá, Conceição Evaristo lembrou a religiosidade e a espiritualidade como aspectos muito notáveis na vida da personagem. Já o sobrenome “da Luz” possui uma carga simbólica concatenada à iluminação e ao conhecimento e, por conseguinte, pode ser interpretado como uma referência à superação da escuridão da deficiência visual.

Diante do exposto, é válido pensar também sobre o lugar de fala de mulheres negras com deficiência e, conforme Ribeiro (2017, p. 64), “[o] falar não se restringe ao

ato de emitir palavras, mas de poder existir. Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social”. Então, quando Da Luz reconhece sua deficiência visual e, sobretudo, age aceitando-se como um sujeito distinto dos padrões sociais, expõe a temática tanto do autoconhecimento quanto da aceitação. Ela, pois, assume seu ser e se coloca como completa ao estar no mundo o qual vai além do poder enxergar.

Ao considerar essas posturas, destaca-se que, em consonância com os pensamentos de Butler (2010, p. 9), “[a] agência excede ao poder que lhe faz possível”. Logo, quando se leva em conta tal excesso, tem-se a possibilidade de ressignificação, porém, é preciso surgir o desejo por parte do indivíduo. Assim, “o sujeito não só se forma na subordinação, mas esta lhe proporciona a sua condição de possibilidade” (Butler, 2010, p. 19). Em outras palavras, ao agir, Da Luz recusa os papéis reservados por uma sociedade preconceituosa para as pessoas com deficiência. Nesse sentido, Puar (2010) destaca a relevância dos agenciamentos os quais

a) desprivilegiam o corpo humano como uma coisa orgânica discreta. [...] b) os agenciamentos não privilegiam os corpos como humanos, tampouco como alojados em um binário humano/animal. [...] c) a significação é apenas um elemento dentre vários que dão a uma substância tanto significado como função [...] d) por fim, tem-se que as categorias – raça, gênero, sexualidade – são consideradas eventos, ações e encontros entre corpos, e não meramente entidades e atributos dos sujeitos. Situados ao longo de um “eixo vertical e horizontal”, os agenciamentos passam a existir em processos de desterritorialização e reterritorialização (Puar, 2013, p. 357-359).

A partir das características supracitadas, Puar explica que os agenciamentos podem ser entendidos como conjuntos complexos de relações entre corpos e outros elementos, a saber: tecnologias, objetos, discursos, práticas sociais etc. No geral, ela argumenta que os agenciamentos são complexos e dinâmicos, e que as categorias sociais que usamos para compreender o mundo são parte deles em constante mutação. Desse modo, as categorias sociais não são fixas e imutáveis, mas sim flexíveis e isso pode ajudar a entender melhor possíveis mudanças ocorridas na sociedade ao longo do tempo.

Em suma, sinalizamos que os marcadores de categorização não são simplesmente características dos indivíduos e, por isso, os corpos devem desvendar as potencialidades do agenciamento. Para Giddens (2003, p. 17), a ação humana

molda a estrutura social, que, ao mesmo tempo, orienta a conduta desse agente que executa a ação, pois “ser agente é ser capaz de exibir no fluxo da vida cotidiana uma gama de poderes causais, incluindo o de poder influenciar os manifestados por outro”.

Dessa forma, pode-se compreender que a agência da protagonista Da Luz denota a capacidade transformadora que o agente tem, pois as potencialidades dela – enquanto sujeito – podem causar mudanças sociais. No contexto da contemporaneidade, a história dela nos possibilita refletir sobre uma cegueira presente em parte da sociedade, cuja visão está ferida, em virtude de atos perversos os quais deformam a vida de pessoas negras com deficiência visual. Na generalidade, Conceição Evaristo assinala ecos para enxergarmos as vivências diaspóricas e revela a invisibilização para um grupo marcado pelas categorias gênero, raça e deficiência.

4.5 Rose Dusreis: classe social, ancestralidade e agência

As práticas racistas continuam explícitas nos diferentes espaços sociais e, com relação às instituições de ensino, os padrões eurocêntricos ainda são os mais favorecidos. Isso ocorre quando, nos dias contemporâneos, nota-se a falta de valorização para a negritude em episódios como: pouca menção da cultura africana nos materiais didáticos escolhidos em grande parte das escolas; insuficiente acesso para sujeitos negros integrarem o corpo docente de forma equitativa; e amplitude de discursos hegemônicos, currículos e práticas mais favoráveis a aspectos culturais e linguísticos da branquitude. Nesse ponto de vista, ao pensar na correlação entre o racismo sofrido por crianças e adolescentes negros na trajetória escolar e o mito da democracia racial, Silva (2016, p. 142) lembra que “[a] cada estágio da Educação aumenta o abismo que separa brancos e negros”.

Em consonância com Kilomba (2019, p. 130), “[o] racismo não é biológico, mas discursivo. Ele funciona por meio de um regime discursivo, uma cadeia de palavras e imagens que por associação se tornam equivalente”. Por essa razão, salientamos a relevância de autores do campo científico decolonial, pois combatem condutas racistas ao defenderem que os corpos e as vozes negras precisam ecoar e se manifestarem culturalmente, alcançando perspectivas para além da diáspora africana. De forma basilar, as premissas dessas teorias surgiram por meio de estudiosos cujas concepções são essencialmente: latino-americanas, africanas e afrodiaspóricas.

Na história da “amefricana” Rose Dusreis – que sonhava em ser bailarina

profissional – o primeiro acontecimento que eclode com vestígios de colonialidades é a prática racista contra seu corpo. Essa ação foi realizada, discretamente, em uma instituição educacional por uma professora de balé após julgar, em poucos ensaios, que o físico da criança não era apropriado para uma dança regida por ideais europeus.

[...] em dois dias de ensaio me aventurei a pedir-lhe para também fazer parte do grupo de balé, mas disse-lhe que minha mãe não poderia pagar as aulas, entretanto poderia lavar as roupas dela de graça. [...]. Anos depois, a cada dificuldade enfrentada para me profissionalizar, eu me lembrava da resposta que me foi dada naquele momento. Ternamente, Atília Bessa pousou a mão em minha cabeça e me disse que o meu tipo físico não era propício para o balé. Eu tinha oito anos somente. Só com o passar do tempo, pude entender o que foi dito naquela fala (Evaristo, 2016, p. 109).

Nas entrelinhas, deduz-se que a condição social e a raça contribuíram para que Rose Dusreis não fosse aceita no grupo de Atília Bessa. Isso revela preconceito e, até mesmo, desrespeito com a função de ambientes cujas propostas devem ser regidas pela pluralidade de aspectos étnicos e culturais. É interessante ressaltar que, conforme Carneiro (2005), a exclusão das oportunidades educacionais (as quais, em um sentido mais amplo, podem se expandir para o campo da cultura) faz parte do processo de banimento social para sujeitos negros. Por conseguinte, é grave o fato de ferramentas educativas e socioculturais, às vezes, tornarem-se um dispositivo usado para desvalorizar capacidades cognitivas, habilidades artísticas e consciências intelectuais de indivíduos inferiorizados racialmente. Para Carneiro (2005), tem-se um fenômeno ocorrido

[...] pelo rebaixamento da auto-estima (*sic*) que o racismo e a discriminação provocam no cotidiano escolar; pela negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, por meio da desvalorização, negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade; pela imposição do embranquecimento cultural [...] (Carneiro, 2005, p. 97).

Podemos compreender que o racismo e a discriminação afetam a formação da identidade negra na educação de diversas formas, tais como: negando a contribuição da cultura negra e reforçando padrões culturais brancos. Considerando a atitude da professora Atília Bessa, aplicadamente, indivíduos brancos são privilegiados e invadem o lugar que – também – deveria ser garantido para pessoas negras. Assim, disfarçadamente, os discursos eurocêntricos continuam se propagando e as práticas

racistas sendo realizadas na sociedade. Portanto, nessa situação exemplificativa, é apreciável destacar a seguinte declaração: “[a] primeira coisa que a gente percebe, nesse papo de racismo é que todo mundo acha que é natural. Que negro tem mais é que viver na miséria. Por quê? Ora, porque ele tem umas qualidades que não estão com nada: irresponsabilidade, incapacidade intelectual [...]” (Gonzalez, 1984, p. 225).

De forma sistemática, a questão da naturalidade consiste no tratamento eufemístico dado às exclusões, desigualdades e violências motivadas pelo racismo. A partir desse ponto de vista, assinalamos o segundo fato ocorrido com a protagonista: uma substituição sem justificativas em que uma garota branca (pintada de preto) foi escolhida pela professora para atuar como uma boneca negra, quando Rose Dusreis já demonstrava certeza de que estava preparada para a apresentação e, sem dúvidas, representava a cor da boneca.

Confiantemente eu dava os primeiros passos de exibição para uma plateia. Um dia, a própria professora Atília Bessa veio assistir aos ensaios, que estavam sob o encargo de outra professora, e elogiou o meu desempenho, dizendo que eu tinha muito jeito para dança. Esperançosa, aguardei que ela me convidasse para ser sua aluna no balé. Aguardei não só o convite dela, mas a oportunidade de ser a bonequinha negra. E ainda esperei, também, alguma explicação sobre as razões da troca por outra menina. Aguardei o porquê da minha substituição, já na semana da festa, quando uma menina branca, pintada de preto, no meu lugar, fingiu ser a bonequinha negra que eu era (Evaristo, 2016, p. 110).

No contexto acima, Rose Dusreis denuncia a simbologia de recorrentes manifestações do racismo estrutural em que pessoas negras têm poucas oportunidades na sociedade brasileira por causa de suas identidades étnico-raciais e, na maior parte das vagas disponibilizadas, os papéis atribuídos são negativos. Nesse viés, é relevante observar que, desde a década de 80, Lélia Gonzalez já se posicionava criticamente contra as injustiças provocadas pelo racismo que, de modo intemporal, estigmatiza indivíduos negros com peculiaridades diminutivas. No tocante à “[m]ulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. Basta a gente ler jornal, ouvir rádio e ver televisão” (Gonzalez, 1984, p. 226). Outra vez, tem-se a denunciabilidade referente aos serviços domésticos como uma atribuição reservada para tal figura feminina – que, nos dias hodiernos, continua sendo vítima das opressões de sistemas de poder. Inclusive, assim como aconteceu com a personagem Maria do Rosário, esse infortúnio também acontece com Dusreis, conforme demonstra o recorte a seguir.

Acordava cedo, junto com outras meninas tão pobres quanto eu, para ajudarmos no preparo do café das meninas ricas. Aprendi todos os afazeres de uma casa, cozinhar, lavar, passar, arrumar. Descobri, com o tempo, que as irmãs vindas de famílias pobres eram as operárias, as domésticas, as agricultoras, enfim, as trabalhadoras exploradas da instituição, e nós, as meninas sem posse alguma, éramos as suas auxiliares (Evaristo, 2016, p. 112-113).

Nos casos citados, a representação da doméstica interrompe a historicidade dos sentidos identitários de mulheres negras, pois se consideram apenas as referências de uma mítica democracia racial. Em outros termos, a naturalização de discursos históricos dominantes estabelece desvantagens para esses sujeitos subalternos os quais vivenciam a atualidade como se estivesse em uma época retrógrada. Por isso, Kilomba (2019) defende que os impactos e aflições de sujeitos negros decorrem do contato com as diretrizes definidas pelo mundo branco. Ela sustenta o seguinte argumento: “cenas coloniais (o passado) são reencenadas através do racismo cotidiano (o presente) [que] remonta cenas do colonialismo (o passado). A ferida além do presente ainda é a ferida do passado e vice-versa; o passado e o presente entrelaçam-se como resultado” (Kilomba, 2019, p. 158).

A continuidade desses registros (apesar de ficcionais, por vezes, imitam a realidade) nos faz compreender que são ferimentos difíceis de serem cicatrizados. Assim, no processo de liberdade, todas as atitudes de resistência devem ser legitimadas porque reconstróem as identidades raciais e ressignificam a história da ancestralidade. Nessa conjuntura, curiosamente, o sinal de desvinculação da protagonista com um passado colonial e escravocrata já começa na grafia do sobrenome “Dusreis”, descrito no contexto a seguir.

Meu bisavô paterno era filho do Coronel Fontes dos Reis Menezes com Filomena, a escrava de dentro de casa, a mãe preta dos filhos dele. Foi essa a origem do meu sobrenome, que, ao ser dito como Dusreis, nos originalizou e nos apartou daqueles, os Reis de Menezes, que não nos reconheciam nem como parentes distantes (Evaristo, 2016, p. 112).

Dialeticamente e com propriedade ancestral, ao dispensar as regras linguísticas normativas do colonizador, na construção do nome dessa personagem, Conceição Evaristo traz à tona o “pretoguês”, isto é, a “marca de africanização no português falado no Brasil” (Gonzalez, 1988, p. 70). Na existência de Rose Dusreis, o rompimento com uma origem tirânica denota agência e, de forma memorialística,

instiga o uso das potencialidades culturais da negritude, afloradas no imaginário dela e utilizadas para recomeçar uma nova trajetória. É pertinente salientar que, segundo Gonzalez (1984, p. 226) a memória, a qual tem astúcias e jogo de cintura, “considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção”.

Outra fase de adaptação na vida da protagonista foi a necessidade, em virtude da pobreza, de se afastar da família para estudar em um colégio religioso. Embora tenha sido uma experiência penosa, a oportunidade serviu para que ela conseguisse ter acesso a atividades escolares ofertadas, geralmente, em instituições particulares. Dessa vez, percebe-se que ela foi apoiada por uma integrante do corpo docente: “[u]ma carta de apresentação de uma das professoras de dança do colégio em que eu tinha vivido, até então, me abriu portas” (Evaristo, 2016, p. 113). Com essa chance, Rose Dusreis se dedicou e obteve uma formação mais artística voltada para as áreas do balé clássico e do canto. Finalmente, isso resulta a concretização do sonho dela que permanece se especializando: “[c]ursei vários estilos de dança fora do meu estado e, depois, fora do país. Aos poucos, fui me profissionalizando e tive a oportunidade de fazer parte de grupos nacionais e internacionais, mas, na maioria das vezes, eu era uma das poucas, se não a única bailarina negra do grupo” (Evaristo, 2016, p. 113).

Perante o exposto, há outra sequela do racismo estrutural: a pouca representatividade negra no balé clássico. Por esse motivo, eis a importância dos aspectos culturais da negritude em apresentações da protagonista – a bailarina cuja expressão artística vai além da tecnicidade. A partir das observações feitas pela narradora-ouvinte, é possível deduzir que, nos passos e compassos da dança de Rose Dusreis, agitam-se as vivências da ancestralidade, da (re)existência e da resiliência, transferindo-se

[...] ao balé da vida, numa coreografia moderna, que ela mesma havia criado, a partir de uma dança tradicional de um dos povos africanos, a que ela havia assistido um dia na região de Kendiá [...]; a aprendizagem de Dusreis foi além da dança. Ali ela apreendera o bailado da existência. Dança que os kendianos, em determinados momentos, realizam como celebração da vida, que se inaugura e que em um dia qualquer se esvai, como dádiva de uma força maior (Evaristo, 2016, p. 115).

Sem dúvidas, a notável protagonista evaristiana personifica uma inspiradora

trajetória de sucesso ao realizar o sonho de se tornar uma bailarina clássica. Com graça e perseverança, ela desafia todas as adversidades que a vida lhe impõe, trilhando um caminho repleto de desafios e superações. Por sinal, quando analisamos a carga semântica de seu nome, a mais antiga das origens vem da junção dos elementos germânicos *hrod* (fama) e *heid* (do tipo famoso). Ademais, o nome próprio feminino “Rose” é uma variante francesa e inglesa de “Rosa”. Dentre outros menções, uma bastante utilizada deriva das palavras latinas *rosae* e *rosa*, as quais significam “rosa”: a flor conhecida pela beleza e fragrância e, em virtude disso, é associado à delicadeza, feminilidade e elegância. A coreografia de Dusreis representa a resiliência e a capacidade de adaptação das tradições culturais africanas às realidades contemporâneas e, especialmente, a conexão com as raízes ancestrais. Em algumas produções artísticas, é comum que os sujeitos afrodiaspóricos expressem suas memórias com bases ancestrais nas quais o corpo e os simbolismos da África se interagem dispostos a exprimirem uma condição existencial.

Nessa lógica, segundo Martins (2000, p. 79), estão incluídas na concepção ancestral africana: “as divindades, a natureza cósmica, a fauna, a flora, os elementos físicos, os mortos, os vivos, e os que ainda vão nascer, concebidos como anéis de uma complementaridade necessária, em contínuo processo de transformação e de devir”. Emblematicamente, por meio da ancestralidade, restaura-se um vigor e isso, para Dusreis, representava a

[f]orça que rege a vida dos homens, dos animais, das plantas, de tudo que existe. Força que está guardada em nosso corpo, a sua versão visível e que não finda, mesmo quando esse corpo tomba, como se fosse a mais tenra penugem das asas de um frágil pássaro bebê flutuando no ar (Evaristo, 2016, p. 115-116).

Pressupõe-se que, apoiada nessa força inacabável, como uma “amefricana” que é, Rose Dusreis cria coreografias com técnicas e, especialmente, com preservação de elementos da ancestralidade. Decerto, resgatam-se aspectos fundamentais da diáspora negra na formação histórico-cultural do Brasil pautados na categoria da “amefricanidade”, a qual designa “todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (resistência, acomodação, reinterpretação, criação de novas formas) que é afrocentrada [...] e nos encaminha na construção de toda uma identidade étnica” (Gonzalez, 1988, p. 76).

Com efeito, ao recuperar, reconstituir e difundir a cultura afrodescendente,

Rose Dusreis faz prevalecer movimentos os quais, outrora, estavam ausentes e, após reconquistados, são perpetuados na “plenitude de sua história final. E seus passos, vida-morte-vida ficaram desenhados nos olhos de minhas lembranças” (Evaristo, 2016, p. 116). Indubitavelmente, a história dessa protagonista evaristiana – resistente ao racismo estrutural – remete à resiliência em que se desconstroem contextos eurocêntricos no campo artístico (dança) com a valorização e espalhamento da ancestralidade.

Ao fim e ao cabo, nos contos evaristianos analisados, há denúncias para problemáticas sociais, incluindo temas como: o sexismo patriarcal, na história de Natalina Soledad; aspectos diaspóricos e escravocratas que reservam para as mulheres negras a função de empregada doméstica, conforme aponta as memórias de Maria do Rosário; o lesbianismo e a violação do corpo negrofeminino, no abuso sexual sofrido por Campo Belo; o capacitismo, nas experiências de Da Luz; no final, o pauperismo e a discriminação racial de meninas negras, nas vivências infantis de Dusreis. Considerando que se trata de uma escrita oposta àquela produzida dentro das tradições eurocêntricas, também foram percebíveis ideias que exploram sororidade, raízes culturais e ancestralidade. Em síntese, Conceição Evaristo oferece críticas poderosas à história colonial do Brasil – responsável por marginalizar e silenciar as vozes-mulheres-negras.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em primeiro lugar, salientamos a literatura negra como um recurso sociocultural porque simboliza inspiração e empoderamento contra variados sistemas de opressão os quais – historicamente – marginaliza(ra)m e silencia(ra)m as vozes afrodescendentes. Nesse campo, especialmente, referenciamos o segmento feminino negro-brasileiro dado que expõe as múltiplas camadas de violência e exclusão que afeta(ra)m a vida de mulheres negras e suas comunidades, apresentando aspectos de resistência aos processos de invisibilizações e às subalternidades impostas pelas estruturas hegemônicas. Concomitantemente, por meio da escrita, as autoras e poetisas oferece(ra)m uma visão crítica e decolonial do mundo, pois desafia(ra)m as narrativas dominantes, propondo novas interpretações sobre: história, ancestralidade, cultura e identidades negro-brasileiras. Sob essa ótica, compreendemos que, no cenário nacional, a literatura evaristiana é um exemplo de expressões artístico-culturais que pode ser usado para combater o racismo e o sexismo presentes no sistema/mundo colonial/moderno.

Ademais, foi possível destacar o fato de as escritoras negras enfrentarem obstáculos para exteriorizarem as facetas de suas criações literárias já que – amiúde – elas têm suas vivências inferiorizadas pela cultura dominante. Aliás, os sistemas de poder que ainda permeiam a sociedade brasileira dificultam o acesso desses sujeitos subservientes a espaços de produção e distribuição literária, o que limita as possibilidades de suas histórias serem contadas superlativamente e/ou mais bem reconhecidas. Entretanto, destacamos que, quando elas enfrentam as objeções sistemáticas para compartilharem suas sensibilidades e escrevivências, costumam promover a conscientização sobre preconceitos (em especial, raciais e de gênero). Exemplificativamente, a discussão acerca de contos evaristianos contribui para a formação de uma sociedade justa e igualitária, pois a “partilha do sensível” se torna um ato político e transformador, viabilizando mudanças significativas em variados contextos de injustiças sociais.

No tocante às novas perspectivas para sujeitos subalternizados, foi possível perceber que, desde a década de 80, Lélia Gonzalez já pensava – criticamente – na formação da sociedade brasileira viesada aos impasses ocasionados pelas discriminações. Inclusive, observamos que a categoria de *Amefricanidade* (por manifestar alternativas humanizadoras contra as concepções e práticas coloniais)

pode ser compreendida como um prenúncio das teorias interseccionais e, também, uma proposta libertária decolonial. Assim sendo, foi possível compreendê-la como uma variante necessária para o combate de ideologias ocidentais, isto é, aquelas as quais projetam o eurocentrismo como a única fonte de valores universais. Em certa medida, esse pressuposto apontou experiências comuns de “amefricanos” com a escravidão, dominação e explorações outras, tendo suas implicações centrais nas potencialidades do agenciamento. Portanto, do ponto de vista gonzaleano, notou-se que as mulheres negras se tornaram sujeitos ativos de suas próprias histórias e deixam um legado de resistência aos sistemas opressivos.

Além disso, a partir dos pressupostos das interseccionalidades, reconhecemos que as identidades e histórias de mulheres negras foram/são moldadas por fatores interligados (raça, gênero, classe social, orientação sexual, deficiência etc.). Dessarte, expusemos que ativistas negras como Kimberlé Crenshaw, Carla Akotirene e Patricia Hill Collins compreende(ra)m os marcadores como uma noção descritiva, ou seja, as singularidades identitárias auxiliam nas análises que buscam o entrecruzamento de categorias – precipuamente, em contextos de inferiorização. Foi possível evidenciar também que, tanto no campo acadêmico quanto no literário, o pensamento feminista negro tem proposto saberes e meios a fim de enfrentar as variadas injustiças que foram perpetuadas pelos sistemas de poder.

Nessa perspectiva, com relação às categorizações da diferença, percebemos que elas podem influenciar as maneiras como as produções negrofemininas são recebidas e interpretadas. Assim sendo, verificou-se que marcadores como raça/etnia, gênero, sexualidade, classe e deficiência são relevantes para analisar alguns textos literários de autoria feminina negra porque possibilitam entender não somente das experiências, mas também das posições de mulheres negras na sociedade. Então, a partir das verossimilhanças apresentadas nos contos evaristianos (referenciados nesta dissertação), levamos em conta a forma como Conceição Evaristo lida com as opressões em suas diegeses: denunciando violências múltiplas contra os corpos plurais de mulheres negras; combatendo práticas de estruturas de dominação coloniais; referenciando o protagonismo para personagens que, outrora, eram apenas objetos e passam a ser sujeitos; e resignificando os dissabores deixados por heranças históricas e lacunas literárias.

Ao considerar a persistência das colonialidades (do poder, do ser, do saber, do gênero/raça), ressaltamos que as abordagens decoloniais buscam desafiar as

propostas eurocêntricas, apontando para novas percepções e, acima de tudo, suscitar formas de ação que possam transformar a realidade de sujeitos oprimidos. Isso implica em reconhecer a complexidade das relações sociais e culturais, valorizar os conhecimentos produzidos pelas comunidades subalternizadas e favorecer as lutas já existentes para fraturar as estruturas de dominação. Dessa forma, notou-se que as perspectivas decoloniais estão empenhadas na produtividade de referências comprometidas com indivíduos marginalizados e que intencionam discutir mecanismos favoráveis ao aniquilamento das subordinações (socioeconômicas e político-culturais), convidando-nos a ter posicionamentos críticos uma vez que nos reconhecem com as marcas causadas pelas articulações das colonialidades.

Concernentemente às verificações dos textos literários, ficou nítido que, para alcançar os objetivos como sujeito-mulher, Natalina Soledad teve de superar as barreiras impostas, principalmente, pelo patriarcalismo. Ao abdicar um nome que a menospreza, um sobrenome repleto de machismo e os bens deixados pelo pai, a protagonista conquistou a liberdade, isto é, assumiu o controle de sua vida, traçando seu próprio caminho identitário. Por conseguinte, não se submeteu às normas sociais decretadas pelos patriarcas e, quando se renomeou no cartório, deixou de ser apenas um “objeto/troço” (como era referida anteriormente). Ela se tornou um ser humano completo, com nome e sobrenome os quais demarcavam a solidão em seu novo registro. Indubitavelmente, é uma narrativa que destacou a relevância da autonomia e da luta contra as opressões para conquistar a identidade de uma pessoa plena e realizada. Portanto, Natalina foi capaz de reordenar sua própria história, não aceitando estereótipos apresentados em romances da literatura canônica.

Adicionalmente, enfatizamos que o destino de Maria do Rosário, de forma desafiadora, possibilitou a discussão sobre problemáticas sócio-históricas de uma personagem marcada pelas colonialidades decorrentes de práticas racistas e sexistas. A partir das recordações narradas que corroboram a importância não somente da memória coletiva, mas também do compartilhamento sobre vivências diaspóricas, expusemos uma narrativa de sequestro cuja vítima era uma criança negra (e, posteriormente, transformada em empregada doméstica). Assim, refletiu-se acerca de uma situação que valoriza sistemas cujas ideias estão afinadas à escravização para corpos negrofemininos.

No decorrer das análises, frisamos que Campo Belo recomeçou sua vida e encontrou um final feliz após uma jornada definida por violências. O sofrimento da

protagonista lésbica negra que, inicialmente, teve dúvidas quanto à sexualidade, terminou quando ela mudou de cidade e matriculou sua filha em uma escola, onde conheceu Miríades – a professora da criança – por quem se apaixonou e com quem conseguiu estabilidade emocional. Por sinal, mesmo a filha (Walquíria) tendo sido gerada por meio do estupro, a narrativa revelou que Campo Belo e sua companheira a amaram abundantemente. O desfecho, decerto, apresentou-nos: um exemplo poderoso de como a maternidade pode superar o abuso e o trauma; e, especialmente, como o amor e o cuidado em um feliz relacionamento lésbico podem triunfar sobre a dor e a angústia.

Com base na história de Mirtes Aparecida da Luz, mulher negra com deficiência visual, abordamos a questão do combate ao capacitismo bem como traços referentes à resistência e à identidade da cultura negra (imbricados na resiliência da protagonista que teve de criar a filha sozinha quando o marido se suicidou, e na própria caracterização ao considerar o uso de duas tranças nagô nos cabelos). Perante as múltiplas adversidades como uma mulher negra com deficiência visual, ressaltamos que Da Luz foi capaz de “enxergar mais” e continuar avançando, enquanto o companheiro dela demonstrou ser menos forte emocionalmente ao escolher a morte na incerteza de ter uma filha com deficiência. Por isso, a força e a superação da protagonista reforçaram o apagamento da figura masculina – considerada mais racional e forte na sociedade. No que tange ao enfrentamento e à desconstrução das discriminações, os relatos da protagonista incentivam a discussão acerca da resiliência de uma mulher lesionada em virtude das desigualdades causadas por outras categorias da diferença social ainda pouco debatidas.

Com relação aos árduos passos da vida de Rose Dusreis, refletimos a respeito das vulnerabilidades que prejudicam as meninas negras desde a infância ao sofrerem racismo e segregação em instituições sociais (no caso dela, na escola). No começo, a narrativa construiu um panorama no qual agregava as experiências da protagonista realçando as posições sociais de inferioridade e submissão. Todavia, efetivamente, ficou nítido que os acontecimentos tristes não exterminaram a vontade de ela vencer os desafios, pois sempre persistiu determinada em realizar o sonho de ser bailarina. Ao concretizá-lo, o ponto central da história foi a importância da marca artística de uma “amefricana”, isto é, a valorização e a celebração da ancestralidade e da estética afro-brasileira no balé clássico.

Em linhas gerais, apresentamos contribuições significativas da literatura negro-

brasileira feminina já que as escrevivências fortalecem as possibilidades de estudos interseccionais, estimulam os discursos de pessoas subalternizadas como uma forma de resistência, e despertam visibilidade para recentes processos os quais visam à transformação de realidades ainda imbuídas nos vestígios das colonialidades. Portanto, ao refletir sobre questões históricas provocadas por legados coloniais, chegamos à conclusão de que há premência para debater sobre: a necessidade dos registros literários que explicitam os desafios enfrentados pelas personagens que vivencia(ra)m diferentes obstáculos ocasionados devido a atitudes racistas, machistas, sexistas e patriarcais; a relevância da representatividade negrofeminina na Literatura Brasileira, pois simboliza lutas diante de um cânone majoritariamente masculino e/ou branco; e, sobretudo, a consolidação cada vez mais notória de reconstruções para as narrativas hegemônicas a fim de se propagar a valorização dos saberes, da cultura voltada à negritude e, precipuamente, do protagonismo conquistado pelas mulheres negras.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Polém, 2019.
- ALVES, Miriam. **BrasilAfro Autorrevelado**: literatura brasileira contemporânea. Belo Horizonte: Mandyala, 2010.
- ANZALDÚA, Glória. **Falando em línguas**: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. Florianópolis: Estudos Feministas, 2000.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, v. 2, 2013, p. 89-117. Disponível em:< <http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n11/04.pdf>>. Acesso em: 29 de outubro de 2022.
- BERGSON, Henri. **Matéria e Memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução Paulo Neves. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes. 1999
- BERND, Zilá. **Introdução à literatura negra**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, 26, 329-376. 2006.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1990.
- BUTLER, Judith. **Mecanismos psíquicos del poder**: teorías sobre la sujeción. 2ª ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 2010.
- CANCELA, Cristina D.; MOUTINHO, Laura; SIMÕES, Júlio A. **Raça, Etnicidade, Sexualidade e Gênero em Perspectiva Comparada**. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.
- CANDAU, Jöel. **Memória e identidade**. Tradução Maria Letícia Ferreira. 1ª ed. 3ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2011.
- CANDIDO, Antonio. O direito à literatura. In: **Vários escritos**. São Paulo/Rio de Janeiro: Duas Cidades/Ouro sobre Azul, 2004, p. 169-191.
- 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**. Tese (Doutorado em Educação) – São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.
- CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Jandaíra, 2019.

CASTILHO, Suely Dulce de. A representação do negro na literatura brasileira: novas perspectivas. In: **Olhar de Professor** (UEPG. Impresso) v. 1, p. 103-113, 2004. Disponível em: <file:///E:/Downloads/684-2250-1-PB.pdf>. Acesso em: fev. 2022.

CASTRO-GOMEZ, Santiago. **La poscolonialidad explicada a los niños**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2005.

COLAÇO, Thais Luzia. **Novas perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina: o direito e o pensamento decolonial**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2012.

COLLINS, Patrícia. Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. Trad. Juliana de Castro Galvão. **Revista Sociedade e Estado**. V. 31. N. 1. Janeiro/Abril, 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00099.pdf>. Acesso em fev. de 2022.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução de Rane Souza. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

CORBISIER, Roland. Prefácio. In MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Trad. Rolanda Corbisier e Mariza Pinto Coelho. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, jan., 2002.

CRENSHAW, Kimberlé. A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero. **Cruzamento: Raça e gênero**. Brasília, p. 7-16, 2004.

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

DALCASTAGNÈ, Regina. Entre silêncios e estereótipos: relações raciais na literatura brasileira contemporânea. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 31, p. 87-110, jan./jun. 2008.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DIAS, Gleice Noronha. **Barreiras atitudinais e o processo de socialização organizacional das pessoas com deficiência**. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Departamento de Psicologia, Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2014.

DINIZ, Débora. **O que é deficiência**. 1ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2007.

DUARTE, Constância Lima. **Gênero e violência na literatura afro-brasileira**. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio; DUARTE, Constância Lima; DUARTE, Eduardo de Assis (orgs.). Falas do outro - literatura, gênero, etnicidade. Belo Horizonte: Nandyala; NEIA, 2010.

DUARTE, Eduardo de Assis. **Literatura, política, identidades**. Belo Horizonte: FALEUFMG, 2005.

DUARTE, Eduardo de Assis. Por um conceito de literatura afro-brasileira. **Terceira Margem**, Rio de Janeiro, n. 23, p. 113-138, jul./dez. 2010.

DUARTE, Eduardo de Assis. Por um conceito de literatura afro-brasileira. In: **Literatura afro-brasileira: 100 autores do século XVIII ao XX**. Eduardo de Assis Duarte (Coordenação). Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (coord.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula Rasa**, n. 1, p. 58-86, 2003.

ESCOBAR, Arturo. **O Lugar da Natureza e a Natureza do Lugar: globalização ou pós desenvolvimento?** In: a Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas. Edgardo Lander (org) Colección Sur Sur. CLACSO, Ciudad Autonoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, 2005. p. 133-168.

EVARISTO, Conceição. Da representação a auto-representação da mulher negra da mulher negra na literatura brasileira. **Revista Palmares: Cultura Afrobrasileira**. Ano I, numero1, ago. p. 52-57, 2005a.

EVARISTO, Conceição. Gênero e Etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: BARROS, Nadilza Martins de; SCHNEIDER, Liane (Orgs.). **Mulheres no mundo: etnia, marginalidade e diáspora**. João Pessoa: Idéia, 2005b.

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

EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma voz quilombola na literatura brasileira. In: PEREIRA, Edimilson de Almeida (Org.). **Um tigre na floresta de signos: estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010. p. 132-142.

EVARISTO, Conceição. Nos gritos D'Oxum quero entrelaçar minha escrevivência. In: **Arquivos femininos: literatura, valores, sentidos**. DUARTE, Constância Lima et al. (org.). Florianópolis: Mulheres, 2014.

EVARISTO, Conceição. **Insubmissas lágrimas de mulheres**. 4ª ed. Rio de Janeiro/RJ: Malê, 2016.

EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

FANON, F. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, F. **Peles negras, máscaras brancas**. Salvador: Editora EDUFBA, 2008.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. Literatura negra: os sentidos e as ramificações. In: Eduardo de Assis Duarte. **Literatura e afrodescendência no Brasil**: antologia crítica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública**. São Paulo, 2022. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/anuario-brasileiro-segurancapublica/>. Acesso em: 30 out. 2022.

GINZBURG, Jaime. **O narrador na literatura brasileira contemporânea**. Tintas. Quaderni di letterature iberiche e iberoamericane, v. 2, p. 199-221, 2012. Tradução. Disponível em: <http://riviste.unimi.it/index.php/tintas/article/view/2790/2999>. Acesso em: 26 nov. 2022.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4ª ed. – Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz**: corpo cabelo como símbolos da identidade negra. 2ª. Ed. – Belo Horizonte: Autentica, 2008.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira. In: MADEL, L. (ed.). **O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

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

GONZALEZ, Lélia. “A categoria político-cultural de amefricanidade”. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Organização de: Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GROSGUÉL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. n. 80, março 2008, p. 115-147.

HALL, Stuart. Que “negro” é esse na cultura negra?. In: **Da Diáspora**: Identidades e mediações culturais. 2. ed. Tradução de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HOOKS, bell. Intelectuais negras. **Estudos feministas**, Florianópolis, ano 3, 1995. p. 464-478.

HOOKS, bell. Vivendo de Amor. Tradução de Maísa Mendonça. Portal Geledés, São Paulo, 9 mar. 2010. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor>. Acesso em: 16 jan. 2023.

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir: a Educação como prática de liberdade**. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla – São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.

HOOKS, bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº 16. Brasília, janeiro-abril de 2015. p. 193-210.

HOOKS, bell. **Teoria Feminista: da margem ao Centro**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução: Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. Tradução de Sônia M. S. Fuhrmann. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

LORDE, Audre. **Irmã Outsider: ensaios e conferências**. Tradução: Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro, 2014.

MACHADO, Serafina Ferreira. Literatura afro-feminina: uma escrita de cobrança. In: **Revista Graphos**, vol. 14, nº 2, 2012. p. 136-144.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Pensamento crítico desde a subalteridade: os estudos étnicos como ciências descoloniais ou para a transformação das humanidades e das ciências sociais no século XXI. **Afro-Ásia**, 34, 2006, pp. 105-129.

MARCELINO, Sandra Regina de Souza. Trajetórias de mulheres negras lésbicas: a fala rompeu o seu contrato e o silêncio se desfez. In: **Outras mulheres: mulheres negras brasileiras ao final da primeira década do século XXI**. Orgs: Denise Pini Rosalem da Fonseca e Tereza Marques de Oliveira Lima – Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012.

MARTINS, Leda Maria. A oralitura da memória. In: FONSECA, Nazareth Soares. **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Tradução: Marta Lança. Lisboa, Antígona, 2014.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, Dossiê: literatura, língua e identidade, n. 34, 2008, p. 287-324.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. **Epistemologias do Sul**. Foz do Iguaçu, vol 1, n.1, p. 12-32, 2017.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. São Paulo: Ática, 1998.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. Cadernos Penesb (Programa de Educação Sobre o Negro na Sociedade brasileira). UFF, Rio de Janeiro, nº 5, p. 15-34, 2004.

NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra no mercado de trabalho. In: RATTTS, Alex. **Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa Oficial/Instituto Kuanza, 2006a, p. 102-106.

NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra e o amor. In: RATTTS, Alex. **Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa Oficial/Instituto Kuanza, 2006b, p. 126-129.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimento**. Organização de Alex Ratts. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

OYĔWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Tradução: Wanderson Flor do Nascimento. 1ª ed – Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2021.

PISCITELLI, A. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 11, n. 2, 2008. DOI: 10.5216/sec.v11i2.5247. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/fcs/article/view/5247>. Acesso em: 27 jan. 2023.

PUAR, Jasbir. Prefiro ser um ciborgue a ser uma deusa: interseccionalidade, agenciamento e política afetiva. **Meritum**, Belo Horizonte, v. 8, n. 2, p. 343-370, jul./dez., 2013.

QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Estudos Avançados**, vol. 19, nº 5. São Paulo: USP, 2005, p. 9-31.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. 2009. p. 73-118.

RANCIÈRE, Jacques. **Políticas da escrita**. Tradução Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

RANCIÈRE, Jacques. **A Partilha do Sensível: estética e política**/Jacques Rancière; tradução de Mônica Costa Netto. – São Paulo: EXO experimental org.; Ed. 34, 2005.

RIBEIRO, Djamila. **O que é: lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento/Justificando, 2017.

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

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, patriarcado, violência**. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular: Fundação Perseu Abramo, 2015.

SAID, Edward. **Representações do intelectual**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANSONE, Lívio. **Negritude sem Etnicidade: O Local e o Global nas Relações Raciais e na Produção Cultural Negra do Brasil**. Salvador: Edufba; Pallas, 2003.

SANTIAGO, Ana Rita. **Vozes literárias de escritoras negras**. Cruz das Almas/BA: UFRB, 2012.

SILVA, Luciene Maria da. A deficiência como expressão da diferença. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 44, p. 111-133, 2006.

SILVA, Wilson Honório da. **O mito da democracia racial: um debate marxista sobre raça, classe e identidade**. São Paulo: Sundermann, 2016.

SILVA, Elen Karla Souza da. Vozes Insurgentes: a mulher negra na escrita de Conceição Evaristo. **NAU LITERÁRIA**, v. 16, p. 136-153, 2020.

SILVA, E. K. S.; VILLANOVA, S. S. A mulher negra na literatura brasileira: Nos percursos das margens. **Kwanissa: Revista de Estudos Africanos e Afro-Brasileiros**, v. 4, p. 353-364, 2021.

SOUSA, Neusa Santos. **Torna-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SOLNIT, R. Uma breve história do silêncio. In: **A mãe de todas as perguntas**. Trad. Denise Bottmann. Companhia das Letras: São Paulo, 2017.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

ZAMBONI, Marcio. Marcadores Sociais. **Sociologia Especial**, p. 13-18, 2016.

ZILBERMAN, Regina. Leitura na escola – entre a democratização e o cânone. **Revista Literatura em Debate**, v. 11, n. 21, jul./dez. 2017. p. 20-39.

ZOLIN, Lucia Osana. Crítica feminista. In: **Teoria Literária**. Bonnici, Thomas & Zolin, Lucia O (eds.). Maringá: Ed EUM, 2003.

ZOLIN, Lucia Osana. Literatura de autoria feminina. In: ZOLIN, L. O; BONNICI, T. (Orgs.). **Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas**. 2 ed. rev. e ampl. Maringá: Eduem, 2005.

ZOLIN, Lúcia Osana. A literatura de autoria feminina brasileira no contexto da pós-modernidade. **Ipotesi**, Juiz de Fora, v. 13, n. 2, p.105-116, jul./dez. 2009.