



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
UNIDADE ACADÊMICA DE SERRA TALHADA
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM LETRAS PORTUGUÊS / INGLÊS

JANAINA DE LIMA FERREIRA

**MEMÓRIA ANCESTRAL E PROCESSOS DE IDENTIFICAÇÃO EM
CONCEIÇÃO EVARISTO: RUMO AOS DESDOBRAMENTOS DAS
EPISTEMOLOGIAS PRETAS**

Serra Talhada – PE

2021

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
UNIDADE ACADÊMICA DE SERRA TALHADA
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM LETRAS PORTUGUÊS / INGLÊS

JANAÍNA DE LIMA FERREIRA

**MEMÓRIA ANCESTRAL E PROCESSOS DE IDENTIFICAÇÃO EM
CONCEIÇÃO EVARISTO: RUMO AOS DESDOBRAMENTOS DAS
EPISTEMOLOGIAS PRETAS**

Monografia apresentada ao Curso de Licenciatura em Letras Português / Inglês da Universidade Federal Rural de Pernambuco – Unidade Acadêmica de Serra Talhada, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Licenciada em Letras, sob orientação da Profa. Dra. Paula Manuella Silva de Santana.

Serra Talhada – PE

2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal Rural de Pernambuco
Sistema Integrado de Bibliotecas
Gerada automaticamente, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

F383m Ferreira, Janaina
 Memória ancestral e processos de identificação em Conceição Evaristo: rumo aos desdobramentos das epistemologias pretas /
 Janaina Ferreira. - 2021.
 91 f.

 Orientadora: Paula Manuella Silva de Santana.
 Inclui referências.

 Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal Rural de Pernambuco, Licenciatura em Letras,
 Serra Talhada, 2021.

 1. Sociologia da Literatura. 2. Romances Memoriais. 3. Epistemologias Pretas. I. Santana, Paula Manuella Silva de,
 orient. II. Título

JANAINA DE LIMA FERREIRA

**MEMÓRIA ANCESTRAL E PROCESSOS DE IDENTIFICAÇÃO EM CONCEIÇÃO
EVARISTO: RUMO AOS DESDOBRAMENTOS DAS EPISTEMOLOGIAS PRETAS**

TERMO DE APROVAÇÃO

Esta Monografia, apresentada ao Curso de Licenciatura em Letras Português / Inglês da Universidade Federal Rural de Pernambuco – Unidade Acadêmica de Serra Talhada, foi considerada suficiente como exigência parcial à obtenção do título de Licenciada em Letras. A examinada foi aprovada com a nota 10.

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dra. Paula Manuella Silva de Santana
Universidade Federal Rural de Pernambuco / Unidade Acadêmica de Serra Talhada – UFRPE / UAST
Presidente / Orientadora

Prof. Dr. Manoel Sotero Caio Netto
Universidade Federal Rural de Pernambuco / Unidade Acadêmica de Serra Talhada – UFRPE / UAST
Examinador Interno

Prof. Dr. Kleyton Ricardo Wanderley Pereira
Universidade Federal Rural de Pernambuco / Unidade Acadêmica de Serra Talhada – UFRPE / UAST
Examinador Interno

Serra Talhada, 04 de março de 2021.

AGRADECIMENTOS

Os risos, os abraços e as histórias ficarão eternizados em mim. As lágrimas são insistentes, talvez pela saudade, pelo medo, ou decerto sejam apenas o desconhecido mais presente. Contente, registro minha gratidão a todas (os) que caminharam ao meu lado.

À toda força espiritual que me ergueu nos momentos mais sombrios;

À minha mãe e ao meu pai, que me permitiram trilhar meus próprios caminhos. Pelo apoio todas as vezes em que fui ausente e por todo amor dirigido a mim;

Ao meu avô, de quem guardo todas as histórias e a quem agradeço por todo carinho e amor que ainda estão presentes em mim;

Aos meus irmãos, irmãs e sobrinhos (as);

A PROGESTI, pelo auxílio de apoio estudantil que permitiu minha permanência na UFRPE-UAST;

A Elayne, que me estendeu a mão, pela amizade cultivada mesmo à distância;

À Paula, minha orientadora, por acreditar em mim, por todos os ensinamentos, correções, palavras de conforto. Pelas leituras de meus trabalhos extras e pelos momentos risonhos que compartilhamos;

Ao Macondo, grupo de estudos e pesquisas em artes, culturas contemporâneas e outras epistemologias, por todo ensinamento e desconstrução. Macondo é família!

À Mônica, Ellen, Edriene, Adolfo, Thalia, Tiago e Jussara por ficarem ao meu lado durante a graduação e pelos risos que alegraram nossos dias nublados;

A Jefferson, pela paciência e pelo apoio nos longos dias dedicados à escrita do TCC;

A Caio, Paula e Kleyton, membros que compõem a banca de exame da pesquisa, pela dedicação em partilhar reflexões acerca da construção deste trabalho;

A todos os professores do Curso de Licenciatura em Letras Português / Inglês da UFRPE-UAST.

A Marcelo, pelos abraços e carinhos nos longos dias cansativos durante a graduação;

À Dona Francisca, minha professora de Português do Ensino Médio, por todo apoio e motivação;

Aos amigos da UFRPE-UAST, que tornaram essa caminhada mais colorida.

Quando não souberes para onde ir, olha para trás e saiba pelo menos de onde vens.

Provérbio africano

Quando um preto fala de Marx, a primeira reação é a seguinte: nós vos educamos e agora vocês se voltam contra seus benfeitores. Ingratos!

Frantz Fanon

RESUMO

Os espaços ficcionais nas literaturas afrodiáspóricas desempenham papéis cruciais na busca pela rememoração das identidades e ancestralidades pretas. Diante disto, com base no romance memorial *Becos da Memória* (2017), de Conceição Evaristo, esta pesquisa tem por objetivo investigar as concepções de memória ancestral (RICOUER, 2007) e os processos de *identificação* (BENTO, 2002; FANON, 2008; HALL, 2006) do povo preto diáspórico como elementos conformadores das epistemologias pretas. Para tanto, a pesquisa foi realizada mediante pesquisas bibliográficas cuja abordagem se deu a partir de um trato hermenêutico crítico-analítico, assim como pelo aporte da sociologia da literatura (BERND, 2012; CANDIDO, 2011; EVARISTO, 2009; IANNI, 1988). O intento é acessar as construções narrativas por intermédio da interlocução entre texto e contexto social, em prol de uma prática de reinterpretação dos lugares do poder (LUGONES, 2008; QUIJANO, 2005) nas ciências humanas e nos cânones da literatura. Para tanto, adentra-se nos discursos que promovem a marginalização de obras literárias afrodiáspóricas como esforço de rompimento com normas eurocêntricas para a produção de outros olhares para as literaturas descentradas.

Palavras-chave: Sociologia da Literatura; Romances Memoriais; Epistemologias Pretas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. FORMAÇÃO DO POVO PRETO BRASILEIRO EM DARCY RIBEIRO	12
1.1 Escravidão: resistências dos navios às senzalas	17
1.2 <i>Becos da memória</i> : histórias literárias perpassadas em corpos periféricos	22
2. EPISTEMOLOGIAS PRETAS EM ÁFRICA E DIÁSPORA: AS MULTIFACES NOS PROCESSOS DE IDENTIFICAÇÃO DO SUJEITO PRETO DIASPÓRICO	27
2.1 Pós-colonialismo: nuances da reconstrução de um pensamento.....	30
2.2 Colonialidade do poder, saber e ser: um entrecruzamento do sujeito pós-colonial moderno	33
2.3 Epistemologias feministas: discutindo colonialidade do gênero através dos feminismos plurais e mulherismo africana.....	38
2.4 As multifaces nos processos de identificação: sujeito preto diaspóricos dos navios à América.....	42
3. NOVOS SIGNIFICADOS NA CONSTRUÇÃO CANÔNICA LITERÁRIA	49
3.1 Literatura afro-brasileira: um desvendar ancestral	54
3.2 Memória ancestral: a diáspora rememorando 300 anos coloniais da escravidão	59
4. CONCEIÇÃO EVARISTO EM FICÇÕES: HISTÓRIAS DIASPÓRICAS COMPARTILHADAS EM <i>BECOS DA MEMÓRIA</i>	63
4.1 Processos de identificação a partir da construção de dois personagens: Tio Totó e Bondade	70
4.2 Memórias ancestrais perpassadas: escrevivência em Maria-Nova.....	74
CONSIDERAÇÕES FINAIS	80
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	84

INTRODUÇÃO

Ao considerarmos a memória como um instrumento para a elaboração de concepções sobre o passado, notamos como ela tornou-se ferramenta usada pelo poder hegemônico para concessão de uma história única contada há séculos. Deste modo, percebemos o quão é perigoso o saber único e determinante sobre o outro. Em diálogo com Adichie (2019), problematizamos as concepções universais criadas pela generalização de povos diversos do continente africano: “Quando nós rejeitamos uma única história, percebemos que nunca há apenas uma história sobre nenhum lugar, nós reconquistamos um tipo de paraíso” (ADICHIE, 2019, p. 5).

Neste sentido, as obras afrodiaspóricas memoriais empenham-se não apenas no regaste da valorização cultural dos povos pretos em diáspora pelo mundo, mas também se apresentam como veículos de denúncia das diversas violências raciais. Nora (1993, p. 8) lembra que “a curiosidade pelos lugares onde a memória se cristaliza e se refugia está ligada a este momento particular da nossa história”. A partir dessa perspectiva, é importante notar que o sujeito afrodiaspórico reverbera essas tensões e desafios através das múltiplas identidades como parte do processo de produção discursiva e simbólica, ou seja, se trata de distintas faces e territórios desse sujeito marginalizado na sociedade. Logo, compreendemos a identidade como “elemento mutável a partir dos processos de reconhecimento e representações culturais” (HALL, 2006, p. 23).

Diante disto, a proposta deste trabalho é compreender a produção literária em território da diáspora com base na investigação das concepções de memória ancestral e processos de identificação na obra *Becos da memória*, da autora Maria da Conceição Evaristo de Brito. Conceição Evaristo (2017), como ficou reconhecida no campo literário, nasceu em Belo Horizonte (MG), em 1946, mas vive no Rio de Janeiro desde os anos 1970. É mestre em Literatura Brasileira pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e doutora em Literatura Comparada pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Em 2015, ganhou o Prêmio Jabuti na categoria Contos e, em 2016, recebeu o Prêmio Faz Diferença de *O Globo* na categoria Prosa.

A obra escolhida para esta pesquisa reconta histórias memoriais dos povos pretos diaspóricos. Consagra-se como um dos mais importantes romances memoriais da literatura brasileira contemporânea. As nuances sentimentais de seus personagens produzem as

identidades do sujeito preto em um mundo colonial-moderno. A partir desse romance, também propõe-se investigar como as literaturas afrodiaspóricas problematizam as concepções memoriais e identitárias na diáspora. Em uma escrita lírica e fática, Evaristo (2017) constrói a narrativa pelo dedilhar das recordações de um povo, em que as lembranças das histórias belas e tristes trazem à tona um legado histórico.

A partir desse cenário, é importante perguntar: qual a função da memória, se não compartilhar? Os povos ameríndios, pretos diaspóricos e africanos preservam seus ancestrais pela valorização da oralidade e manifestação social ao perpetuar suas cosmologias de geração em geração. É essa oralidade que integra as narrativas memoriais do povo preto em diáspora. Diante de tal perspectiva, este trabalho problematiza essa questão a partir de algumas indagações surgidas ao longo de um ano de pesquisa de iniciação científica com o projeto *Cartografias da contradança: contribuições das epistemologias afro-ameríndias para uma pedagogia decolonial e antirracista* (2019-2020), sob orientação da Dra. Paula Manuella Silva de Santana, docente da UFRPE-UAST. Essa experiência, aliada às reflexões emergentes nos encontros do *Grupo de Estudos e Pesquisas Macondo: artes, culturas contemporâneas e outras epistemologias*, também da UFRPE-UAST, nos possibilitou refletir sobre como essas narrativas carregam histórias milenares de povos que foram marginalizados e como representam uma ferramenta intelectual de rompimento normativo e diálogo com as literaturas e pensamentos hegemônicos. Para Bonnici (2012, p. 32), a “produção de pensamentos filosóficos, sociais e literários tidos como pós-coloniais reconfiguraram a forma e o tema das epistemologias literárias”. Mediante esse contexto de conformação do campo da literatura afro-brasileira, consideramos, em consonância com Bonnici (2012), os romances memoriais como objetos pertinentes para a quebra com a supremacia epistemológica ocidental. A proposta é desenvolver um olhar para com a obra que permita dialogar com os deslocamentos do sujeito preto em diáspora.

Evaristo (2009, p. 17) afirma ser necessária uma “reformulação das narrativas e das relações de poder, reformulação no sentido de pensar a estrutura dominante e seus efeitos na realidade das raças marginalizadas”. Levando as palavras de Evaristo em consideração, esta pesquisa se assenta a partir de estudos bibliográficos, abordados através de um trato hermenêutico crítico-analítico da sociologia e da literatura. O objetivo aqui é analisar a produção literária afrodiaspórica, tendo em foco os conceitos/concepções da memória ancestral e os processos de identificação do povo preto diaspórico na escrita de Conceição Evaristo. Para a realização desta investigação, pensamos a partir das proposições das teorias

sociológicas e literárias, com base nas contribuições de Mignolo (2017), Quijano (2005), Fernandes (2007), Nascimento (2016), Fanon (2008), Bonnici (2012), Ianni (1988), Bernad (2018). Candido (2006), Evaristo (2009), dentre outros aportes.

Vale endossar que a Sociologia da Literatura é ferramenta importante, uma vez que possibilita a reflexão a partir de um olhar atento em desfazer rótulos formais e estruturais das produções ainda consideradas periféricas e, por isso, excluídas do meio “acadêmico”. Deste modo, o aporte da teoria literária também se faz imprescindível para uma abordagem decolonial, uma vez que, de acordo com Bonnici (2012), a literatura pós-colonial é construída pela conscientização nacional, através da produção alicerçada em suas próprias especificidades quanto ao social. Evaristo (2009), a partir de uma forte concepção acerca da mulher negra, discorre acerca da formação e reconhecimentos da escrita de uma literatura afro-brasileira.

É nessa busca por renovações que as literaturas afrodiáspóricas vêm produzindo conhecimentos que unem territórios por meio das experiências rememoradas da oralidade de nossos ancestrais e pelas partes fragmentadas do processo de identificação. Hoje, procuram reintegrar-se em um mundo moderno/colonial de maneira a resgatar as ancestralidades do povo preto marginalizado e submetido ao processo colonial perpassado desde a construção do “eu sujeito” como formador (a) de discurso. Conforme Hall (2006, p. 35), a África é a metáfora para dimensão de nossa sociedade histórica “[...] maciçamente suprimida, sistematicamente desonrada e incessantemente negada, permanece assim. [...] o segredo culposo, o código oculto, o trauma indizível”. Logo, propor investigar como as literaturas memoriais afrodiáspóricas dimensionam a noção literária de cânone e como estão entrelaçadas ao conceito de memória ancestral é questionar o não reconhecimento como cânone nas literaturas.

Essa história é entendida através de um novo olhar em nossos territórios. Por isso, o manancial dos estudos pós-coloniais latinos se faz relevante. Essas reflexões transcendem os discursos acadêmicos e políticos, pois “questionam os sujeitos e a enunciação, contestam a política do conhecimento e a geopolítica do conhecimento moderno, e lutam contra a herança colonial” (QUIJANO, 2005, p. 44). É por meio desses questionamentos que produziremos um marco teórico com base nas literaturas afrodiáspóricas e nos caminhos sociológicos. Os estudos pós-coloniais e decoloniais, após constantes lutas, vêm ocupando espaço na literatura, sociologia e filosofia. Segundo Mbembe (2013, p. 20), “não como uma extensão de normas binárias do ocidente, mas com um modelo próprio e suficiente para propagar e manter suas

raízes vivas e presentes em diáspora”. Teóricos (as) como Macamo (2002), por exemplo, questionam esse *fardo* em permanecer à margem dos intelectuais eurocêntricos e refutam as normas impostas como universais na construção e validação de textos literários, sociológicos e filosóficos.

Portanto, buscamos investigar esses processos de identificação a partir da rememoração ancestral do povo preto diaspórico, levando em conta que a memória atua como ponto central na construção de políticas públicas, como também na reafirmação de nossa ancestralidade como afro-brasileiro. Então, as concepções identitárias de um povo situado em distintos territórios de ação são agentes principais na construção das epistemologias pretas. Conceição Evaristo, ao produzir uma escrita dialógica com as dores dos corpos pretos em diáspora, concretiza sua incursão pelas literaturas memoriais afrodiaspóricas.

Para tanto, as problematizações propostas aqui serão articuladas ao longo de quatro capítulos. O primeiro capítulo, *Formação do povo preto brasileiro em Darcy Ribeiro*, consiste em produzir uma rememoração da formação do Estado brasileiro pelo olhar distante dos moldes europeus, perpassando a colonização e a escravização dos povos indígenas e africanos. O segundo capítulo, *Epistemologias pretas em África e Diáspora: as multifaces nos processos de identificação do sujeito preto diaspórico*, inicia-se com as discussões teóricas pós-decoloniais, visando buscar dar proeminência ao percurso teórico-metodológico da pesquisa e dos conceitos centrais para a análise. O terceiro capítulo, *Novos significados na construção canônica literária*, tece uma ponte literária da formação da literatura brasileira até alcançar os aportes construtivos da literatura afro-brasileira – sua produção e validação como (não) cânone são pontos centrais neste capítulo. O quarto capítulo, *Conceição Evaristo em Ficções: histórias diaspóricas compartilhadas em Becos da memória*, dará forma à análise da obra *Becos da memória*. A partir dos caminhos sociológicos e literários conforma-se um olhar das relações sociais que integram no sujeito preto diaspórico, em convergência com o tempo e espaço, sendo essas relações conduzidas pelas ações estatais de poderes que atuam de forma a moldar vidas negras pelo controle econômico, político e educacional.

1. FORMAÇÃO DO POVO PRETO BRASILEIRO EM DARCY RIBEIRO

Antes de começarmos a discussão acerca da formação do povo brasileiro, faz-se necessário apontarmos algumas justificativas para a escolha de determinadas categorias epistemológicas nesta pesquisa. Ao estudar a concepção de raça, observamos que, nas ciências sociais brasileiras, o conceito transpassou ressignificações. De acordo com Guimarães (2011, p. 264), “foi introduzida pela geração de 1870. [...] emprestada das ciências naturais da época, procurava dar uma orientação científica aos estudos sobre a cultura brasileira”. Nessa perspectiva, raça assumiu a ideia supostamente de desenvolvimento sociopolítico para a sociedade pós-escravista; todavia, ainda conforme Guimarães, o conceito de raça continua a moldar-se conforme os interesses políticos do Estado. No século XIX, ele passou a ser utilizado como instrumento para explicar as distintas formas culturais entre os povos e a subalternidade incorporada pelo sistema mercantil global, condicionada aos povos inferiorizados e marginalizados pelos poderes coloniais.

Para Guimarães (2011, p. 265), “abstraía-se da história e das formas sociais, econômicas e culturais para reduzir a desigualdade de situação entre os povos a caracteres físicos e biológicos”. Assim, em meados do século XX, o conceito de raça é retomado com o apoio dos movimentos sociais negros, visando ressignificar a luta contra as desigualdades sociais. Assim, um objeto epistemológico que transcende o imperialismo, passa a ser instrumento de discussão e problematização da subalternidade, inferioridade e exclusão social dos povos pretos e indígenas. Por isso, é importante dar atenção para algumas categorias corriqueiramente usadas pela sociedade para lidar com raça/etnicidade. Nesta pesquisa, por exemplo, fez-se a opção de usar povo preto diaspórico. Mas por que o uso do conceito povo preto diaspórico, e não o de povo negro e/ou afrodescendente? Essas categorias/conceitos possuem vieses científicos, frutos de determinadas posições políticas e sociais.

Todas essas categorias enunciam posições sociais diferentes. Ao designarmos “povo negro e/ou afrodescendente”, concretiza-se uma esfera política que individualiza o sujeito em espaços e grupos específicos, passando a entender raça a partir das observações físicas, o que, segundo Guimarães (2011, p. 267), “resultou na essencialização das identidades”. Para este autor, essa última noção de raça se relaciona profundamente à identidade negra reivindicada pelo Movimento Negro Unificado no Brasil (MNU), empenhado como interlocutor político no final da década de 1970. Por isso, a escolha da categoria “povo preto diaspórico” justifica-

se na compreensão mútua de existência do sujeito em que os processos de identificação com distintas culturas, costumes e religiões acontecem em mediação com a memória ancestral do passado e presente.

De forma introdutória, elencaremos a formação do povo brasileiro com o objetivo de rememorar as nuances do período escravocrata no Brasil, momento cada vez mais esquecido pelo Estado e pela sociedade em geral. Com caráter histórico, iremos expor informações pertinentes acerca dos quinhentos anos de escravização de pessoas pretas e indígenas em território brasileiro. Deste modo, é imprescindível reiterar a importância das leis nº 10.639/2003 e 11.645/2008¹ para a formação do sujeito preto diaspórico, sobretudo no contexto de sua aplicação em currículos eurocentrados. Ambas as leis operam uma descentralização do conhecimento pedagógico e político. Após serem aprovadas, muitos avanços foram obtidos e as políticas públicas de educação passaram a enfatizar as questões étnico-raciais pela alteração dos artigos 26-A e 79-A da Lei nº 9/394/1996 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional), que torna obrigatória a oferta de conteúdos sobre a história e a cultura afro-brasileira em todo o sistema educativo.

Nesse contexto, é importante discutir a aplicação das leis no espaço educacional como fonte para ressignificar os processos educativos. Gomes (2012) pontua a necessidade de novas formas pedagógicas que possibilitem uma reformulação na construção dos currículos colonizados para a elaboração pedagógica de propostas emancipatórias. Ainda ressalta que uma análise acerca da educação brasileira necessitaria articular a condição desigual de existência dos sujeitos sociais em paralelo com as dinâmicas culturais, políticas e identitárias, devendo permear a aplicação da obrigatoriedade do ensino de história da África, das culturas afro-brasileiras e história/cultura dos povos indígenas:

Pode-se dizer que na teoria educacional e na prática do currículo, esses dois conjuntos de epistemologias são produzidos por um movimento dinâmico: as reflexões internas à ciência e as questões colocadas pelos sujeitos sociais organizados em movimentos sociais e ações coletivas ao campo educacional. Quanto mais se amplia o direito à educação, quanto mais se universaliza a educação básica e se democratiza o acesso ao ensino superior, mais entram para o espaço escolar sujeitos antes invisibilizados ou desconsiderados como sujeitos de conhecimento. Eles chegam com os seus conhecimentos, demandas políticas, valores, corporeidade, condições de vida, sofrimentos e vitórias (GOMES, 2012, p. 3).

¹ Em 2003, aprova-se por unanimidade as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Culturas Afro-brasileira e Africana, a Lei nº 10.639/2003, a qual foi sancionada em 9 de janeiro de 2003. Fruto de um processo histórico de lutas do movimento negro, em março de 2004, o Conselho Nacional de Educação (CNE) emitiu um parecer dirigido aos administradores dos sistemas de ensino e aos estabelecimentos e seus professores em todos os níveis. Em 10 de março de 2008, foi sancionada a Lei nº 11.645/2008, que revoga a Lei nº 10.639/2003 e acrescenta a inclusão do ensino da História e Cultura dos Povos Indígenas.

Em consequência dessas ausências, pretendemos construir uma importante reflexão sobre o povo preto diaspórico. No primeiro capítulo de *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, Darcy Ribeiro (1995)² apresenta uma interpretação sobre a formação do povo brasileiro a partir de três matrizes: os povos originários, que habitavam e eram “donos” originalmente das terras brasileiras; o europeu descobridor, colonizador e português; e os africanos escravizados. Ribeiro (1995) permite-se pensar em como estaria o território brasileiro e os povos indígenas se a eles fossem permitido mais alguns séculos de liberdade. Porém, a invasão aconteceu, o branco surge como elemento inicial de curiosidade e logo ressurgiu como arma letal contra todos os indígenas, os animais e a natureza.

Todos foram reconfigurados em um sistema ditatorial e genocida. Seus deuses já não poderiam ser adorados, a manta de Maria e o amor do Deus eurocêntrico tomou cada singela súplica de sobrevivência daqueles corpos. A primeira guerra “travada” foi explicada por Ribeiro (1995) através de três fatores: o biotipo, o ecológico e o econômico. A primeira a chamou de “guerra bacteriológica”, já que as pestes trazidas pelo europeu foram mortais para os povos originários. A segunda, intensificava-se a cada conflito por territórios, natureza e riqueza. A terceira, a guerra pela escravização dos indígenas e mercantilização das produções. Com o sequestro dos negros em África, esses fatores permanecem, porém, com novas reformulações. O povo indígena sendo estereotipado como preguiçoso para o trabalho pesado e a narrativa da colonização amigável e “abestalhada” ganhando novas formas. Então, surge um “Novo Povo”, sob a ótica do europeu e a confluência das relações étnico-raciais dos povos originários e africanos:

Novo porque surge como uma etnia nacional, diferencia culturalmente de suas matrizes formadoras, fortemente mestiçada, dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais delas oriundos. Também novo porque se vê a si mesmo e é visto como uma gente nova, um novo gênero humano diferente de quantos exista. Povo novo, ainda, porque é um novo modelo de estruturação societária, que inaugura uma forma singular de organização socioeconômica, fundada num tipo renovado de escravismo e numa servidão continuada ao mercado mundial. Novo, inclusive pela inverossímil alegria e espantosa vontade de felicidade, num povo tão sacrificado, que alenta e come a todos os brasileiros (RIBEIRO, 1995, p. 19).

Esse novo povo transfigurou as nações ibéricas, sendo que os processos de colonização foram aportes para as revoluções tecnológicas, o império mercantil e a formação

² Darcy Ribeiro é um dos maiores intelectuais do Brasil. Nasceu em Montes Claros (MG), em 1922. Antropólogo, ensaísta, romancista e político, é autor de obras como *O processo civilizatório* (1968), *Os índios e a civilização* (1970), *Maíra* (1976), *O mulo* (1981), *Utopia selvagem* (1982), *Migo* (1988), entre outras.

capitalista da colonização e escravização dos povos originários e africanos. A sociedade colonial é fruto da civilização europeia em território brasileiro pela Coroa portuguesa. Nesse cenário, a mestiçagem no Brasil ocorre de distintas formas. Começa desde a invasão e perpetua-se com o surgimento de estudos e teorias que defendem a purificação das raças “inferiores” através da mestiçagem. Uma dessas formas é o “cunhadismo”, que, segundo Ribeiro (1995), na tradição indígena seria possível tornar um estrangeiro membro da comunidade. Para isso, era necessária a celebração de união entre uma jovem indígena e o estrangeiro. Após a cerimônia, era estabelecido o “temericó”, parentes e amantes ao mesmo tempo: “[...] em Assunção havia europeus com mais de oitenta temericó [...] passava a contar com uma multidão de parentes, que podia pôr a seu serviço, seja para seu conforto pessoal, sejam para a produção de mercadorias” (RIBEIRO, 1995, p. 82).

No ventre das mulheres indígenas, começavam a surgir seres que não eram indígenas, nem portugueses ou franceses. Eram mergulhados em um vazio identitário, e, assim, construiu-se uma crise de sentido. Nasce um Brasil aos olhos do europeu, incorporando o sistema mercantil capitalista aos povos indígenas. Os europeus, logo que desembarcavam em território brasileiro, realizavam a cerimônia com o objetivo de aumentar a mão de obra escrava disponível, surgindo cada vez mais gente mestiça. As colonizações portuguesa e francesa desenvolveram-se por meio do estupro de milhares de mulheres indígenas. Por muito tempo, não se sabia se o Brasil seria território da Coroa portuguesa ou francesa:

Os franceses, por igual, fundaram seus criatórios com base no cunhadismo. Tantos, que, no dizer de Capistrano de Abreu, por muito tempo não se soube se o Brasil seria português ou francês, tal a força de sua presença e o poder de sua influência junto aos índios. O principal deles foi o que se implantou na Guanabara, junto aos Tamoio do Rio de Janeiro, gerando mais de mil mamelucos que viviam ao longo dos rios que deságuam na baía. Inclusive na Ilha do Governador, onde deveria se implantar a França Antártica (RIBEIRO, 1995, p. 86)

Entretanto, a expansão portuguesa em território brasileiro foi mais intensa do que a francesa. De acordo com Ribeiro (1995, p. 89), os “portugueses de São Paulo foram os principais gestadores dos chamados *brasilíndios* ou *mamelucos*”. Horrorizados, os jesuítas espanhóis deram o nome de *mamelucos* ao *brasilíndios*, que eram considerados os “filhos impuros da terra”, rejeitados tanto pelo pai (europeu) como pela comunidade indígena. Aprenderam os nomes das árvores, dos bichos, conheceram e deram nomes aos rios, dominaram o quanto puderam a sabedoria dos povos indígenas e assumiam a caricatura de “caçadores de indígenas”, os quais seriam vendidos ou mantidos para o trabalho escravo.

Em meio a essa guerra, na segunda metade do século XVI, os africanos sequestrados em África chegam ao Brasil. Com o objetivo de aprimorar a produção açucareira, as pessoas negras foram mão de obra escrava durante cerca de trezentos anos em território brasileiro. Indígenas e negros, bases primordiais na formação do povo brasileiro, fruto de uma colonização violenta e cruel. Em decorrência da vasta diversidade de culturas e línguas, ficava difícil manter costumes da sua terra mãe. A imposição e a necessidade de aprender o idioma do colonizador eram meios para sobrevivência. Contudo, pretos e pretas diaspóricas lutaram pela manutenção de diversas cosmologias. Evaristo (2009) lembra que a identidade do negro é perpassada por um sincretismo religioso e cultural brasileiro. Afirma Ribeiro (1995, p. 113):

Os negros do Brasil foram trazidos principalmente da costa ocidental africana proveniente de três grupos. O primeiro da cultura Yorubá – chamados nagôs –, pelos Dahomey – designados geralmente como gegê – e pelos Fanti-Ashanti – conhecidos como mircas –, além de muitos representantes de grupos menores da Gâmbia, Serra Leoa, Costa do Marfim. O segundo grupo trouxe ao Brasil culturas africanas islamizadas, principalmente os Peuhl, os Mandinga e o Haussa, do norte da Nigéria, identificados na Bahia como negros malé e no Rio de Janeiro como negros alufá. ‘O terceiro grupo cultural africano era integrado por tribos Bantu, do grupo congo-angolês, provenientes da área hoje compreendida pela Angola e a ‘Costa Costa’, que corresponde ao atual território de Moçambique.’

Assim, os pretos diaspóricos do Brasil, trazidos principalmente da costa ocidental de África, eram sequestrados de diversas comunidades. A riqueza da diversidade cultural e linguística do continente africano não correspondia a uma unificação racial ou unidade linguística e cultural. Logo, sua identidade foi negada, marginalizada e passa por um processo hegemônico de tentativa de apagamento (etnocídio). Por outro lado, os brasilíndios forjaram a própria identidade, a partir do não reconhecimento étnico europeu e/ou indígena: “nasceu, uma nova identidade étnico-social, a de brasileiros” (RIBEIRO, 1995, p. 118). Povos africanos e indígenas coexistiam em um mundo, submetidos como servos passivos e animalizados:

Temos aqui duas instâncias. A do ser formado dentro de uma etnia, sempre irreduzível por sua própria natureza que amarga o destino do exilado, do desterrado, forçado a sobreviver no que se sabia ser uma comunidade de estranhos, estrangeiros ele a ela, sozinho ele mesmo. A outra de ser igualmente desgarrado, como cria da terra, que não cabia, porém, nas entidades étnicas aqui constituídas, repellido por elas como um estranho, vivendo à procura de sua identidade. O que se abre para ele é o espaço da ambiguidade. Sabendo-se outro, tem dentro de sua consciência de se fazer de novo, acercando-se dos seus similares outros, compor com eles um nós coletivo viável. Muito esforço custaria definir essa entidade nova como humana, se possível melhor do que todas as outras. Só por esse tortuoso caminho deixaria de serem pessoas isoladas como ninguém aos olhos de todos (RIBEIRO, 1995, p. 132).

No decorrer da leitura da obra de Ribeiro (1995), vemos a construção de alguns “Brasis” durante quatro séculos de violência e desumanização dos povos originários e dos povos africanos:

O primeiro formado pelas concentrações de escravos africanos dos engenhos e portos. Outro, pelos vilarejos, sítios da costa e campos formados por mamelucos e brancos pobres. O terceiro esteve constituído pelos indígenas incorporados a empresa colonial como escravos (RIBEIRO, 1995, p. 110).

Por isso, não foi à toa a escolha de *O povo brasileiro*: a formação e o sentido do Brasil como elemento central na construção deste primeiro capítulo, já que ele trata de uma narrativa distante aos olhos europeus e que se concretiza como documento histórico fundamental nos estudos das epistemologias pretas.

A narrativa amigável do genocídio dos povos originários resulta em diversas generalizações e suposições que afetam diretamente a luta pela sobrevivência das comunidades indígenas. As guerrilhas contra fazendeiros, defensores do agronegócio e contra os garimpos, principais causadores de doenças pelas águas contaminadas de produtos químicos, são também representadas na voz de Evaristo (2011, p. 14): “[...] nova Roma é o Brasil. Uma Roma lavada com iberos, com o sangue índio, lavada em sangue negro, melhor, tropical, e que está chamada a representar um importante papel no mundo.” São novas formas escravocratas e coloniais agindo no descarte dos corpos à margem social.

1.1 Escravidão: resistências dos navios às senzalas

Após dizimar mais da metade da população indígena do Brasil, a Coroa portuguesa promulgou leis que “interferiam” na escravização dos povos originários. Em meio a uma série de problemas na manutenção dos povos indígenas escravizados, como as mortes causadas pelas doenças trazidas pelos brancos, em meados do século XVI voltaram-se para o tráfico negreiro transatlântico. Com a invasão definitiva de Angola no século XVI, os números de pessoas raptadas e vendidas como escravos triplicaram. Segundo Fernandes³ (2007), entre os anos de 1576 e 1600, milhares de africanos escravizados desembarcaram em portos brasileiros. Após esse período, o número de africanos escravizados em território brasileiro aumentou assustadoramente. Nascimento (2016) destaca a crescente produção dos engenhos e

³ Florestan Fernandes, sociólogo e político brasileiro. Patrono da sociologia brasileira sob a Lei nº 11.325/2006, foi deputado federal pelo Partido dos Trabalhadores (PT). Ganhou o Prêmio Jabuti em 1964 e, postumamente, agraciado em 1996 com o Prêmio Anísio Teixeira.

lavouras no Brasil e como esse processo ganhou atenção por parte da Europa. Isso intensificou pequenas lutas por território, em África e no Brasil, como as invasões holandesas da Bahia e de Pernambuco no século XVII.

Desta maneira, a formação crescente das minas no Brasil, segundo Fernandes (2007), corroborou para a chegada de mais portugueses que migraram durante o século XVIII. Logo, o número de africanos escravizados duplicou apenas na metade daquele século. De acordo com Nascimento (2016), nas primeiras décadas do século XVIII, o anseio do colonizador por “ouro” trouxe mais milhares de africanos para os portos brasileiros, número esse que continuou aumentando a cada década. Porém, não é possível precisar o número exato de dados de quantos pretos (as) foram sequestrados (as) em África:

É quase impossível estimar o número de escravos entrados no país. Isto não só por causa da ausência de estatísticas merecedoras de crédito, mas, principalmente, consequência da lamentável Circular nº 29, de 13 de maio de 1891, assinada pelo Ministro das Finanças Rui Barbosa, a qual ordenou a destruição pelo fogo de todos os documentos históricos e arquivos relacionados com o comércio de escravos e a escravidão em geral. As estimativas são por isso, de credibilidade duvidosa. Há uma estimativa cujos números me parecem abaixo do que seria razoável, dando 4.000.000 de africanos importados e distribuídos conforme as seguintes proporções, aproximadamente: 38%, para o porto do Rio de Janeiro, de onde eles foram redistribuídos para os estados do Rio de Janeiro, Minas Gerais e Goiás; 25% para o estado da Bahia; 13% para o estado de Pernambuco, 12% para o estado de São Paulo, 7% para o estado do Maranhão e 5% para o estado do Pará (FERNANDES, 2007, p. 78).

De acordo com Fernandes (2007) e Nascimento (2016), em 1888 registra-se na história do Brasil a abolição da escravatura ou Lei Áurea. O Brasil criou estratégias para o adiamento da abolição, como também para manutenção à margem social da população escravizada. A libertação gradativa dos descendentes de africanos escravizados é um exemplo. Os filhos não eram mais estrangeiros, agora eram “brasileiros”, fruto de um processo cruel de miscigenação e estupro de mulheres africanas. Deste modo, a liberdade tornou-se real. Todavia, Fernandes (2007) a prefere chamar de “escravidão em liberdade”. Por quê? Com a abolição da escravidão em muitos países, sendo o Brasil o último a abolir tal desumanização, somada aos muitos movimentos de resistência do próprio povo preto – a exemplo do Quilombo do Palmares e de outros, que surgiram como forma de refúgio –, os brancos se viram obrigados a abolir a escravidão em território brasileiro. Nenhuma indenização em dinheiro ou terra foi realizada e muitos permaneceram nas lavouras, nos engenhos e nas minas em troca de alimentação, pois seu trabalho fora substituído pelo dos imigrantes:

Nem foi o aspecto político do ‘problema’, isto é, como e de que maneira o negro, cidadão recém-proclamado, participaria nos negócios da nação que ele fundara com seu trabalho. E muito menos significava o ‘problema’, a procura de instrumentos válidos e capazes de integrar e promover a colaboração, em nível criativo, do novo grupo humano, à cultura nacional. Autoridades governamentais e sociedade dominante se mostraram perfeitamente satisfeitas com o ato de condenar os africanos ‘livres’, e seus descendentes, a um novo estado econômico, político e cultural ‘livre’, e seus descendentes, a um novo estado econômico, político e cultural de escravidão em liberdade. Nutrido no ventre do racismo, o ‘problema’ só podia ser como de fato era cruamente racial: como salvar a raça branca da ameaça do sangue negro, considerado explícita ou implicitamente como ‘inferior’ (FERNANDES, 2007, p. 67).

As teorias científicas previam a erradicação das pessoas pretas na sociedade brasileira e agiam de forma culminante a estimular o embranquecimento da “raça”. Silvio Romero (1851-1914), por exemplo, afirmava que a vitória na luta pela vida, entre nós, pertenceria ao branco” (FERNANDES, 2007). O processo de miscigenação não aconteceu de maneira passiva e/ou natural; antes, concretizou-se por meio de uma estratégia política que durou entre os meados dos séculos XIX e XX. O estupro da mulher preta, a política de imigração e o incentivo aos casamentos entre pessoas de etnias diferentes foram algumas das ferramentas usadas para tornar o Brasil um país “branco”. Dados implicaram para validação dessa política, então surgiram às nomeações: pardo e moreno. Pessoas pretas reconheciam-se como pardas na tentativa de aceitação diante dos padrões europeus:

Em várias oportunidades a Câmara dos Deputados considerou e discutiu leis nas quais se proibia qualquer entrada no Brasil ‘de indivíduos humanos das raças de cor preta.’ (1921-1923). Quase no fim do seu governo ditatorial, Getúlio Vargas assinou em 18 de setembro de 1945, o Decreto-Lei nº 7967, regulando a entrada de imigrantes de acordo com a necessidade de preservar e desenvolver na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência europeia. Mais recentemente o governo tem exercido uma política de estimular a imigração dos racistas brancos expulsos das recém-liberadas colônias da África: belgas do ex-Congo Belga, portugueses (FERNANDES, 2007, p. 75).

Contudo, Fernandes (2007) desenvolve a negação da tese defendida por Gilberto Freyre⁴, que apontou o caráter benevolente da escravidão como processo de colonização

⁴ “Há alguns ‘cientistas’ que de fato ajudam a construir toda uma carreira com a fabricação de novos eufemismos desse porte. Um dos exemplos mais convincentes se encontra no internacionalmente famoso historiador Gilberto Freyre, fundador do chamado lusotropicalismo, a ideologia que tão efetivos serviços prestou ao colonialismo português. A teoria lusotropicalista de Freyre, partindo da suposição de que a história registrava uma definitiva incapacidade dos seres humanos em erigir civilizações importantes nos trópicos (os ‘selvagens’ da África, os índios do Brasil seriam documentos viventes desse fato), afirma que os portugueses obtiveram êxito em criar, não só uma altamente avançada civilização, mas de fato um paraíso racial nas terras por eles colonizadas, tanto na África como na América. Significativamente, um dos livros de autoria de Freyre intitula-se O Mundo Que o Português Criou. Sua entusiástica glorificação da civilização tropical portuguesa depende em grande parte da teoria de miscigenação, cultural e física, entre negros, índios e brancos, cuja prática revelaria uma sabedoria única, espécie de vocação específica do português” (NASCIMENTO, 2016, p. 26).

harmonioso e necessário para o desenvolvimento social do sujeito preto diaspórico. Fernandes (2007) desmistificou essa idealização e afirmou que, no Brasil, não existe democracia racial. Em *O negro no mundo dos brancos*, Florestan Fernandes (2007) exemplifica o negro como sujeito escravizado sob uma ótica capitalista, articulando a luta nas concepções de classe contra as desigualdades raciais.

Portanto, entendemos que as contribuições teóricas de Darcy Ribeiro, Florestan Fernandes, Abdias Nascimento e Lélia Gonzalez serviram de base para novas reivindicações e continuação do movimento negro no Brasil.⁵ Este surge em um cenário de crescimento, mudança e resistência, não apenas para a população negra, como também para a segunda classe de trabalhadores subalternizados pela lógica capitalista. Durante a história da escravidão no Brasil, o primeiro movimento negro surgiu com o “quilombo”. Abdias Nascimento (2016), em *O genocídio do negro brasileiro*, destaca o Quilombo dos Palmares por sua liderança, estratégia política e militar, abrigando mais de vinte mil negros (as). Ele significava principalmente o grito desesperado dos africanos contra a desintegração da sua cultura nas estranhas terras do Mundo Novo.

Antes de adentrarmos na formação dos movimentos negros após a abolição, se tentará analisar as formações dos movimentos de resistência contra a escravidão, oriundos do próprio povo preto diaspórico. Compreende-se que a abolição aconteceu mediante a morte de milhares de pretos (as). Líderes dos grupos de resistência contra a escravidão no Brasil e os povos pretos diaspóricos lutaram para que um dia pudéssemos respirar o ar da liberdade. Assim, é necessário elencar alguns acontecimentos e movimentos negros desde o período escravocrata: Revolta do Malês, Greve Negra, Revolta dos Búzios, Guerra da Balaiada, Revolta de Manoel Congo, Revolta do Queimado, Revolta de Cantagalo, O Levante dos Jangadeiros e o Dragão do Mar.

Após a abolição da escravatura, em 1888, podemos perceber novas organizações dos movimentos negros em prol de melhorias na condição de vida da população preta diaspórica que continuava em uma “escravidão em liberdade”. A trajetória do movimento negro no Brasil se pauta pela seguinte ótica:

Da primeira fase do movimento da ‘classe dos homens de cor’, a mais importante organização foi a Frente Negra Brasileira (FNB). Nascida na cidade de São Paulo

⁵ O Movimento Negro Unificado é uma das entidades do movimento negro surgidas no Brasil na década de 1970. Desde o início da década de 1970, é possível registrar a formação de entidades que buscavam denunciar o racismo e organizar a comunidade negra. Por exemplo, o Grupo Palmares, criado em Porto Alegre em 1971; o Centro de Estudos e Arte Negra (Cecan), aberto em São Paulo em 1972; a Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (Sinba), inaugurada no Rio de Janeiro em 1974; e o Bloco Afro Ilê Aiyê, fundado em Salvador também em 1974 (ALBERTI; PEREIRA, 2010).

em 1931 chegou a aglutinar milhares de negros espalhados por mais de 60 delegações (filiais) em torno de um programa que anatematizava o ‘preconceito de cor’. Mantinha escola, grupo musical, time de futebol, grupo teatral; oferecia assistência jurídica, serviço médico e odontológico, cursos de formação política, de artes e ofícios; além de publicar o jornal *A Voz da Raça*. Em 1936, a FNB transformou-se em partido político. Influenciada pela conjuntura internacional de ascensão do nazi-fascismo, notabilizou-se por defender posições políticas e ideológicas ultranacionalistas. Com a instauração da ditadura do ‘Estado Novo’, a organização foi extinta, em 1937 (DOMINGUES, 2008, p. 19).

É possível perceber que o autor divide o movimento negro inicial em três fases: Frente Negra Brasileira, transformada em partido político; a associação União dos Homens de Cor (UHC), e o Teatro Experimental do Negro (TEN). Na terceira fase, o movimento negro inspirou-se na luta pelos direitos civis dos negros nos Estados Unidos, sendo Martin Luther King e Malcolm X exemplos para os líderes brasileiros pretos. Contribuições marxistas como a dos Panteras Negras⁶ e de movimentos/lutas pela libertação dos países africanos, principalmente os que estavam sob poder colonial de Portugal, como Guiné-Bissau, Moçambique e Angola, foram primordiais para o desenvolvimento político e intelectual do movimento negro brasileiro.

É indiscutível a contribuição e o desenvolvimento do movimento negro no Brasil, desde o mundo colonial construído em pontes de esperança e mudança. Sobremaneira importantes são essas narrativas crescentes na rua, juntamente com o povo adentrando os portões acadêmicos de uma sociedade racista e genocida: “É significativo o crescimento do número de militantes negros adquirindo títulos acadêmicos, resgatando a condição do negro como sujeito do conhecimento, especialmente o conhecimento de si próprio” (CARNEIRO, 2005, p. 210). É graças ao movimento negro que a população mais pobre desse país possui direitos básicos como alimentação, saúde e escola:

Em São Paulo, por exemplo, havia o Centro de Cultura a Arte Negra, o Cegan, que, de certo modo, herdou a experiência teatral cultivada no seio da militância antirracista, particularmente a que foi desenvolvida pelo Teatro Experimental do Negro durante os anos 1940 e 1950. Em Salvador, o bloco afro Ilê Aiyê desde a sua fundação questionava o mito da democracia racial, e, por conta disso, era alvo de reprovações e até mesmo de ameaças de vários setores da sociedade. No Rio Grande do Sul, desde 1971 discutia-se o fortalecimento do dia 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra, entre outros temas. O Brasil começava a produzir,

⁶ O Partido dos Panteras Negras foi fundado em 1966 por Huey Newton e Bobby Seale. Criaram a organização nacional como forma de combater coletivamente a opressão dos brancos. Ao ver que os negros continuavam sofrendo constantemente tortura e violências praticadas por policiais em todo o país, Newton e Seale ajudaram a formar o pioneiro grupo de libertação dos negros para construir uma comunidade e confrontar sistemas corruptos de poder. Para maiores informações, recomenda-se o documentário de Stanley Nelson, que foi ao ar na rede de TV norte-americana PBS em fevereiro: *The Black Panthers: vanguard of the revolution (Os Panteras Negras: a vanguarda da revolução)*.

assim, ações coletivas críticas à visão hegemônica de harmonia racial (GONZALEZ, 2010, p. 78).

Todavia, é importante tecermos considerações acerca do patriarcado herdado da sociedade hegemônica-colonial. Um dos grandes nomes referenciados na criação dos movimentos negros é Gonzalez (2010). A teórica e ativista ultrapassa as discussões étnico-raciais perpassando-as à noção de gênero, atribuindo à mulher preta o exemplo de liderança e avante de toda a comunidade. É uma das fundadoras do Movimento Negro Unificado contra a Discriminação e o Racismo (MNUCDR). Integrou a Assessoria Política do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras. Ela reafirma o movimento negro como linha de resistência e produção teórica desde a escravidão. Zumbi e Dandara dos Palmares são símbolos da luta e esperança para a tão sonhada liberdade. Hoje, o movimento negro surge como principal símbolo de resistência para milhares de pretos diaspóricos em território brasileiro.

1.2 *Becos da memória: histórias literárias perpassadas em corpos periféricos*

Conceição Evaristo, cuja obra é foco desse estudo, é um dos maiores símbolos contemporâneos da literatura afro-brasileira, memorial e representativa do povo preto na luta contra o racismo e as desigualdades sociais. Nascida em Belo Horizonte (MG), é graduada em Letras pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), mestre em Literatura Brasileira pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e doutora em Literatura Comparada pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Ganhadora do Prêmio Jabuti em 2015, na categoria Contos; do Prêmio Faz Diferença em 2017, de *O Globo*, na categoria Prosa; do Prêmio do Governo de Minas Gerais em Literatura em 2017 e do Prêmio Bravo em 2018. Alguns de seus livros já estão traduzidos para francês, inglês e alemão. É autora das seguintes obras: *Olhos d'água*, *Becos da memória*, *Ponciá Vicêncio*, *Insubmissas lágrimas de mulheres*, *Poemas da recordação* e *Histórias de leves enganos e parecenças*.

Além de escritora, teórica e ativista, o reconhecimento de suas pesquisas e livros ultrapassa fronteiras. Conciliou os estudos com o trabalho de empregada doméstica até concluir o Ensino Médio. Conceição Evaristo constitui-se em uma exceção à regra imposta em um país fundado pelo sangue dos povos originários e africanos, marcado desde então pelo racismo estrutural e recreativo. Em uma participação no IIº Festival Internacional da Utopia, realizado em Maricá (RJ) no ano de 2018, a escritora e teórica afirma o seguinte: “Se você

pensa em uma autoria brasileira, você vai pensar em uma autoria masculina, depois feminina branca e, por último, pensar em uma autoria negra de homens e só depois de mulheres.”

Conceição Evaristo foi a primeira mulher preta a disputar uma vaga na Academia Brasileira de Letras (ABL), em 2018, quando registrou candidatura para a cadeira de número sete. Um marco de resistência e mobilização por membros do movimento social e negro de todo o país, com apoio de um abaixo assinado pela internet com mais de 50 mil assinaturas. A “ABL” não merece Conceição Evaristo, frase bastante repetida por milhares de brasileiros (as) após a eleição. Os integrantes da ABL majoritariamente são homens brancos; portanto, Conceição Evaristo representaria transformação no cenário da ABL. Sua escrita, associada à *escrevivência*, termo teórico criado pela autora, é capaz de subsidiar uma experiência coletiva, instrumento de resistência, da memória ancestral e identidades.

Evaristo (2009, p. 17) reafirma que “a nossa *escrevivência* não pode ser lida como história de ninar os da casa-grande, e sim para incomodá-los em seus sonos injustos”. As obras da autora refletem uma *escrevivência* a partir da ficcionalização de histórias reais. A experiência e a memória são elementos culminantes na escrita poética que permeia uma coletividade compartilhada pelos povos pretos em diáspora. A autora defende que a ideia de “*escrevivência* significa contar histórias a partir das experienciais particulares, mas que remetem diversas outras realidades coletivas” (EVARISTO, 2009, p. 21). Esse compartilhamento se dá através de fatores/condições sociais. Ela explica que “o sujeito da literatura negra tem a sua existência marcada por sua relação e por sua cumplicidade com outros sujeitos. Temos um sujeito, que ao falar de si, fala dos outros e, ao falar dos outros, fala de si” (EVARISTO, 2009, p. 23).

Em todas as obras da autora, a ancestralidade, a memória, a identidade e a experiência coletiva dos povos pretos diaspóricos ganham enredo e recontam a realidade de forma poética, um singular-coletivo que une dores, saudades, compaixão, revolta e amor na luta contra o racismo e as desigualdades sociais. É a mistura da literatura com a história, o recontar do povo preto, agora na versão dos corpos silenciados, marginalizados ao longo da construção de uma história única, harmoniosa e benevolente.

O livro *Becos da memória*, publicado pela primeira vez em 2006, e reeditado pela editora Pallas em 2017, perpassa o limite da ficção. A *escrevivência* acontece como um legado da oralidade e dos acontecimentos divididos entre nações. Narra histórias memoriais dos povos pretos em diáspora, consagrando-se como um dos mais importantes romances memoriais não apenas da literatura afro-brasileira, mas das literaturas contemporâneas

brasileiras. Conceição Evaristo poetiza a partir dos personagens as complexidades e os sentimentos que formam o indivíduo negro na sociedade pós-moderna. Traz ao texto os desafios enfrentados diariamente – o desamparo, o preconceito, a fome e a miséria dos corpos que nascem com um destino, antes, traçado: “O rio, a cheia, o vazio da barca improvisada, o turbilhão, a vida, a morte, tudo indo de roldão. Totó alcançou só a outra banda do rio. Uma banda de sua vida havia ficado do lado de lá” (EVARISTO, 2009, p. 21).

A autora constrói uma narrativa memorial do povo preto em diáspora pela vida da comunidade, na qual os processos de identificação dos personagens modelam-se ao longo dos anos – modelar no sentido de sobrevivência à ira dos brancos. As memórias ancestrais nesse livro conversam a partir das realidades em comum, a escravidão perpetua-se com novas formas de aprisionamentos: o sistema carcerário, as mortes diárias de corpos pretos diaspóricos, a universalização de padrões que obrigam intelectuais a se moldarem aos referenciais ocidentais, o não reconhecimento do indivíduo negro nacional, o silenciamento e a subalternização epistêmica reproduzem as armadilhas de um sistema escravocrata, porém moderno quanto ao desenvolvimento: “Maria-Velha e Tio Totó ficavam trocando histórias, permutando as pedras da coleção. [...] As pedras pontiagudas que os dois colecionavam eram expostas à Maria-Nova, que escolhia as mais dilacerantes e as guardava no fundo do coração” (EVARISTO, 2017, p. 30).

Em *Becos da memória*, a autora trabalha por meio de uma dramaticidade a tensão dos personagens submetidos a distintas violências. Excluídos, os corpos assemelham-se aos barracos, bordéis, calçadas e chafarizes como peças apenas para compor um cenário urbano. O morro é recriado pela linguagem fática, um traço pontual e devastador do realismo, da violência. Com um lirismo trágico, constrói *Becos da memória* pelos curtos fragmentos de realce à infância de Maria-Nova, em que a denúncia social cava no íntimo dos humilhados, marginalizados, no profundo tom de sua cor. Entretanto, os recria com tom marcado pela sensibilidade da vida cruel enfrentada de formas distintas por cada um, porém compartilhada pela comunidade.

Os traumas, as violências e a exclusão misturam-se de maneira quase indetectável aos sonhos, lembranças e desejos. Conceição Evaristo reafirma a afrodescendência a partir do intimismo, da violência, da ternura e do realismo, revelando ao leitor um mundo distante dos fetiches e das generalizações criadas pelo homem branco. Pontes metafóricas, espaço biográfico e memorialístico são peças utilizadas para inserir o leitor no espaço autoficcional

em *Becos da memória*. O corte biográfico e/ou memorialístico reformula-se pela escrevivência compartilhada pelo coletivo:

[...] a leitura antecede e nutre as escritas de Evaristo e de Maria-Nova, razão pela qual lutam contra a existência em condições desfavoráveis. Ler é também arquivar a si, pois se selecionam momentos e estratégias de elaboração do passado, o qual compõe as cenas vividas, escritas e recriadas em muitos de seus personagens. Finalmente, decodificar o universo das palavras, para a autora e para Maria Nova, torna-se uma maneira de suportar o mundo, o que proporciona um duplo movimento de fuga e inserção no espaço. Não menos importante, a escrita também abarca estas duas possibilidades: evadir para sonhar e inserir-se para modificar (EVARISTO, 2009, p. 2).

Maria-Nova recorda a própria experiência da autora, uma menina com o desejo árduo de narrar as infinitas angústias compartilhadas por tantas pessoas ao seu redor. Evaristo (2017) constrói uma narrativa em que a dor está sempre presente na construção identitária do povo preto diaspórico, desde a rememoração de África aos navios até à certeza do futuro amargo nas terras brasileiras. Esses povos fizeram do lúdico sua arma mais afiada de sobrevivência. O sincretismo religioso contido no catolicismo, na dança, na arte e na oralidade permaneceu no labutar das chicotadas e mortes dos irmãos da terra, criada pelo Deus supremo, Olorun. É através dessas perspectivas da escrita de Conceição Evaristo que esta pesquisa será construída. A memória e a identidade serão o berço para as reflexões contra um mundo colonial e pós-moderno.

Ainda observamos que Evaristo produz uma literatura centrada na oralidade, na figura familiar e no compartilhamento de experiência entre grupos. Deste modo, a autora desempenha papel crucial na literatura brasileira, pois reverbera outras formas do fazer literário e rememora as influências culturais africanas, presentes em diversos espaços sociais. A posição de escritora negra brasileira é construída por meio das relações sociais compartilhadas como “mulher negra e escritora” (NASCIMENTO, 2019, p. 4). Além de escritora de literatura, Evaristo consolida-se como teórica da literatura. Desta forma, não seria possível separar “Conceição/mulher negra da Conceição/escritora negra” (NASCIMENTO, 2019, p. 12). Todas elas estão inter-relacionadas, a segunda desenvolvendo-se no interior da primeira, é a completude da “escrevivência”. A literatura afro-brasileira é formada por meio de um realismo compartilhado em grupo:

[...] são as mulheres as suas protagonistas. Mulheres de todos os tipos, moças, velhas e meninas, mulheres que amam outras mulheres, que são amadas por homens ou feridas por eles, que estão cansadas de cuidar dos filhos e dos pais, que desistem da vida ou que a celebram. É tamanha a diversidade que a autora pode dispensar os estereótipos, investindo na subjetividade de seus personagens, que são tantas quanto as experiências que incorporam. Mas em todas elas, com diferentes intensidades,

está embutido o desejo de pertencimento ao seu espaço – à cidade e à comunidade que estabelecem à sua volta (DALCASTAGNÈ, 2014, p. 7).

Entendermos que a trajetória da autora e teórica Evaristo reverbera outros espaços, transcendendo a esfera tradicional, universalista, hegemônica, colonial e excludente. Suas produções literárias tornam as experiências dos povos pretos diaspóricos, os mesmos que tiveram seus corpos e mentes totalmente marginalizados, suficientes para inspiração literária. Utiliza a literatura como forma de resistência e luta para inserção nos lugares de poder, adentrando nos espaços acadêmicos e nos círculos das elites intelectuais e artísticas.

2. EPISTEMOLOGIAS PRETAS EM ÁFRICA E DIÁSPORA: AS MULTIFACES NOS PROCESSOS DE IDENTIFICAÇÃO DO SUJEITO PRETO DIASPÓRICO

O que conhecemos de África? Uma pergunta um tanto “simples”, mas que nos desafia a buscar respostas. Essa pergunta perpassa a literatura de Conceição Evaristo como uma ponte que interliga as experiências dos sujeitos pretos diaspóricos às memórias ancestrais formadoras de identidades. A autora cria uma literatura particular, com base nas memórias desde África até às senzalas do mundo moderno-colonial e recreativo.

Após pensarmos sobre o que sabemos de África, devemos nos questionar como, quando e por qual meio essas informações chegaram até nós. Provavelmente, o que sabemos é por meio da narrativa eurocêntrica. Desde a educação infantil, aprendemos quem são os indígenas do Brasil e por qual razão os negros de África foram escravizados. Esses dois processos históricos formam o manancial de conhecimentos que temos com relação aos povos originários e africanos. Tanto o viés único do saber eurocêntrico quanto os processos de colonização estão presentes no dia a dia das sociedades que passaram por um longo processo histórico colonial. Césaire (2020), no livro *O discurso sobre o colonialismo*, conceitua a colonização como ato perverso de “coisificação”. Todavia, o discurso predominante durante muito tempo consistiu na justificativa da colonização como objeto moderno e processo de civilização. Assim, os povos indígenas e africanos teriam necessidade de cultura, religião e desenvolvimento, concepção hegemônica forjada no ego e na crueldade dos sujeitos colonizadores.

Desta forma, os estudos acerca do colonialismo e pós-colonialismo desde África são entendidos como um espaço crítico e emancipatório. Para isso, articular o colonialismo, isto é, a expansão do capitalismo projetado como um processo cultural, é entender o elemento de posse, dominação e submissão imposta aos povos de África, da Ásia e das Américas. O colonialismo foi um jogo estratégico, consciente e um abatedouro de corpos: “Pode-se matar na Indochina, torturar em Madagascar, prender na África Negra, seviciar nas Antilhas. Os colonizadores sabem que têm uma vantagem sobre os colonialistas. Sabem que os seus “amos” provisórios mentem” (CÉSAIRE, 2020, p. 14).

O crucial dessa estratificação é que não há apenas um caráter físico, mas também epistêmico, pois a produção de conhecimento produzido por pensadoras e pensadores africanos e da diáspora é silenciada pelo necropoder. Um silêncio que se movimenta a partir

dos regimes políticos atuais, reverberando na forma de controle colonial para desestruturar “os limites entre a vida e a morte que propiciou o silenciamento do corpo” (MBEMBE, 2016, p. 128).

Para entendermos como o “silenciamento do corpo” atrela-se ao epistêmico, é preciso compreender que a morte aqui não consiste na execução física, mas, sim, na ocorrência de um extermínio de potencialidades da produção de conhecimento. Portanto, no contexto brasileiro, as visões raciais são produzidas historicamente com a operação de um “instrumento de produção e reprodução sistemática de hierarquias raciais e, mesmo produção e distribuição de vida e de morte” (CARNEIRO, 2005, p. 92). Pode-se dizer que

[...] o biopoder parece funcionar mediante a divisão entre as pessoas. Esse controle pressupõe a distribuição da espécie humana em grupos a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma censura biológica entre uns e outros. Isso é o que Foucault rotula com o termo (aparentemente familiar) “racismo”. Necropoder impossibilita qualquer movimento e implementa a segregação à moda do Estado do apartheid: dinâmica da fragmentação territorial; acesso proibido; expansão de assentamentos (MBEMBE, 2018, p. 137).

Assim, a colonização ultrapassa um processo interno desdobrando-se em uma colonização imperial dos povos que possuíam identidades distintas e cosmologias diversas. A civilização atua de forma culminante na execução de tal crueldade. Césaire (2020) admite que a civilização não seja apenas o ato de evangelizar, nem uma empresa filantrópica, nem o desejo de suprir a ignorância, as doenças e muito menos a propagação de um Deus. Para o autor, é a encarnação do “asselvajamento do continente” dito moderno:

[...] admitamos, uma vez por todas, sem vontade de fugir às consequências, que o gesto decisivo, aqui, é o do aventureiro e do pirata, do comerciante e do amador, do pesquisador de ouro e do mercador, do apetite e da força, tendo por detrás a sombra projetada, maléfica, de uma forma de civilização que a dado momento da sua história se vê obrigada, internamente, a alargar a escala mundial a concorrência das suas economias antagônicas (CÉSAIRE, 2020, p. 15).

Desta maneira, surgem conflitos políticos e sociais internos de natureza “moral” na credibilidade europeia. Com o surgimento do capitalismo nas Américas, o desenvolvimento moderno em alta e os discursos moldando-se a uma caracterização “empática”, eram necessárias justificativas que fossem capazes de explicar tamanha barbárie: corpos pretos diaspóricos silenciados, mantidos à margem social, submetidos ao embranquecimento da raça como política e submetidos ao processo escravagista moderno-colonial. Como o homem branco justificaria tais horrores? A bestialidade, o paganismo, a animalização, a marginalização e subalternização dos povos indígenas e africanos são ferramentas estratégicas para a justificativa de quase quinhentos anos de escravização e genocídio. Por isso, a

necessidade de entendermos como surgiram as concepções do colonialismo e os anseios para desmistificar a ideia de que pretos e indígenas merecerem tal selvajaria é urgente:

[...] ninguém coloniza inocentemente, nem ninguém coloniza, impunemente; que uma nação que coloniza, que uma civilização que justifica a colonização – portanto, a força – é já uma civilização doente, uma civilização moralmente ferida que irresistivelmente, de consequência em consequência, de negação em negação, chama o seu Hitler, isto é, o seu castigo (CÉSAIRE, 2020, p. 21).

O discurso amigável da colonização e escravidão em prol do desenvolvimento moderno da sociedade hegemônica é a caracterização de uma justificativa falha e cruel para os milhares de povos colonizados, escravizados e ainda destinados à marginalização a partir dos processos recreativos de silenciamento e genocídio. A tentativa de rememorar tais acontecimentos é necessária e urgente. Entender as diversas possibilidades de construção social, desmistificar uma história única e silenciadora, conhecer os processos horrendos de uma colonização é um exercício de compreensão da sociedade atual:

[...] o grande drama histórico da África não foi tanto o seu contato demasiado tardio com o resto do mundo, a maneira como esse contato se operou; que foi no momento em que a Europa caiu nas mãos dos financeiros e capitães da indústria, os mais desprovidos de escrúpulos, que a Europa se ‘propagou’; que o nosso azar quis que a fosse essa a Europa que encontramos no nosso caminho e que a Europa tem contas a prestar perante a comunidade humana pela maior pilha de cadáveres das histórias (CÉSAIRE, 2020, p. 28).

Também encontramos essas discussões nos textos de Frantz Fanon (2008). O autor afirma que o colonialismo possui em sua essência um impacto violento na subjetividade dos povos colonizados (FANON, 2008, p. 54). Segundo Campos (2015), Fanon (1968), em *Os condenados da Terra*, discorre acerca da alienação colonial como principal meio de exploração da mão de obra escrava e atribui ao capitalismo ser a marca primordial da sociedade moderna. Fanon (2008) argumenta que o homem preto é recriado pelo colonialismo; assim, retiram-lhe a possibilidade de reconhecer-se como humano em uma sociedade moderna-colonial:

‘Olhe, um preto!’ Era um stimulus externo, me futucando quando eu passava. Eu esboçava um sorriso. ‘Olhe, um preto!’ É verdade, eu me divertia. ‘Olhe, um preto!’ O círculo fechava-se pouco a pouco. Eu me divertia abertamente. ‘Mamãe, olhe o preto, estou com medo!’ Medo! Medo! E começavam a me temer. Quis gargalhar até sufocar, mas isso se tornou impossível. Eu não aguentava mais, já sabia que existiam lendas, histórias, a história e, sobretudo, a historicidade que Jaspers havia me ensinado. Então o esquema corporal, atacado em vários pontos, desmoronou, cedendo lugar a um esquema epidérmico racial. No movimento, não se tratava mais de um conhecimento de meu corpo na terceira pessoa, mas em tripla pessoa. Ia ao encontro do outro...e o outro, evanescente, hostil mas não opaco, transparente, ausente, desaparecia. A náusea (FANON, 2008, p. 105).

O povo preto diaspórico é reduzido ao “outro”, um ser colonial e selvagem. Em contrapartida, vemos o europeu, o homem branco, assumindo a posição de “ser universal”. Por exemplo, sempre pensamos a arte, a música, a moda produzida pelo sujeito preto diaspórico como uma marcação afro-brasileira. A necessidade de atribuir uma segunda nomenclatura afasta esse sujeito de uma concepção universal padronizada. Ao pontuarmos isso, não significa dizer que as epistemologias pretas têm por objetivo tal concepção (universalização). A ideia central é o diálogo entre as distintas formas de produção. Também funciona como reafirmação das individualidades dos povos que tiveram suas cosmologias subalternizadas. Essa mistificação do europeu como modelo universal para a legitimação e o reconhecimento do que é ou não humano aprisiona o colonizado nas generalizações e nos fetiches criados pelo necropoder.

Em confluência com Fanon (2008), é possível dizer que o colonialismo ainda reservou ao preto um “complexo de inferioridade”, à medida que o branco reconhece a si próprio como ser superior. Isso fez “com que cada qual a partir de sua neurose, vivencie a alienação da sua humanidade” (FANON, 2008, p. 123). Para o autor, a neurose do branco é fadada ao racismo, atribuindo ao outro (preto, indígena) a responsabilidade pelas atrocidades cometidas contra seu povo, pois a sociedade ocidental nega a si própria a capacidade de autocrítica quando se trata da exploração desse outro, distante do que seria humano e próximo ao que entenderia por “animalizações”.

2.1 Pós-colonialismo: nuances da reconstrução de um pensamento

A concepção pós-colonialista ou crítica pós-colonialista é compreendida por duas formas: a primeira corresponde aos primeiros tempos após a descolonização do que chamaram de Terceiro Mundo, descolonização essa que se mostrava como lógica da independência e libertação da exploração dos povos escravizados pelo imperialismo e neocolonialismo colonial; a segunda concepção, utilizada nesta pesquisa, é o conjunto das contribuições epistemológicas com ênfase nos estudos literários, sociológicos e culturais.

Ao pensarmos em um conjunto de escritos teóricos que problematizam a relação turbulenta colonizador e colonizado, é necessário citarmos alguns nomes que foram percussores para o pós-colonialismo, como: Albert Memmi, Edward Said, Gayatri Chakrabarty Spivak, Homi Bhabha, Frantz Fanon e Aimé Césaire. Seus textos refletem questões importantes nas relações entre o eu-outro no mundo “intelectual” do Ocidente

hegemônico. Ressaltamos que, ao citar esses nomes, o objetivo não é apresentar uma discussão detalhada de cada autor (a), porém apresentar os pioneiros das epistemologias que se declaram contra o caráter “desagenciador”⁷ do eurocentrismo hegemônico é um exercício importante:

[...] teoria dos ‘sujeitos – efeitos’ pluralizados dá a ilusão de um abalo na soberania subjetiva, quando muitas vezes proporciona apenas uma camuflagem para esse sujeito seja narrado pela lei, pela economia, política e pela ideologia do Ocidente, esse Sujeito oculto alega não ter nenhuma determinação geopolítica. Assim a tão difundida crítica ao sujeito soberano realmente inaugura um sujeito (SPIVAK, 2010, p. 21).

Em decorrência das críticas, o debate pós-colonial cresce a cada discussão. Em 1980, adentrou na crítica literária e nos Estudos Culturais dos Estados Unidos e da Inglaterra. No Brasil, os nomes mais conhecidos são Homi Bhabha⁸, Stuart Hall e Paul Gilroy.⁹ Seus textos traduzidos para o português repercutiram nas ciências humanas brasileiras pelas discussões acerca da identidade preta, globalização, migração, cultura, diáspora e estudos multiculturais, tornando-se ferramentas vitais para desconstruir as lógicas coloniais modernas. Nesse sentido, discutiremos a ideia da violência epistêmica que, perpetuada pelo intelectualismo eurocêntrico, julga poder falar em nome do subalterno, funcionando como cúmplice do imperialismo ao reproduzir as estruturas de poder e de opressão. Spivak (2010) trabalha em *Pode um subalterno falar?* o termo “subalterno”, teorizado por Gramsci¹⁰ (2007).

⁷ Quando consideramos questões de lugar, situação, contexto, e ocasião que envolva participantes africanos é importante observar o conceito de agência em oposição ao de desagência. Dizemos que se encontra desagência em qualquer situação na qual o africano seja descartado como autor ou protagonista em seu próprio mundo (ASANTE, 2009, p. 98 apud RIBEIRO, 2017, p. 95).

⁸ Homi Bhabha, professor Dr. “Anne F. Rothenberg” de Humanidades, diretor do Centro de Humanidades Mahindra de Harvard, conselheiro sênior do presidente e reitor da Universidade de Harvard, EUA. Em seu livro *O local da cultura* (1994) apresenta uma teoria sobre o hibridismo cultural e destaca-se como um dos maiores pensadores dos estudos pós-coloniais na contemporaneidade. Formado na Universidade de Mumbai, na Índia, ele tem pós-graduação em Oxford, na Inglaterra, onde também atuou como intelectual antes de mudar-se para os Estados Unidos. É membro do conselho do Relatório Mundial da UNESCO sobre Diversidade Cultural. Compõe o conselho do Prêmio Literário Homem Asiático, na Comissão Indo-americana de Museus e Cultura, na Fundação de Pesquisa Alemã, na Faculdade de Graduação de Estudos Norte-americanos e Centro de Pesquisa Internacional “Entrelaces das Culturas Performativas”, na Universidade Livre de Berlim, Alemanha. Em 2012, recebeu o Prêmio Presidencial Padma Bhushan do governo indiano na área de literatura e educação. As influências mais evidentes em seus trabalhos são Foucault, Derrida, Freud e Fanon.

⁹ Paul Gilroy é um estudioso dos Estudos Culturais e da cultura diaspórica do Atlântico Negro. É autor de *Não há negro na União Jack* (1987), *Small Acts* (1993), *O Atlântico Negro* (1993), *Between camps* (2000; também publicado como *Against race* nos Estados Unidos), e *After empire* (2004; publicado como *Post colonial melancholia* nos Estados Unidos), entre outros trabalhos. Gilroy também foi coautor de *O império contra-ataca: raça e racismo na Grã-Bretanha dos anos 1970*, um volume inovador produzido coletivamente e publicado sob o selo do Centro de Estudos Culturais Contemporâneos da Universidade de Birmingham, trabalhando com o intelectual jamaicano Stuart Hall.

¹⁰ Diverso é o caso do sindicalismo teórico na medida em que se refere a um grupo subalterno, o qual, por meio dessa teoria, é impedido de se tornar dominante, de se desenvolver para além da fase econômico-corporativa

A autora discorre acerca da posição ocupada pelas pessoas subalternizadas, o ato desumano de enxergar essas pessoas apenas como veículo de manifestação do discurso. Para dar conta do sujeito subalternizado, Spivak (2010) aborda concepções dos veículos de compreensão sobre o “Outro”, como a violência epistêmica inglesa durante a colonização indiana, as alterações operadas pelos ingleses na legislação hindu, o ritual das sati, viúvas condicionadas a imolar a si mesmas sobre as piras funerárias de seus maridos. A autora conclui que o mundo está formulado pela seguinte ótica: “homens brancos estão salvando mulheres negras de homens negros” (SPIVAK, 2010, p. 33). O homem branco constrói para si múltiplas visões universais, sendo que a do benfeitor permeia todas as concepções do poder colonial. Esses poderes atrelam-se ao sujeito subalterno e, para ir ao desencontro dessa perspectiva, a teoria “afrocêntrica” atua no sentido de oferecer condições para a população preta diaspórica ser agente da sua própria história:

A proposta da Afrocentricidade trata justamente de ‘centrar’ os povos africanos e reorientá-los na história, possibilitando encontrar sua localização e, a partir dessa localização, construir sua própria ‘agência’, para que os africanos possam desenvolver uma identidade positiva e assumir o controle de suas vidas (CÉSAIRE, 2020, p. 57).

Todavia, na sociedade eurocêntrica, ainda há a necessidade da presença de quem fale pelo subalterno. Todos os discursos e interpretações, a partir de um vocabulário fora do pensamento hegemônico, são concebidos como ilógicos. É importante ressaltarmos que isso não significa que o intelectual não possa falar e/ou participar das lutas dos subalternizados – na verdade, não só pode, como deve. A preocupação nesse percurso é uma atenção para que seu discurso não “silencie” mais o sujeito. É importante comportar-se como um veículo para que este possa falar e ser ouvido. Assim, “o subalterno não deve configurar apenas um objeto a ser revelado ou conhecido pelo intelectual que deseja falar pelo outro” (SPIVAK, 2010, p. 45). Portanto, alguns teóricos problematizam que os estudos/teorias pós-coloniais apresentam elementos singulares ao realizarem uma crítica à colonização e à escravidão na América Latina. Mignolo (1998), por exemplo, assume a importância das teses de Spivak e Bhabha, mas declara que não devem ser os únicos instrumentos intelectuais a admitirem uma análise da colonização nas Américas e em África:

Como é óbvio, ‘América Latina’ não aparece em nenhum dos exemplos anteriores. ‘América Latina’ é o nome admitido em diversas disciplinas para designar uma vasta macro área antropogeográfica. Linguisticamente, é um substantivo composto equivalente a ‘Latino-América’. Forma-se de um substantivo simples adjetivado,

a fim de alcançar a fase de hegemonia ética política na sociedade civil e de tornar-se dominante no Estado (Gramsci, 2017, p. 54).

‘América Latina’. O caso é semelhante a ‘Hispano-América’ que se forma de um substantivo adjetivado ‘América hispânica’. A mesma lógica afeta a formação de ‘Indo-América’ ou ‘Ibero-América’. Historicamente, esses nomes começam a formar-se depois dos movimentos de independência. Culturalmente tais nomes e expressões foram e são empregadas por várias gerações de intelectuais pós-independentes para construir seu próprio marco territorial (MIGNOLO, 1988, p. 23).

Desta forma, Mignolo (1998) denuncia o imperialismo que assume uma forma concreta desde os processos coloniais e escravocratas até os estudos pós-coloniais, os quais não romperam com os códigos e padrões ocidentais. De acordo com o autor, a trajetória da América Latina de exploração, dominação de corpos e resistência encontrava-se oculta na discursões de tais debates. Pois, o continente latino-americano desenvolveu-se em prol do capitalismo mundial gerado pela violência e genocídio.

2.2 Colonialidade do poder, saber e ser: um entrecruzamento do sujeito pós-colonial moderno

Mignolo (2017) realizou críticas à abordagem do Grupo de Estudos Subalternos¹¹ como explicação geral para os povos africanos escravizados, colonizados e para os povos originários utilizadas por diversos pensadores. Em 1998, Aníbal Quijano integra o grupo Modernidade/Colonialidade¹² teorizando o conceito de “colonialidade”. Trata-se da organização das relações de poder econômico e político que constituem uma sociedade. Esses poderes regem os mesmos padrões de opressão do colonialismo, lado a lado com a modernidade que mantém esses povos à margem social:

A ‘colonialidade’ é um conceito que foi introduzido pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano, no final dos anos 1980 e no início dos anos 1990, que eu elaborei em Histórias locais/projetos globais e em outras publicações posteriores. Desde então, a colonialidade foi concebida e explorada por mim como o lado mais escuro da modernidade. Quijano deu um novo sentido ao legado do termo colonialismo, particularmente como foi conceituado durante a Guerra Fria junto com o conceito de ‘descolonização’ (e as lutas pela libertação na África e na Ásia). A colonialidade nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental

¹¹ O Grupo de Estudos Subalternos surgiu na década de 1970, no Sul Asiático, pela coordenação de Ranajit Guha, com objetivo de analisar a historiografia colonial eurocêntrica e nacionalista da Índia. Através dos autores Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak o grupo torna-se conhecido para além do território indiano na década de 1980.

¹² Em 1992 - ano de reimpressão do texto hoje clássico de Aníbal Quijano, *Colonialidad y modernidad-racionalidad* -, um grupo de intelectuais latino-americanos e americanistas que lá viviam fundou o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos. Em 1998, Santiago Castro-Gómez traduz para o espanhol o *Manifiesto inaugural del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos*. E, finalmente, a América Latina é inserida no debate pós-colonial.

desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos têm sido uma dimensão constituinte, embora minimizada (MIGNOLO, 2017, p. 2).

Desta forma, Silva, Ferreira e Silva (2013) pontua a importância de compreendermos o colonialismo como um padrão de dominação e de exploração que exercia o controle da autoridade política, dos recursos, da produção e do trabalho de uma determinada população com identidades diferentes e situados em territórios diversos. O colonialismo era, inicialmente, uma relação política e econômica na qual a soberania de uma nação é subjugada por outra. Ele forja em seu bojo a colonialidade. Conforme Quijano (2005, p. 43), esta consolida um padrão de “poder que não se restringe as relações formais de dominação de um povo sobre outro como ocorrera no início do colonialismo, intenciona firmar os pilares da racialização e da racionalização”. Pode-se dizer que a colonialidade inicia-se no colonialismo, mas não termina com ele; ao contrário, ganha força mesmo com o processo de descolonização:

Assim, a colonialidade não acaba com o fim do colonialismo, pois o padrão de poder estabelecido com ela se mantém vivo até os dias atuais, como podemos observar: nos currículos escolares que tomam a história da Europa como História Universal; no padrão de beleza hegemônico, que compromete a autoimagem daqueles e daquelas que não possuem os traços fenotípicos europeizados; no conhecimento considerado válido (científico/eurocêntrico) e no considerado senso comum (os saberes dos povos indígenas, africanos, e de todas as outras partes do mundo que não estejam baseados na racionalidade científica europeia); entre outros vários aspectos da vida moderna (SILVA; FERREIRA; SILVA, 2013, p. 255).

Quijano (2005) explica a colonialidade como mecanismo para a modernidade em prol da globalização e do capitalismo euro-ocidental. Isso apenas é possível através da colonialidade do poder, que age de forma crucial na dominação política, econômica e social. Mantém os povos pretos diaspóricos, por exemplo, como alvos de opressão, violência física e mental. O conceito de colonialidade do poder foi formulado por Quijano (2005) e visa expressar a dominação baseada na exploração racial do trabalho e de seus recursos e produtos. Outras duas categorias complementares são a colonialidade do saber e a colonialidade do ser. A primeira, exercida sobre o conhecimento; a segunda, por sua vez, é a expressão da colonialidade vivenciada cotidianamente. A colonialidade do saber é a dimensão da colonialidade do poder, ou seja, filosofia do conhecimento:

Na opinião de Quijano, a espoliação colonial é legitimada por um imaginário que estabelece diferenças incomensuráveis entre o colonizador e o colonizado. As noções de raça e de cultura operam aqui como um dispositivo taxonômico que gera identidades opostas. O colonizado aparece assim como o outro da razão, o que justifica o exercício de um poder disciplinar por parte do colonizador. A maldade, a barbárie e a incontinência marcas identitárias do colonizado, enquanto que a bondade, a civilização e a racionalidade são próprias do colonizador. Ambas as

identidades se encontram em relação de exterioridade e se excluem mutuamente. A comunicação entre elas não pode dar-se no âmbito da cultura, pois seus códigos são impenetráveis, mas no âmbito da Real política ditada pelo poder colonial. Uma política injustas ser aquela que mediante a implementação de mecanismos jurídicos e disciplinares, tente civilizar o colonizado através de sua completa ocidentalização (LANDER, 2005, p. 87).

Para Mignolo (2017), a colonialidade vai além da dominação de poder. É o “lado obscuro da modernidade, a sua parte indissociavelmente constitutiva” (MIGNOLO, 2017, p. 30). Quijano e Mignolo afirmam que está intrinsecamente associada à experiência colonial. A partir dessas concepções, Quijano (2005) pensa a categoria de raça como ferramenta indispensável da colonialidade do poder, prosperando a superioridade, a diferença e a pureza do sangue e da raça “branca”. Ainda propõe entendermos a concepção de raça como uma categoria “mental da modernidade”; em outras palavras, “raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população” (QUIJANO, 2005, p. 117). Segundo Quijano (2005, p. 118):

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais.

Quijano (2005) discorre que raça, gênero e trabalho foram as principais ferramentas que constituíram o capitalismo colonial, moderno e mundial desde o século XVI. É por meio dessas três linhas que a exploração, a dominação e o conflito relacionam e ordenam a identificação dos povos com base em uma marca colonial. A ideia de raça foi associada à naturalização dos lugares de trabalho. Essa divisão acontece com as novas formas de controle, exploração e distribuição dos produtos em função do pleno desenvolvimento do capital (capitalismo) do mercado mundial. Assim, a escravidão e a servidão permeiam-se como extensão da produção mercantil ao desenvolverem a noção de salário. Quijano (2005) assegura que essa extensão de exploração capital é histórica e sociologicamente nova.

É importante analisar duas palavras citadas por Quijano (2005): servidão e escravidão. Os povos indígenas foram submetidos a esses dois processos coloniais. Após a dizimação de

mais da metade dos povos originários do Brasil, os portugueses, através de acordos com o clero e outros setores poderosos da época, realocaram os indígenas à “servidão”. Isto acontecia de diversas formas, seja pelo intercâmbio da força de trabalho como servos, seja pelo papel de intermediário com o grupo “dominante”. Em contrapartida a essa analogia, Quijano (2005) afirma que os negros foram reduzidos à escravidão. Mesmo após a “abolição”, os negros continuaram imersos em um sistema laboral análogo à escravidão, no qual eram inexistentes as possibilidades de reconfiguração das relações sociais. Esse processo de exclusão total de humanidade se dá em virtude da concepção de raça inferior e superior, fruto do colonialismo, revestido nas ações da colonialidade de poder:

Assim, cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma raça particular. Consequentemente, o controle de uma forma específica de trabalho podia ser ao mesmo tempo um controle de um grupo específico de gente dominada. Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido (QUIJANO, 2005, p. 35).

Essa extensão e permanência de um mundo colonial moderno é reconfigurada pelas zonas “periféricas”. Importante entender que isso se constitui, de forma estrutural e recreativa, a cada processo social. Então, o conceito de colonialidade do poder foi ampliando para outros âmbitos. Lander (2005) explora a categoria de colonialidade do saber. Maldonado-Torres (2008), com base em Fanon e Dussel, propõe a colonialidade do ser e Lugones (2008), por sua vez, problematiza as concepções de gênero a partir da colonialidade do gênero. Para Mignolo (2017, p. 12), “é uma estrutura complexa de níveis entrelaçados A colonialidade se reproduz em uma tripla dimensão: a do poder, do saber e do ser”.

A colonialidade do saber revela que os povos colonizados e escravizados de África receberam, além do legado das desigualdades acarretadas pela exploração e pelo imperialismo, a marginalização epistemológica. A concepção eurocêntrica universal impede explicar o mundo através das cosmologias fundadoras de cada povo. A universalização do pensamento como único veículo de produção científica reverbera na marginalização total desses sujeitos, dando lugar à colonialidade do ser. Todos os povos e culturas desenvolvem determinados modos epistêmicos de ler o mundo, assim, são múltiplos os conhecimentos acerca da vida, da formação da terra, do fogo, do humano, dos animais etc. Isto fundamenta o conceito chave de modernidade e colonialidade à invasão da América. Lander (2005, p. 84) afirma que “a produção da alteridade para dentro e a produção da alteridade para fora formavam parte de um mesmo dispositivo de poder. A colonialidade do poder e a

colonialidade do saber localizadas numa mesma matriz genética”. Enquanto isso, Quijano (2005, p. 9) desmitifica dizendo que:

A elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado. Essa perspectiva e modo concreto de produzir conhecimento se reconhecem como eurocentrismo. Eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de mediados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa.[...] às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América.

É a partir desta concepção acerca da modernidade-colonialidade e do padrão de poder epistemológico eurocêntrico que Maldonado-Torres (2008) desenvolve o conceito de “colonialidade do ser”. Mignolo (1998) mais tarde contribui para a constituição de uma colonialidade do ser, como implicação total do padrão de poder eurocêntrico. Fanon (2008) articula as expressões existentes da colonialidade em relação à experiência racial em *Pele negra, máscaras brancas*:

Tal como Heidegger, Mignolo relaciona ser e linguagem. Mas ao contrário de Heidegger, que glorificou uma língua específica e adoptou uma forma forte de racismo epistémico, Mignolo indica o locus da colonialidade do ser como o ser-colonizado que forma o lado mais escuro das reflexões de Heidegger. Este ser-colonizado emerge quando poder e pensamento se tornam mecanismos de exclusão, tal como já haviam sido as propostas de Heidegger. É verdade que o ser-colonizado não resulta do trabalho de um determinado autor ou filósofo, mas é antes o produto da modernidade/colonialidade na sua íntima relação com a colonialidade do poder, com a colonialidade do saber e com a própria colonialidade do ser. Na esteira de Fanon, o ser-colonizado podia ser também referido como *damné* – ou o condenado – da terra. Os *damnés* são aqueles que se encontram nas terras ermas dos impérios, assim como em países e megacidades transformados, eles próprios, em pequenos impérios – como sejam as ‘favelas’ do Rio de Janeiro, a ‘villa miseria’ de Buenos Aires, os sem abrigo e as comunidades marcadas pela pobreza extrema no Bronx, em Nova Iorque (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 14).

Ao compreendermos a colonialidade a partir dessas três primeiras práxis, inter-relacionamos as formas modernas de dominação, exploração e controle epistemológico pela universalização do conhecimento eurocêntrico. As reproduções dos regimes coloniais como forma de aprisionamento total do sujeito preto em diáspora reverberam em diversos contextos: maioria no sistema carcerário, minoria em espaços de poder e sujeitos à violência do Estado e à marginalização. Tais constatações são desenvolvidas pelo entrelaçar dessas práxis.

2.3 Epistemologias feministas: discutindo colonialidade do gênero através dos feminismos plurais e mulherismo africana

Ao atentarmos às obras literárias de Conceição Evaristo, analisaremos as discussões acerca da interseccionalidade entre raça e gênero. A autora narra personagens a partir de um olhar minucioso sobre as relações e realidades entre homens e mulheres. Denuncia a força patriarcal que aprisiona as mulheres pretas em uma bolha decifrada e explicada através dos poderes masculinos. As narrativas carregam em si uma desconstrução da colonialidade do gênero ao narrar as realidades das mulheres pretas em diáspora, de forma a questionar os lugares impostos e as múltiplas violências desde o período escravocrata que foram internalizadas em um processo recreativo da colonialidade do gênero.

Para explicar esses fenômenos, pontuaremos algumas noções acerca de gênero e colonialidade em conformidade com Lugones (2008). Como problematizado anteriormente, colonialidade é a representação de padrões hegemônicos não superados que conseqüentemente foram perpetuados pelo apagamento e pela universalização, globalização e modernidade. Dias (2014, p. 54) discorre que “a modernidade está ligada à colonialidade e não pode existir sem que a outra exista”. Para a autora, existe um sistema moderno colonial e eurocêntrico de gênero que ignora as categorias de raça e classe em sua constituição. O conceito de colonialidade do poder, proposto por Quijano (2005), visa expressar a dominação baseada na exploração racial do trabalho e de seus recursos e produtos. Somam-se aqui outras duas categorias complementadoras: a colonialidade do saber e a colonialidade do ser.

Então, propomos um exercício para entendermos a colonialidade do gênero a partir do Mulherismo Africana, do feminismo negro interseccional por Gonzalez (2010) e pelo Feminismo Decolonial de Curiel (2007) e Walsh (2013). Criticar a visão estreita presente na defesa de um feminismo que tem nas desigualdades de gênero uma lógica universal é fundamental e urgente para o diálogo entre epistemologias diversas. Nessa perspectiva, Dias (2014, p. 11) exemplifica que o conceito criado por Lugones caracteriza gênero “[...] como uma ficção, que sustenta a colonialidade do poder e a dominação racial e de gênero. As referências que ela faz em seu artigo *coloniality of gender* são para marcar a interseccionalidade entre o lado invisível/obscuro do sistema colonial de gênero”:

Estos marcos analíticos han enfatizado el concepto de interseccionalidad y han demostrado la exclusión histórica y teórico-práctica de las mujeres no-blancas de las luchas liberatorias llevadas a cabo en el nombre de la Mujer. El otro marco es el introducido por Aníbal Quijano y que es central a sus análisis del patrón de poder global capitalista. Me refiero al concepto de la colonialidad del poder, que es central

al trabajo sobre colonialidad del saber, del ser, y decolonialidad. Entrelazar ambas hebras de análisis me permite llegar a lo que estoy llamando, provisoriamente, “el sistema moderno-colonial de género”. Creo que éste entendimiento del género está presupuesto en ambos marcos de análisis en términos generales, pero no está expresado explícitamente, o en la dirección que yo considero necesaria para revelar el alcance y las consecuencias de la complicidad con él que motivan esta investigación. Caracterizar este sistema de género colonial/moderno, tanto en trazos generales, como en su concreción detallada y vivida, nos permitirá ver la imposición colonial, lo profundo de esa imposición (LUGONES, 2008, p. 5).

Desta forma, a luta feminista eurocêntrica e liberal entende gênero como uma categoria universal, eliminando a necessidade de compreender a concepção de raça. Ao considerar a colonialidade do poder e a colonialidade de gênero, a autora propõe a construção de um feminismo epistemológico construído por mulheres que vivem na diáspora à mercê das diversas opressões conectadas que se interseccionam a cada individualidade, seja por raça e/ou por classe. Ainda pontua que “a despatriarcalização só é possível se houver a descolonização do saber e do ser, a partir de um feminismo decolonial” (LUGONES, 2008, p. 12). Logo, percebe-se a necessidade de uma reflexão epistemológica em torno da “colonialidade do gênero”, pois, deste modo, é possível analisar a modernidade também através da imposição dessa concepção, tendo como base a premissa colonial do gênero relacionada com as concepções de raça e classe. É centrada nessas premissas que Lugones critica Quijano (2005):

Quijano entiende que el poder está estructurado en relaciones de dominación, explotación, y conflicto entre actores sociales que se disputan el control de los cuatro ámbitos básicos de la existencia humana: sexo, trabajo, autoridad colectiva y subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y productos (LUGONES, 2008, p. 14).

De acordo com a autora, excluir a intersecção da categoria de gênero de todas as outras categorias trabalhadas em torno da percepção política, social e econômica corrobora para criar uma ideia que naturaliza as relações de gênero em decorrência unicamente da heterossexualidade, e estabelece o apagamento das múltiplas violências coloniais em que mulheres caribenhas continuaram imersas no processo de modernização. Para Lugones (2008), essa noção generalizada do gênero se torna insuficiente, pois entende o sexo como algo inquestionavelmente biológico. O diálogo com a colonialidade de gênero perpassa as noções de raça e classe presentes na modernidade e colonialidade.

Portanto, a colonialidade do gênero por Lugones (2008) constitui as noções de raça, gênero e classe. Em África, surge o Mulherismo Africana (womanist africana)¹³, termo cunhado e teorizado em 1987 pela afro-americana Clenora Hudson-Weems e tem por objetivo, a partir de princípios,¹⁴ “criar critérios próprios das mulheres africanas para avaliar suas realidades tanto no pensamento quanto na ação” (HUDSON-WEEMS, 1987, p. 32 apud NJERI; RIBEIRO, 2019 p. 19). Nesse sentido, Njeri & Ribeiro (2019) pontuam que é necessário compreender que a perspectiva de luta e de estratégias genuínas das experiências de mundo das mulheres pretas diaspóricas não elimina outras existentes, mas entendem o Feminismo Hegemônico¹⁵ de forma insuficiente para dar conta de uma dor de cunho coletivo. No Rio de Janeiro, temos o Ciclo Mulherismo Afreekana, que, em maio de 2018, começou seus encontros mensais. Sediado no Instituto Palmares de Direitos Humanos (IPDH), o objetivo é discutir os caminhos matriarcais de autodefesa a partir de leituras e debates, além de práticas de autocuidado coletivo e transmissão de saberes ancestrais. Ao considerar gênero elemento essencial e norteador das relações de poder, constituído por outros determinantes como raça e classe, acredita ser essencial o diálogo entre correntes construídas pelos aportes reais e distintos das mulheres pretas diaspóricas. Logo, o Mulherismo Africana, o Feminismo Negro interseccional e o Feminismo Decolonial realizam uma crítica em comum à proclamação do sujeito branco, universal e abstrato. Marcado pela lógica patriarcal, cis, heterocentrada, racista e elitista, constituem um sistema de opressão, dominação e exploração dos corpos de mulheres pretas em diáspora e em África. Partindo desses fatores, Curiel (2007) contesta o projeto heteronormativo de manutenção da colonialidade e propõe uma crítica de análise institucional e política:

¹³ Afrikana Womanism não é feminismo preto, feminismo africano ou o Womanist de Alice Walker que algumas Mulheres Africanas vieram abraçar. Africana Womanism é uma ideologia criada e projetada para todas as mulheres da ascendência africana. Baseia-se na cultura Africana, e, portanto, necessariamente incide sobre as experiências únicas, lutas, necessidades e desejos das Mulheres Africanas. Tece uma crítica endereçada à dinâmica de conflito entre: as feministas tradicionais, a feminista preta, a feminista africana, e Africana Womanist (COLLINS, 2017, p. 24).

¹⁴ Princípios da teoria Mulherismo Africana: terminologia própria e auto definição; centralidade na família; genuína irmandade no feminino; fortaleza, unidade e autenticidade; flexibilidade de papéis, colaboração com os homens na luta de emancipação e compatibilidade com o homem; respeito, reconhecimento pelo outro e espiritualidade; respeito aos mais velhos; adaptabilidade e ambição; maternidade e sustento dos filhos (URASSE, 2019, p. 32 apud NJERI; RIBEIRO, 2019, p. 19).

¹⁵ O feminismo aconteceu a partir das últimas décadas do século XIX, quando as mulheres, primeiro na Inglaterra, organizaram-se para lutar por seus direitos, sendo que o primeiro deles que se popularizou foi o direito ao voto. As sufragetes, como ficaram conhecidas, promoveram grandes manifestações em Londres, foram presas várias vezes, fizeram greves de fome. Em 1913, na famosa corrida de cavalo em Derby, a feminista Emily Davison atirou-se à frente do cavalo do Rei, morrendo. O direito ao voto foi conquistado no Reino Unido em 1918. [...] No Brasil, a primeira onda do feminismo também se manifestou mais publicamente por meio da luta pelo voto. As sufragetes brasileiras foram lideradas por Bertha Lutz, bióloga, cientista de importância, que estudou no exterior e voltou para o Brasil na década de 1910, iniciando a luta pelo voto (PINTO, 2010, p. 15-16).

Estas nuevas visiones de las feministas afrodescendientes, llevaron a desarrollar lo que se denomina black Feminism o feminismo negro, en Estados Unidos abriendo así las brechas teóricas y conceptuales que articula diversos sistemas de opresión y que se han hecho concreta en las diversas prácticas políticas colectivas articulando un movimiento antirracista yantisexista de mucho impacto (CURIEL, 2007, p. 32).

A partir dessas percepções, entendemos o feminismo negro¹⁶ não como uma extensão do feminismo hegemônico, mas como corrente teórica capaz de oferecer suporte interseccional para as mulheres pretas diaspóricas perpassando raça, gênero e classe. A opressão e a exploração racial das mulheres pretas diaspóricas ficam devidamente esquecidas nos porões de uma sociedade cujos sistemas de classificação social e econômico fazem da mulher preta o foco de sua perversão:

Exploração de classe e discriminação racial constituem os elementos básicos da luta comum de homens e mulheres pertencentes a uma etnia subordinada. A experiência histórica da escravização negra, por exemplo, foi terrível e sofridamente vivida por homens e mulheres, fossem crianças, adultos ou velhos. [...] A mesma reflexão é válida para as comunidades indígenas. [...] Nossos companheiros de movimentos reproduzem as práticas sexistas do patriarcado dominante e tratam de excluir-nos dos espaços de decisão do movimento. E é justamente por essa razão que buscamos o MM, a teoria e a prática feminista, acreditando aí encontrar uma solidariedade tão importante como a racial: a irmandade (GONZALES, 1980, p. 21).

Esquecer isso é negar toda uma história feita de resistência e luta, na qual a mulher preta tem sido protagonista graças à dinâmica de uma memória cultural e ancestral (que nada tem a ver com o eurocentrismo). Desta forma, a proposta do Feminismo Decolonial de Lugones, Curiel e Walsh aprofunda a análise de gênero quanto aos sistemas de manutenção das diversas estruturas de poder, ao mesmo tempo que defende a inseparabilidade de raça, gênero e classe:

Al convocar la experiencia de estas mujeres racializadas y animalizadas, el feminismo decolonial nos muestra una visión del poder que ya no mira al poder desde los sistemas abstractos del saber. Es una visión que en su mirar se desengancha de la abstracción objetivante propia del saber dominante. Pensar el orden moderno/colonial desde el género y la raza nos lleva a una visión exógena al territorio epistémico de la modernidad, nos dá una visión decolonial que es capaz de percibir el orden del poder desde la vulnerabilidad de los cuerpos que han sido sometidos, violados, consumidos en la formación histórica de la modernidad. La vulnerabilidad se vuelve el lugar desde el cual la colonialidad deja de ser concepto, toma cuerpo y se funda en la experiencia histórica de los oprimidos. La vulnerabilidad, el testimonio de la violencia históricamente vivida, es para mí el principio de certeza del pensamiento decolonial. No es pues un pensamiento que se disputa en el orden del discurso, sino que se enraíza en la colonialidad como experiencia históricamente vivida (WALSH, 2013, p. 499).

¹⁶ O Feminismo Negro começou a ganhar força a partir da segunda onda do feminismo, entre 1960 e 1980, por conta da fundação da National Black Feminist, nos Estados Unidos, em 1973, e porque feministas negras passaram a escrever sobre o tema, criando uma literatura feminista negra. [...] No Brasil, o feminismo negro começou a ganhar força nos anos de 1980 (RIBEIRO, 2018, p. 51-52).

É nesse contexto de territorialização que o Feminismo Interseccional¹⁷ e o Feminismo Decolonial diferem-se do Mulherismo Africana. Entretanto, apesar da necessidade única de cada território, o objetivo geral de combater a violência por raça, gênero e classe comporta-se de maneiras sinônimas e contribui para o diálogo e a renovação das diretrizes das epistemologias feministas. Esses aspectos são perceptíveis na produção literária afro-brasileira, em que autoras negras aprofundam-se mais intensamente em uma escrita realista e memorial do povo preto diaspórico. As dores, as violências, as exclusões e a marginalização desses corpos são elementos para a criação ficcional de uma literatura pautada nas experiências coletivas do povo preto em diáspora.

2.4 As multifaces nos processos de identificação: sujeito preto diaspóricos dos navios à América

Relacionar as facetas das identidades à constante mudança da modernidade tardia é conceituar um paralelo entre a sociedade moderna e a tradicional. Na moderna, as mudanças são rápidas e se dão em um processo de unificação das relações e conflitos culturais; enquanto isso, a tradicional volta-se para o passado para produzir em aliança ancestral e presente. Essas mudanças e deslocamentos possuem características positivas, pois, ao olhar para o passado, há possibilidades de novas articulações, novas identidades:

Nas sociedades tradicionais, o passado é venerado e os símbolos são valorizados porque contêm e perpetuam as experiências de gerações. A tradicional é um meio de lidar com o tempo e o espaço, inserindo qualquer atividade ou experiência particular na continuidade do passado, presente e futuro, os quais, por sua vez, são estruturados por práticas sociais recorrentes (GIDDENS, 1990, p. 37 apud HALL, 2006, p. 15).

Ao problematizar o jogo confuso dos processos de identificação, a pluralização das identidades em diferentes eixos sociais e políticos condiciona esse jogo em distintas situações que entram em conflito através dos fenômenos de gênero, raça e classe. Com o surgimento da modernidade, criaram-se formas de universalizar o sujeito preto diaspórico. Conforme Hall (2006, p. 25), “o nascimento do indivíduo soberano, entre o humanismo renascentista do século XVI e o iluminismo do século XVII, representa uma ruptura com o passado. Alguns

¹⁷ O conceito de interseccionalidade desenvolvido por Kimberlé Crenshaw, amplamente utilizado pelas feministas negras, é o entendimento de que as opressões se cruzam: as mulheres sofrem opressão machista; as mulheres pobres sofrem opressão machista e classista; e as mulheres negras e pobres sofrem as opressões machista, classista e racista.

argumentam que foi o motor que colocou todo o sistema social da modernidade em movimento”.

Para propor uma discussão acerca de alguns movimentos ocidentais, Hall (2006) cita Descartes, ventilando que esses movimentos contribuíram para processos como a Reforma Protestante – a consciência individual passa agora das igrejas e religiões para a representação individualista de Deus. O humanismo renascentista (o homem no centro do universo, o conhecimento acadêmico a investigar a natureza) e o Iluminismo (a figura do homem racional, a ciência). Todos surgem em meio à dúvida do sujeito moderno-ocidental:

No centro da ‘mente’ ele colocou o sujeito individual, constituído por sua capacidade para raciocinar e pensar. ‘Cogito ergo sum’ era a palavra de ordem de Descartes: “Penso, logo existo’ (ênfase minha). Desde então, esta concepção do sujeito racional, pensante e consciente, situado no centro do conhecimento, tem sido como o ‘sujeito cartesiano’ (HALL, 2006, p. 27).

Ao pensarmos no século XVIII, é possível constatar alguns projetos na era da vida moderna centrados na perspectiva “sujeito-da-razão”. Porém, quanto mais as sociedades tornaram-se complexas, mais indivíduos estavam fora dessa concepção sujeito/razão. Ao longo do desenvolvimento moderno, os povos subalternizados questionaram os poderes da modernidade que em sua raiz foi propagada através do capitalismo (mão de obra escrava) e da colonialidade (execução de quatro poderes: colonialidade do poder, colonialidade do saber, colonialidade do ser e colonialidade do gênero). Adquirir cada vez mais a forma coletiva social para rompimento com as engrenagens eurocêntricas da economia moderna reverbera como ferramenta de manutenção das identidades afrodiaspóricas. Após esse longo processo, o sujeito enxerga-se como ponto territorializado, definido como chave-central na manutenção e desenvolvimento dessas engrenagens. Essas ações apenas foram possíveis graças à biologia darwiniana e ao surgimento de novas ciências sociais (HALL, 2006).

Retornando à discussão do primeiro capítulo desta pesquisa, o processo de miscigenação foi culminante para o embranquecimento da raça preta em território brasileiro, uma vez que, apesar de falho, acarretou diversos conflitos na construção da(s) identidade(s) do sujeito preto diaspórico. Portanto, é necessário pensar nos processos de identificação perpassados na construção social do sujeito. A caracterização imposta ao sujeito preto diaspórico é discutida por Bento (2002, p. 5): “No Brasil, o branqueamento é frequentemente considerado como um problema do negro, descontente e desconfortável com sua condição de negro, procura identificar-se como branco, miscigenar-se com ele para diluir suas características raciais”. Essa responsabilidade sempre foi posta ao povo preto em diáspora. O

homem branco, como modelo padrão, não é mencionado e transforma-se em objeto desejável aos olhos do Outro (preto). Assim, diz Bento (2002, p. 11): “O homem europeu ganhou, em força e identidade, uma espécie de identidade substituta, clandestina, subterrânea, colocando-se como o ‘homem universal’ em comparação com os não europeus.”

Conseqüentemente, notemos que Bento (2002) apresenta dois processos desde a miscigenação até às relações étnico-raciais, “modelar e projetar”. O homem branco europeu, a partir da sua experiência, tenta modelar o sujeito preto diaspórico por meio da exploração de corpos para o desenvolvimento da globalização moderna capital. Após isso, projeta nesse sujeito conflitos que foram criados em uma bolha hegemônica, padronizada e eurocêntrica. Bento (2002) relaciona respectivamente esses dois processos ao “narcisismo e projeção”. No contexto da construção identitária desses sujeitos, as projeções ganham mais espaços de poder, pois agem de forma a justificar e a legitimar a noção de superioridade nas relações étnico-raciais, excluindo povos à margem social, ao mesmo tempo em que servem como ferramenta para a manutenção de privilégios e poder:

Tentar mapear a história da noção de sujeito moderno é um exercício extremamente difícil. A ideia de que as identidades eram plenamente unificadas e coerentes e que agora se tornaram totalmente deslocadas é uma forma altamente simplista de contar a estória do sujeito moderno. Eu a adoto aqui como um dispositivo que tem o propósito exclusivo de uma exposição conveniente. Mesmo aqueles que subscrevem inteiramente a noção de um descentramento da identidade não a sustentariam nessa forma simplificada. [...] visão do descentramento, a conceptualização do sujeito moderno mudou em três pontos estratégicos, durante a modernidade. Essas mudanças sublinham a afirmação básica de que as conceptualizações do sujeito mudam e, portanto, têm uma história. Uma vez que o sujeito moderno emergiu num momento particular (seu ‘nascimento’) e tem uma história, segue-se que ele também pode mudar e, de fato, sobre certas circunstâncias, podemos mesmo contemplar sua morte (HALL, 2006, p. 35).

Ao problematizar, a partir das facetas da identidade no mundo moderno que estão intensamente sendo discutidas na teoria social, Hall (2006) aponta para o sujeito, antes, uma figura unificada, agora, fragmentado, vivendo uma “crise de identidade”. Para ele, “as identidades modernas estão “descentradas”, isto é, deslocadas ou fragmentadas” (HALL, 2006, p. 8). O processo de identificação individual do sujeito preto diaspórico se desloca no sentido que se reconhece como produto acabado e instável. Segundo Hall (2006, p. 9), “esta perda de um sentido de si, estável, é chamado de deslocamento ou descentração do sujeito” (HALL, 2006, p. 9). Esse duplo deslocamento/descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos, constitui uma crise de identidade. Entendemos essa “crise de identidade” com base nas três concepções básicas identitárias de Hall (2006): sujeito do Iluminismo; sujeito sociológico e sujeito pós-moderno.

Na primeira, o sujeito do Iluminismo é unificado, proprietário da “razão, da consciência e doação”. Mesmo com as mudanças naturais e sociais desse ser com a sociedade, esse sujeito iluminista permanece o mesmo, idêntico e revestido de sua identidade herdada: “Mas, como uma concepção muito individualista do sujeito e de sua identidade (na verdade, a identidade dele: já que o sujeito do iluminismo era usualmente descrito como masculino)” (HALL, 2006, p. 10).

Na segunda concepção, a do sujeito sociológico, a identidade é construída através da interação; sujeito e sociedade, tendo seu interior (eu) constantemente modificado a cada processo de identificação em diálogo com distintos mundos sociais. Conforme essa perspectiva, para Hall (2006, p. 12), “a identidade, nessa concepção sociológica, preenche o espaço entre o “interior” e o “exterior”, entre o mundo pessoal e o mundo público”. Isto quer dizer que projetamos a nós próprios identidades culturais, ao mesmo tempo em que internalizamos significados e valores, tornando-os parte de nós. Essa projeção concretiza-se nos múltiplos processos de identificação com um mundo colonial-moderno.

Esse processo acontece em harmonia com nossas concepções íntimas, uma vez que a era do desenvolvimento apresenta um novo, uma mistura constantemente interligada ao mundo capitalista e expande-se de forma veloz e cruel. O sujeito colonizado passa a ser ferramenta crucial para o desenvolvimento mundial na era capitalista, ao mesmo tempo em que vive uma guerra infinita com as inúmeras batalhas identitárias. Esse processo contínuo de identificação constrói o sujeito fragmentado pós-moderno: “O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas” (HALL, 2006, p. 12).

Em diálogo com Stuart Hall, Bento (2002) destaca outro elemento como fomentador das desigualdades sociais e instrumento usado pelo colonialismo e por processos escravocratas: o “medo”. Para a autora, o medo do europeu em suas gêneses foi gerado pelo diferente. Esse medo do outro que compunha majoritariamente o país motivou a imigração europeia por parte do Estado brasileiro. Fanon (2008), por sua vez, trabalha a concepção do medo como fonte de diversas formas violentas criadas pelos europeus para aprisionar os povos africanos. Para o autor, o medo era basicamente da esfera da sexualidade. Os homens brancos, em sua conjuntura social, negavam e condenavam o desejo sexual; assim, projetaram sobre os povos originários e pretos diaspóricos esse pavor da barbárie, o que acarretou múltiplas violências, estupros e genocídio. É o que Fanon (2008) chama de “alienação

colonial”, que faz com que pretos diaspóricos construam suas identidades pela negação da sua humanidade projetada pelo padrão hegemônico. Tanto a alienação colonial quanto a noção de racialização retiraram do sujeito preto diaspórico a possibilidade de compreender-se, por diversas vezes, como expressão humana:

Com vinte anos, isto é, no momento em que o inconsciente coletivo é mais ou menos perdido, ou pelo menos difícil de ser mantido no nível consciente, o antilhano percebe que vive no erro. Por quê? Apenas porque, e isso é muito importante, o antilhano se reconheceu como preto, mas, por uma derrapagem ética, percebeu (inconsciente coletivo) que era preto apenas na medida em que era ruim, indolente, malvado, instintivo. Tudo o que se opunha a esse modo de ser preto, era branco. Deve-se ver nisso a origem da negrofobia do antilhano. No inconsciente coletivo, negro = feio, pecado, trevas, imoral. Dito de outra maneira: preto é aquele que é imoral. Se, na minha vida, me comporto como um homem moral, não sou preto. Daí se origina o hábito de se dizer na Martinica, do branco que não presta que ele tem uma alma de preto. A cor não é nada, nem mesmo a vejo, só reconheço uma coisa, a pureza da minha consciência e a brancura da minha alma (FANON, 2008, p. 162).

Fanon (2008) pontua que tanto o colonialismo quanto a alienação colonial não são resumidas em um estado mental, pois até a subjetividade intrínseca de cada sujeito é apenas compreensível quando contraposta ao contexto social. Isto faz com que uma desalienação das formas identitárias do mundo colonial apenas seja possível, segundo Fanon (2008, p. 84), “mediante a superação das condições sociais alienadoras: veremos que outra solução é possível. Ela implica uma reestruturação do mundo”. Bento (2002) realiza algumas indagações acerca dos processos de identificação semelhantes a uma proposta de reestruturação do mundo, pelo menos no desenvolvimento das identidades negras: “Não temos só um problema de perda de identidade negra, mas um problema de nacionalidade: quem quer ser brasileiro? Como o negro brasileiro se representa e é representado? Como o branco brasileiro se representa e é representado?” (BENTO, 2002, p. 32).

Outrossim, a sociedade moderna unifica essas diferenças para representar a nação como expressão de um único povo. É recorrente a tentativa de uso da palavra “etnia” como modelo ou/e forma explicativa das representações de identidades como mecanismo “fundacional”. Sobre isso, Hall (2006, p. 62) afirma que “a Europa Ocidental não tem qualquer nação que seja composta de apenas um único povo, uma única cultura ou etnia. As nações modernas são todas híbridas/culturais”. E traça um paralelo sobre a concepção entendida por raça: “a raça é uma categoria discursiva e não uma categoria biológica” (HALL, 2006, p. 62). Ou seja, é uma organização das concepções do sistema de representação, que normalmente utiliza características do corpo físico, o visível, para diferenciar povos de acordo com cada grupo étnico. O discurso sobre raça desempenha um importante papel nos discursos

sobre identidade: “Em vez de pensar as culturas nacionais como unificadas, deveríamos pensá-las como constituindo um dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade ou identidade” (HALL, 2006, p. 62).

Apesar das discussões acerca das concepções de “raça” crescerem cada vez mais, quando postas diretamente nas relações de identidades nacionais a sociedade moderna atua de maneira a “costurar” as múltiplas culturas como representações identitárias nacionais únicas. Diante disso, Hall (2002, p. 47) aponta que “ao nos definirmos, algumas vezes dizemos que somos ingleses ou galeses ou indianos ou jamaicanos. Obviamente, ao fazer isso estamos falando de forma metafórica. Essas identidades não estão literalmente impressas em nossos genes”. Todavia, nota-se uma ação inversa à unificação, o processo de globalização sempre atuou de forma inerente ao desenvolvimento nacional e/ou mundial. Com isso, as identidades locais, particulares dos povos pretos diaspóricos, estão conectadas em um processo de reafirmação de suas raízes, cosmologias e ancestralidades. Logo, a noção de identidade nacional única está em declínio, os elementos híbridos estão ocupando o lugar da unificação.

Problematizar a relação intrínseca entre o espaço, tempo e lugar é imprescindível para a relação/processo sujeito e identidades. Para Hall (2006, p. 70): “[...] a narrativa traduz os eventos numa sequência temporal, começo, meio e fim, [...] traduzem objetos tridimensionais em duas dimensões. Diferentes épocas culturais têm diferentes formas de combinar essas coordenadas espaço-tempo”. Enquanto o espaço é concreto e responsável pelas nossas modelagens e reconhecimentos com determinadas identidades, o tempo é “cruzado”, uma área temporal que podemos ir e vir em relação constante com os fatos. Agora, as modelagens e remodelagens agem de formas culminantes nos efeitos de acordo com tempo e espaço, nas manifestações dessas identidades, localizadas e mais importantes representadas de maneira conjunta.

Portanto, as obras de Conceição Evaristo elucidam, de forma culminante, as raízes desses processos identitários. Os personagens recriam suas identidades conforme a relação com tempo e espaço, em um realismo cruel e fomentador nas construções das identidades do sujeito preto diaspórico. Em *Becos da memória*, Evaristo (2017) narra as experiências de Tio Totó, um homem que fugiu das senzalas modernas dos brancos, permeado das lembranças mais cruéis, das perdas e dores abatendo seu peito, como um martelar, um aviso ao rememorar as saudades de sua filha Ayaba. Maria-Nova, por sua vez, é como a mudança na construção social-política de seu povo e da periferia sob um olhar novo e esperançoso no futuro. No próximo capítulo, discutiremos algumas linhas sobre a produção dessa literatura. A

formação da literatura afro-brasileira, suas nuances epistemológicas, seus caminhos literários e, principalmente, os caminhos sociológicos nos quais as experiências dos povos marginalizados ganham figuração suficiente e poética na construção do cânone brasileiro.

3. NOVOS SIGNIFICADOS NA CONSTRUÇÃO CANÔNICA LITERÁRIA

Fenômeno, aspecto ou existência natural de dispersão de vários povos desde África, Ásia e Europa, muitas são as formas de explicar o conceito de diáspora. Alguns compreendem como característica natural do desenvolvimento humano. Pensando na formação dos significados que esse termo reúne, por exemplo, em território brasileiro, não podemos apontá-lo como acontecimento natural e/ou simples imigração nas sendas do desenvolvimento humano e moderno.

Para compreender como a diáspora atua no processo moderno/colonial, traremos a discussão de Santana (2015), que, ao estudar Gilroy, discorre sobre as perspicácias das diásporas a partir das ideias de exílio, perda, deslocamento e viagens. A ideia caracterizada por Gilroy é uma metáfora das diásporas “transnacionais criadas na modernidade/colonialismo que se desenvolveram e deram origem a um sistema de comunicações globais marcado por fluxos e trocas culturais” (SANTANA, 2015, p. 67). Assim, podemos compreender que a diáspora na América Latina se revelou como trajetória forçada (exílio) de um povo que, com o passar dos tempos, vive imerso nas armadilhas do mundo colonial, desconhecendo muitas vezes suas raízes, mas não de forma “consciente” como sinalizado por Fanon (2008). É fruto de um processo de colonização em que os povos pretos diaspóricos são entendidos sob a ótica da caracterização como “outros”. Esse outrem é reverberado nos discursos que os animalizam com o intuito de exploração e dominação genocida. As literaturas, neste contexto, surgem como ferramenta para a desterritorialização das identidades, culturas e formação do sujeito:

[...] a formação dessa rede possibilitou às populações negras, durante a diáspora africana, construir um sistema cultural que não pode ser identificado exclusivamente como caribenho, africano, americano, ou britânico, mas todos eles ao mesmo tempo. Trata-se do sistema cultural do Atlântico Negro, reconhecido por um caráter híbrido que não se encontra circunscrito às fronteiras étnicas ou nacionais (SANTANA, 2015, p. 68).

Com base na concepção de “êxodo e exílio”, pontuaremos noções acerca da construção literária com o objetivo de desterritorializar formas restritas na construção da literatura brasileira. Antes, é importante entendermos como a literatura compreende a concepção de diáspora, ou, pelo menos, como é possível percebê-la em algumas construções

da literatura brasileira. O exílio marca grandes inspirações na construção de obras literárias na história mundial, como, por exemplo, Fernando Pessoa, Luís de Camões, Gonçalves Dias etc.

Por que a experiência diaspórica dos povos pretos da diáspora não tem sido objeto de estudo suficiente para uma narrativa literária? Essa pergunta continua ignorada por grande parte dos pensadores da literatura brasileira. A universalização epistemológica atua de maneira ágil no reconhecimento de cânones literários. Investigar a relação entre as produções literárias, especialmente as pós-coloniais com temas diaspóricos, é uma tentativa de entender os sujeitos pretos em diáspora que buscam a superação da submissão e a reconstrução de sua identidade em um país colonial-hegemônico. Neste sentido, as obras de Conceição Evaristo reverberam tais sentimentos, ao mesmo tempo em que problematizam as “mazelas” herdadas da escravidão. Segundo Bosí (2015), a colônia deveria ser o início de formação das literaturas brasileiras e não uma imitação dos fluxos de consciência do europeu:

A Colônia é de início, o objeto de uma cultura, o ‘outro’ em relação à metrópole: em nosso caso, foi à terra a ser ocupada, o pau-brasil a ser explorado, a cana-de-açúcar a ser cultivada, o ouro a ser extraído; numa palavra, a matéria prima a ser carreada para o mercado externo. A colônia só deixa de o ser quando passa a sujeito da sua história. Mas essa passagem fez-se no Brasil por um lento processo de aculturação do português e do negro a terra e às raças nativas; e fez-se com naturais crises e desequilíbrios. Acompanhar este processo na esfera de nossa consciência histórica é pontilhar o direito e o avesso do fenômeno nativista, complemento necessário de todo complexo colonial (BOSI, 2015, p. 63).

A formação da literatura brasileira está enraizada na cultura europeia. O barroco representado no ouro das igrejas nas Minas Gerais, em Pernambuco e na Bahia, a poesia arcádica, as revoltas nativistas do século XVIII foram elementos formadores para a construção literária brasileira. Em *Literatura e sociedade*, Antônio Candido (2006) analisa que o princípio da formação da literatura brasileira “desvinculada” dos moldes portugueses e europeus aconteceu entre 1900 e 1922, fenômeno denominado pelo autor como literatura “pós-romântica”. A partir da terceira década do século XX, de acordo com Candido (2006), surge uma nova perspectiva na construção da literatura brasileira, o momento que ocorreria a separação “social e estética”. Essa redução limitava-se ao tema e à forma. Nas palavras do autor: “literatura de incorporação que vai passando a literatura de depuração” (CANDIDO, 2006, p. 92). Todavia, percebe-se que o regionalismo literário, enxergado pelo autor desde o romantismo, ora internaliza os moldes literários estrangeiros, ora afirma-se como representação autônoma na edificação da nacionalidade.

Hoje sabemos que a integridade da obra não permite adotar nenhuma dessas visões dissociadas; e que só a podemos entender fundindo texto e contexto numa interpretação dialeticamente íntegra em que tanto o velho ponto de vista que explicava pelos fatores externos, quanto o outro, norteado pela convicção de que a

estrutura é virtualmente independente, se combinam como momentos necessários do processo interpretativo. Sabemos, ainda, que o externo (no caso, o social) importa, não como causa, nem como significado, mas como elemento que desempenha certo papel na constituição da estrutura, tornando-se, portanto, interno (CANDIDO, 2006, p. 14).

Deste modo, a preocupação na formação da tríade “autor, obra e público”, defendida pelo autor, problematiza as narrativas pautadas na construção identitária, como, por exemplo, do indígena como ser meigo, tolo, preguiçoso, quase como uma lenda da selva brasileira; enquanto o africano em diáspora no Brasil é descrito como o bom e velho escravo, mulatas para fetiches sexuais e crianças como extensão da manutenção de mão de obra escrava. Todas essas representações foram descritas na literatura brasileira pela ótica do colonizador europeu em harmonia com os padrões hegemônicos. Em *Casa-grande e Senzala*, Gilberto Freyre (2003) descreve as terríveis enfermidades vividas pelo povo preto diaspórico no Brasil. O livro é um dos documentos mais importantes da formação antropológica do Brasil, porém, objeto de diversas críticas ao defender uma relação harmoniosa entre os colonizadores e os povos colonizados. Teóricos como Abdias Nascimento, Florestan Fernandes, Clovis Moura e outros criticam a noção benevolente da miscigenação defendida por Freyre.

A literatura comporta-se como elemento fomentador para a construção plena do sujeito. Em *O direito à literatura*, Candido (2011) defende a literatura como ferramenta social, em que o sujeito é fruto dela. Ressalta sua permanência na contribuição de tornar o cidadão consciente de seus direitos e deveres: “Assim como não é possível haver equilíbrio psíquico sem o sonho durante o sono, talvez não haja equilíbrio social sem a literatura” (CANDIDO, 2011, p. 184). Deste modo, a literatura é fator indispensável de humanização e, sendo assim, confirma o homem em sua humanidade. Porém, foi negada ao indivíduo preto diaspórico à medida que a literatura brasileira surgia.

Acredita-se que a literatura não só é parte fundamental dos direitos do ser humano, mas também um mecanismo de combate. Numa literatura socialmente crítica baseada nas condições sociais como a miséria, a condição do negro e do indígena foi pauta bastante recorrente nessa nova abordagem artística que quebra paradigmas linguísticos e apresenta novas formas de escrita, valorizando, de maneira reflexiva, as raízes do povo brasileiro, que, até então, era uma nação bebedora de raízes e costumes estrangeiros. Candido (2011) pontua que a literatura está empenhada em se tornar agente por aqueles que não têm acesso e quando têm conseguem apreciá-la, demonstrando que o relativo pouco alcance dela em sociedades como a brasileira é devido à falta de contato, não pela incompetência:

Por isso é que 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 consideram prejudiciais, estão presentes nas diversas manifestações da ficção, da poesia e da ação dramática. A literatura confirma a possibilidade de vivermos dialeticamente os problemas. Por isso é indispensável tanto à literatura sancionada quanto a literatura proscrita; a que os poderes sugerem e a que nasce dos movimentos de negação do estado de coisas predominante (CANDIDO, 2011, p.112)

Deste modo, a literatura aparece indispensavelmente como manifestação social e crítica. Não há povo que possa viver sem literatura, independentemente de ser oral, pictórica ou registrada pela escrita, um vez que é ferramenta imprescindível tanto para a formação cidadã quanto para a educação. A análise crítica, de fato, pretende ir mais profundo à procura dos elementos responsáveis pelo aspecto e significado da obra, os quais, unificados, formam um todo indissolúvel:

[...] É durante a vigília a criação ficcional ou poética, que é a mola da literatura em todos os seus níveis e modalidades, está presente em cada de nós, analfabeto ou erudito, como anedota, caso, história em quadrilho, noticiário policial, canção popular, moda de viola, samba carnavalesco. Ela se manifesta desde o devaneio amoroso ou econômico no ônibus até a atenção fixada na novela de televisão ou na leitura seguida de um romance (CANDIDO, 2011, p.167).

De acordo com Bonnici (2012), o termo literatura emitiu pensamento de valor ao conhecimento. As produções romanas e greco-romanas foram suporte/modelo para a inversão universal de padrões reais a escrita. Enquanto isso, as literaturas dos grupos subalternizados pelo requinte hegemônico sofreram um golpe pontual e crucial na marginalização de seus textos. Ampliar a viabilidade dos termos colonialismo, pós-colonialismo e crítica pós-colonialista passou a ser ferramenta precisa para o desenvolvimento pleno de determinados grupos. O padrão hegemônico de crescimento e evolução política, econômica e social defende que o colonialismo deixou de existir, principalmente após os anos 1960 e 1970. Acreditou-se que as nações colonizadas no passado agora tinham encontrado o caminho para a globalização moderna. Conforme Bonnici (1998, p. 7), “o desenvolvimento de literaturas dos povos colonizados deu-se como uma imitação servil de padrões europeus, atrelada a uma teoria literária unívoca, essencialista e universalista”. O autor observa que as literaturas escritas em língua inglesa, por exemplo, foram desenvolvidas em uma corrida contra o imperialismo, por isso, mais rápidas em comparação às literaturas brasileiras.

Para Bonnici (2012), durante as últimas três décadas, observam-se alguns livros frutos do pós-colonialismo publicados. Por exemplo, a editora “Heinemann publicou a coleção de

obras críticas sobre a experiência literária pós-colonial da África (o conceituado *African literature in the twentieth century*, de O. R. Dathorne)” (BONNICI, 2012, p. 8). Os livros de Fanon, Ngugi, Achebe, Memmi, Said e outros teóricos têm várias edições. Alguns prêmios literários britânicos mais desejados foram ganhos pelo indiano “Salman Rushdie, um sul-africano J. M. Coetzee, um nigeriano Bem Okri, um japonês Kazuro Ishiguro e um cingalês Michael Ondaatje” (BONNICI, 2012, p. 8). A Editora Ática publicou uma série de autores africanos, livros de “Jameson, enquanto Heloísa Buarque de Hollanda organizou a tradução de ensaios de autores como Bhabha e Said” (BONNICI, 2012, p. 8).

Em contrapartida, são poucos os trabalhos em literatura brasileira canônica que questionam a supremacia da colonialidade do saber, as estratégias coloniais e a construção do cânone brasileiro. Temas do contexto pós-colonial foram excluídos da literatura brasileira, como, por exemplo: a apropriação da língua portuguesa pelo Estado político; o silêncio da escravização dos povos indígenas e africanos em território brasileiro; a construção da identidade do negro foragido; as múltiplas colonizações da mulher preta e indígena. São problemáticas que deveriam ser centrais na construção da literatura canônica brasileira.

Desta forma, as literaturas pós-coloniais são frutos das memórias da colonização e escravidão dos povos colonizados entre os séculos XV e XX. Elas criticam as influências do imperialismo como fenômeno mundial para uma descolonização cultural e intelectual dos povos pretos diaspóricos. Pautam-se pelas condições de vida dos marginalizados e oprimidos para a construção da própria história, seja ela literária, histórica, documental, cinematográfica etc.

[...] as literaturas em língua espanhola nos países latino-americanos e caribenhos; em português no Brasil, Angola, Cabo Verde e Moçambique; em inglês na Austrália, Nova Zelândia, Canadá, Índia, Malta, Gibraltar, ilhas do Pacífico e do Caribe, Nigéria, Quênia, África do Sul; em francês na Argélia, Tunísia e vários países da África, são literaturas pós-coloniais (BONNICI, 1998, p. 9).

Em concordância, Evaristo (2009) questiona os parâmetros eurocêntricos que mantêm a superioridade do europeu, promovendo a marginalização das manifestações intelectuais e culturais dos povos pretos em diáspora. Isso se dá graças aos padrões de poder incumbidos ao imperialismo. A autora busca a recuperação cultural e cosmológica dos povos pretos diaspóricos. Para isso, Evaristo (2009) discorre acerca da validação e do surgimento de uma literatura afro-brasileira, destacando a marcante presença de uma concepção feminina negra. A autora critica os impasses por parte da elite letrada em não reconhecer um corpo literário negro. Esse julgamento epistêmico desloca-se da “dúvida à negação”:

As elites letradas como o povo, dono de outras sabedorias, não revelem dificuldade alguma em reconhecer, e mesmo em distinguir, os referenciais negros em vários produtos culturais brasileiros, quando se trata do campo literário, cria-se um impasse que vai da dúvida à negação. Ninguém nega que o samba tem um forte componente negro, tanto na parte melódica como na dança, para se prender a um único exemplo. Qual seria, pois, o problema em reconhecer uma literatura, uma escrita afro-brasileira? A questão se localiza em pensar a interferência e o lugar dos afro-brasileiros na escrita literária brasileira? Seria o fazer literário algo reconhecível como sendo de pertença somente para determinados grupos ou sujeitos representativos desses grupos? (EVARISTO, 2009, p. 19).

O desenvolvimento de uma literatura pós-colonial, desvinculada dos moldes europeus, depende de ao menos dois fatores: as “etapas de conscientização nacional e a asserção de serem diferentes da literatura do centro imperial” (BONNICI, 2021, p. 15). A primeira envolve os textos literários que foram produzidos pelos representantes do poder colonizador, enquanto que a segunda dá conta dos textos escritos com a supervisão e julgamentos hegemônicos.

Assim, Paz (1977, p. 27) diz que “a retórica, a estilística, a sociologia, a psicologia, e as demais disciplinas literárias são imprescindíveis se quisermos estudar uma obra, mas nada podem nos dizer quanto a sua natureza última” Ao comparar a algo indecifrável, sua forma pode ser revelada por meio do sistema linguístico, estilo ou época em que foi escrita. Contudo, sua natureza, essa nunca será revelada, justamente por se tratar do “Eu”. O criador se encontra no momento amorfo da sua inspiração, isso o torna desconhecido à mente humana, as palavras escritas formam uma espécie de criação própria e renovável a cada leitura e interpretação. É interessante pensarmos isso a partir da construção de literatura negra ou afro-brasileira. Evaristo (2009) explica que a criação literária afro-diaspórica parte do indivíduo e permeia o coletivo, pois as experiências da vida social, as heranças da escravidão, o fardo do não intelectualismo, são realidades compartilhadas por todos os sujeitos pretos diaspóricos, o escrever literário negro surge mergulhado na escrevivência de toda uma comunidade, ou seja, de forma consciente a criação.

3.1 Literatura afro-brasileira: um desvendar ancestral

Duarte (2008, p. 22) assegura, que a “literatura afro-brasileira surge a partir de uma produção escrita marcada” por elementos da subjetividade construída há milhares de tempos na experimentação do viver dos corpos marginalizados. Enraíza-se nas condições de

resistência e sobrevivência de mulheres e homens pretos na sociedade brasileira. Apesar de muitos intelectuais afirmarem a existência própria de uma literatura afro-brasileira, muitos ainda refutam a construção da mesma, pois validam-se da perspectiva eurocêntrica em que a arte é universal e, portanto, as experiências individuais do povo preto diaspórico não seriam capazes de se tornar objetos de análise e construção literária. Obviamente, percebemos que essa defesa é fruto do processo hegemônico. Segundo Maldonado-Torres (2008), está atrelada à “colonialidade do saber”. Há de se ressaltar o seguinte, conforme diz Evaristo (2009, p. 17):

[...] mesmo da parte daqueles que reconhecem a existência de uma literatura afro-brasileira ou negra, há divergências de entendimento quando se coloca a questão do sujeito autoral e a sua “insinuação”, a sua “infiltração”, o seu “intrometimento” enquanto voz que se enuncia no texto.

Entretanto, ressaltamos que não é objetivo desta pesquisa apresentar uma investigação aprofundada acerca da existência da literatura afro-brasileira. Todavia, reafirmamos, de acordo com Bâ (1997), que os povos pretos em África e diáspora carregam a literatura na alma, no ouvir, nas conversas entre amigos, na dor das perdas dos entes queridos, na memória que não permite apagar essa saudade de uma terra que nunca enxergamos aos olhos nus, mais que habita os nossos sonhos, anseios e amparos pelos nossos ancestrais.

Em *A educação tradicional na África*, o griot Amadou Hampâté Bâ discute alguns cenários coloniais impostos à África, especificamente na colonização dos saberes africanos em distintas esferas: [...] “a primeira vez que propus que se considerassem as tradições orais como fontes históricas e fontes de culturais provoqueei apenas sorrisos” (BÂ, 1997, p. 1). A tradição oral de compartilhamento do conhecimento, tanto das comunidades em África quanto das comunidades indígenas, foi excluída e marginalizada na produção intelectual do mundo ocidental moderno. O autor continua: “Alguns chegaram a perguntar, com ironia, que proveito a Europa poderia tirar das tradições africanas! Lembro-me de haver respondido: ‘A alegria, que vocês perderam’” (BÂ, 1997, p. 1).

A categorização como incapazes de produzir ciência atua até hoje para a exclusão das produções dos povos marginalizados. Evaristo (2011) afirma que as experiências do negro e do indígena não eram suficientes para uma produção intelectual e poética pelo Estado hegemônico. A universalização do conhecimento e das formas de produções hegemônicas categorizou a África e seus povos como seres primitivos, sem passado nem história. No entanto, a tradição oral nos diversos espaços de organização social da comunidade é fonte de sabedoria em muitas esferas do conhecimento: antropologia, medicina, geografia etc. Bâ

(1997, p. 2) reafirma que “o fato de não possuir uma escrita não priva a África de ter um passado e um conhecimento”. Além disso, ainda diz:

O estudo da terra, das águas, da atmosfera e de tudo que elas contêm enquanto manifestações de vida, constitui o conjunto dos conhecimentos humanos, legados pela tradição. Mas a maior de todas as "histórias", a mais desenvolvida, a mais significativa, é a história do ser humano, que se encontra no topo dos 'animados móveis' (BÁ, 1997, p. 3).

A relação sujeito e sociedade não acontece de forma isolada; pelo contrário, a hierarquização de poder na economia, na política e na educação colabora de maneira crucial para o apagamento das produções intelectuais de pessoas pretas, maquiado sob a utopia ideológica da democracia racial. Para entendermos, é necessário relembrar a história da construção do Brasil. De início, terra dos povos ameríndios, em sequência, terras roubadas e exploradas pela Coroa portuguesa. A colonização, o genocídio, a permanência de mão de obra escrava, escravização dos povos africanos sequestrados em África, processo de lutas contra o sistema colonial, miscigenação como mecanismo de apagamento total dos povos africanos e indígenas, universalização do conhecimento, silenciamento desses povos, subalternização e permanência dos povos tidos como inferiores fazem parte desse processo e foram bases para a construção do povo brasileiro.

Durante essas violências foram criadas estratégias de resistência ao longo dos séculos. Por exemplo, as religiões de matriz africana usaram do sincretismo, como a umbanda, em que “divindades africanas” são revestidas a partir das representações cristãs. O candomblé como regaste das cosmologias africanas na dança, na culinária etc. Segundo Evaristo (2017, p. 18), “[...] mitos cristãos como Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia, Santo Antônio de Categeró, Escrava Anastácia e etc, foram apropriados pelos africanos escravizados e seus descendentes, tornando-se cúmplices e protetores do povo negro”. É necessário frisarmos esses pontos, pois são elementos que constituíram as múltiplas identidades, a literatura, a arte, a filosofia, a sociologia do povo preto em diáspora.

É notório afirmar que a literatura afro-brasileira passa por um momento de consolidação no campo acadêmico e, especificamente, no campo literário. Diversos debates acerca da existência “real” da literatura afro-brasileira, mesmo com muitas pesquisas que apontam a construção dessa escrita, acabam recaindo na universalização do conhecimento que impede o avanço aos portões acadêmicos. Assim, autores (as) reescrevem uma literatura negra, como Maria Firmina dos Reis, que narra o primeiro romance afrodescendente em língua portuguesa, *Úrsula*, de 1859; Ana Maria Gonçalves, que publica *Um defeito de cor*, em

2007, um romance histórico importantíssimo quanto à formação do território brasileiro; Carolina Maria de Jesus, em *Quarto de despejo*: diário de uma favelada, de 1960, descreve a realidade de um povo preto diaspórico numa favela de São Paulo; Conceição Evaristo, em obras como *Olhos d'água*, *Becos da memória*, *Ponciá Vicêncio* e outras, rememora as realidades múltiplas e coletivas de toda a comunidade preta no Brasil.

Antes de apresentarmos considerações acerca do conceito de literatura afro-brasileira, é necessário pontuar que tanto o termo literatura afro-brasileira como o de literatura negra entrelaçam-se na construção de uma literatura pensada a partir do sujeito preto diaspórico. O conceito proposto por Zilá Bernd (2012) relaciona-se com o movimento “negritude”,¹⁸ no qual os principais objetivos eram o fortalecimento da consciência negra para resistir aos processos do mundo colonial e orgulhar-se de ser negro. De acordo com Ianni (1988), a literatura afro-brasileira é inserida na literatura brasileira, porém, expressa um mundo ficcional específico dos sujeitos afro-brasileiros. Evidentemente, é um conceito em construção, que se depara com um vasto campo discursivo. Ianni (1988) lembra que a experiência do negro é o tema principal de tal literatura ao compreender o indivíduo como sendo indissociável do coletivo:

A literatura negra um imaginário que se forma, articula e transforma no curso do tempo. Não surge de um momento para outro, nem autônoma desde o primeiro instante. Sua história está assinalada por autores, obras, temas, invenções literárias. É um Imaginário que se articula aqui e ali, conforme o diálogo dos autores, obras, temas, invenções literárias. É um movimento, um devir no sentido que se forma e transforma. Aos poucos, por dentro e por fora da literatura brasileira surge a literatura negra, como um todo com perfil próprio, um sistema significativo (IANNI, 1988, p. 106).

Em concordância com essas discussões acerca do conceito de literatura afro-brasileira, Duarte (2008) amplia a noção acerca do conceito com base em Ianni e Bernd. Afirma que a especificidade da literatura afro-brasileira em relação à composição literária concretiza-se em cinco aspectos: “a temática, a autoria, o ponto de vista, a linguagem e o público leitor”¹⁹ (DUARTE, 2008, p. 12). A temática incorporaria a experiência do negro no texto literário. A autoria, o negro como sujeito de sua enunciação, a forma de enxergar, sentir e entender o mundo a partir de suas próprias experiências. O ponto de vista, a adesão da história, das

¹⁸ O movimento negritude teve em início em Paris, nos anos de 1930, e logo depois em outras partes do mundo, como, por exemplo, na América Central e no Brasil. Teve como fundadores o senegalês Léopold Sedar Senghor, o martinicano Aimé Césaire e Leon Damas, da Guiana Francesa.

¹⁹ O quinto aspecto ou elemento da literatura brasileira conforme Duarte (2008), o “público leitor”, não será abordado nesta discussão. Acredita-se que os quatros primeiros aspectos contemplam o objetivo da proposta desta pesquisa quanto a discorrer acerca da construção literária afro-brasileira.

tradições da cultura negra e a linguagem, uma “discursividade” específica que remete às heranças linguístico-culturais africanas.

A *temática* negra abarca ainda as tradições culturais ou religiosas transplantadas para o Brasil, destacando a riqueza dos mitos, lendas e de todo um imaginário circunscrito muitas vezes à oralidade. [...] A *autoria*. Ou seja, uma escrita proveniente de autor afro-brasileiro, e, neste caso, há que se atentar para a abertura implícita ao sentido da expressão, a fim de abarcar as individualidades muitas vezes fraturadas oriundas do processo miscigenador. Complementando esse segundo elemento, logo se impõe um terceiro, qual seja o *ponto de vista*. Com efeito, não basta ser afrodescendente ou simplesmente utilizar-se do tema. É necessária a assunção de uma perspectiva e, mesmo, de uma visão de mundo identificada à história, à cultura, logo a toda problemática inerente à vida desse importante segmento da população. [...] E a *linguagem* é, em dúvida, um dos fatores instituintes da diferença cultural no texto literário. Assim, afro-brasilidade tornar-se-á visível já a partir de uma discursividade que ressalta ritmos, entonações, opções vocabulares e, mesmo, toda uma semântica própria, empenhada muitas vezes num trabalho de ressignificação que contraria sentidos hegemônicos na língua (DUARTE, 2008, p. 14).

Desta maneira, a literatura afro-brasileira não funciona como campo teórico contemporâneo pronto para o alcance terminal da procura de identificação pelas identidades sociopolíticas culturais. Segundo Bernd (2012, p. 84), a literatura afro-brasileira apresenta o “sujeito de enunciação que se afirma e quer ser negro”. Nesse contexto histórico, cria-se um espaço para a reconfiguração do discurso literário afrodescendente permeando os matizes da formação da literatura afro-brasileira. Assim, busca-se uma ruptura com o sistema linguístico hegemônico de modo a propor uma nova ordem simbólica que contribua para uma reversão de valores. Como diz Bernd (2012, p. 85):

A literatura afro-brasileira ‘constrói sua identidade no próprio processo discursivo da sua indagação, onde (re) conhece o sentido de uma diferença (*idem*): temática comum àqueles que passaram pelos traumas da diáspora e suas ressonâncias; horizonte de recepção identitariamente compartilhado pelo enunciador; torção do código linguístico; valores positivos veiculados pelo discurso literário; e uma representação de dentro para fora, ou seja, uma textualidade de negro, para negro e sobre negro – e também para ‘brancos’.

Esses trabalhos são importantes na legitimação desses pensamentos, sejam eles literários, sociológicos, filosóficos ou mesmo do senso comum. Entretanto, é fundamental pensarmos o porquê dessas construções ainda estarem marginalizadas aos olhos dos currículos canônicos. Normas e regras universais atuam de forma constante na subalternização dessas vozes que desejam contar a história, agora, a partir de sua versão. As chicotadas, os estupros, as amputações, os enforcamentos, os tiros e as diversas outras violências desejam narrar suas dores, seus medos e saudades guardados além do mar azul cheio das almas dos nossos ancestrais. Refutar o sistema linguístico culto-padrão que atua de maneira pontual e

culminante na exclusão de textos de autoria preta diaspórica, indígena e entre outros povos é um exercício necessário e urgente para o reconhecimento total dessas obras.

3.2 Memória ancestral: a diáspora rememorando 300 anos coloniais da escravidão

A memória concretiza-se na investigação pessoal, mas é construída em grupo. De acordo com Halbwachs (1990), quando falamos de memória partimos da experiência individual, perpassada através das histórias e recriada pelas lembranças individuais. Conforme o autor, ainda, a memória individual existe enraizada em distintos contextos compartilhados por grupos/comunidades os quais integramos ao longo das experiências nas relações humanas. Deste modo, ao pensarmos em memória devemos considerar as diversas teias compartilhadas entre os envolvidos de determinado grupo. Ao reviver de maneira ficcional acontecimentos que marcaram algum momento da vida, o indivíduo é conduzido em muitas direções, o que o obriga a considerar contextos sociais e experiências compartilhadas ao longo do tempo:

Não basta reconstituir pedaço por pedaço a imagem de um acontecimento passado para obter uma lembrança. É preciso que esta reconstituição funcione a partir de dados ou de noções comuns que estejam em nosso espírito e, também, no dos outros, porque elas estão sempre passando destes para aqueles e vice-versa, o que será possível se somente tiverem feito e continuarem fazendo parte de uma mesma sociedade, de um mesmo grupo (HALBWACHS, 1990, p. 39).

É por meio do compartilhamento, da tradição de contação de histórias, que o povo preto diaspórico mantém suas cosmologias vivas e recria um passado tenebroso desde os navios até às Américas. Os conhecimentos africanos vivem nos corpos de cada sujeito preto diaspórico. Para Bâ (1997, p. 3), preservam suas tradições pelos “anciãos, os últimos depositários desse conhecimento vivo”. Compara-os a grandes bibliotecas, organizando uma “ciência do invisível”. Logo, a tradição oral é tão importante e precisa que reconstrói grandes acontecimentos históricos, com detalhes vivos acerca dos grandes impérios e da vida dos grandes homens e mulheres que pintaram a história de África. Desta forma, explica que a ciência produzida em África é profunda, conceituando-a como “ciência esotérica” (BÂ, 1997, p. 4). Segundo o autor, é a investigação do lado invisível das coisas, fundamentada como “unidade da vida e da inter-relação” (BÂ, 1997, p. 5).

Desta maneira, o respeito à vida e aos ensinamentos dos anciãos é instrumento-chave na preservação das sabedorias, dos costumes e da cultura tanto para os povos em África quanto para os povos pretos diaspóricos. Quem nunca se sentou ao redor da fogueira para ouvir as histórias do avô? Ou deitou a cabeça no colo da mãe, avó, tia ou pai para a cata de

pioelhos indesejados? A cada fio puxado, uma história ganhava vida na voz passiva, ora alegre, ora entristecida. Essas memórias compõem as obras das literaturas afrodiaspóricas, nas quais o narrar recria um passado histórico de forma poética e presente. Neste sentido, Halbwachs (1990) problematiza que as imagens memoriais de início estão inacabadas, o sujeito a busca na relação social com seu grupo. Então todos reconstróem os fatos passados como agentes no testemunho compartilhado:

[...] desde o momento em que nós e as testemunhas fazíamos parte de um mesmo grupo e pensávamos em comum sob alguns aspectos, permanecemos em contato com esse grupo, e continuamos capazes de nos identificar com ele e de confundir nosso passado com o seu. Poderíamos dizer, também: é preciso que desde esse momento não tenhamos perdido o hábito nem o poder de pensar e de nos lembrar como membro do grupo do qual essa testemunha e nós mesmos fazíamos parte, isto é, colocando-se no seu ponto de vista, e usando todas as noções que são comuns a seus membros (HALBWACHS, 1990, p. 18).

Portanto, as memórias não estão prontas e materializadas nas mentes individuais de cada sujeito, mas situadas nas diversas relações da sociedade. O ato de recordar acontece através de convenções sociais construídas pelas experiências de todo o grupo. Halbwachs (1990) discute dois tipos de memória: a coletiva e a histórica. A memória coletiva é uma corrente de pensamentos e recordações de um passado ainda vivo compartilhado no presente pela consciência em grupo. A memória histórica, por sua vez, construída para os grupos por cortes e divisões temporais, caracteriza-se como instrumento histórico, para além dos grupos, pois se propaga como viés universal e padronizado.

Deste modo, a memória histórica pode ser caracterizada em estados de emancipação de um único viés recortado e construído em prol da manutenção de determinados poderes. No Brasil, a história é formada por belas palavras: *descobrimento*, *salvação das almas pretas*, *harmonia* e *libertação*. A história narrada pelo homem branco apresenta um país nascido pela reconstrução social e religiosa, pelo salvamento de almas que viviam no “paganismo”. Ou, então, fundada no imaginário de que os povos pretos de África conviviam de maneira harmoniosa com senhores brancos ou pelo bom trabalho prestado a essa grande nação como sacrifício para o salvamento eterno. A história hegemônica animaliza o preto e o indígena, sexualiza a mulher africana e a mulher indígena e os vendem como objetos de trabalho, mão de obra escrava em prol do grande desenvolvimento capitalista mundial, nascimento do novo mundo. Assim, de acordo com Nora (1993), a memória coletiva reconstrói o passado por meio de pontos de cristalização.

É necessário questionarmos o papel da memória coletiva nas nuances da história, afinal, essas memórias formam as identidades sociopolíticas. Nora (1993) vincula a memória

às histórias orais e aos testemunhos. No passado, essas narrativas assimilam uma ruptura com o silenciamento e produzem um presente consciente do antes: “Uma história crítica da memória através de seus principais pontos de cristalização, ou melhor, da construção de um modelo de relação entre a história e a memória” (NORA, 1993, p. 19). Afirma que a memória reside na história crítica, como instrumento de trabalho para a compreensão do passado e a construção do presente. A história reafirma seu lugar como instrumento pessoal, pois, na sociedade, há a necessidade de compreendê-la historicamente; Assim, não existe mais um “homem e memória, em si mesmo, mas um lugar de memória” (NORA, 1993, p. 21).

De acordo com Ricouer (2007), a memória é uma referência em um plano intermediário, no qual acontecem as relações entre memórias individuais e coletivas. Essas relações seriam definidas pela experiência da vida social e por prévios conhecimentos divididos com o grupo. Segundo o autor, lembrar não é reviver, mas reconstruir as imagens e experiências do passado, “a partir de uma análise sutil da experiência individual de pertencer a um grupo e na base do ensino recebido dos outros, que a memória individual toma posse de si mesma” (RICOUER, 2007, p. 130). Seria a soma de diversas memórias coletivas que se integram ao ser individual e compõem as experiências diferenciadas.

Evaristo (2011) pontua que o corpo preto, tanto no espaço individual quanto no coletivo, foi violado durante séculos pelo sistema escravocrata e pelas novas formas de violências raciais. Contudo, descendentes de pessoas escravizadas inventaram formas de resistência em diversos espaços culturais, como na música, na dança, na culinária e na religião: “As heranças africanas se acham presentes, [...] no Candomblé e, também, nas formas religiosas travestidas de um sincretismo como na Umbanda, [...] se atualizam como memórias não apagadas de uma fé ancestral” (EVARISTO, 2011, p. 12). Nas palavras da autora, a narradora recorda com afeto sua ancestral: “Hoje quando penso em vó Rita, é como se pensasse no mistério e na plenitude da vida” (EVARISTO, 2017, p. 69).

O pensar criticamente permite que as mudanças ocorram. As literaturas em África e em diáspora reverberam sentimentos, alguns difíceis de digerir, outros tão belos que em sua essência refutam um sistema ditatorial e excludente. De acordo com Mbembe (2015, p. 20), “a identidade africana não existe como substância. Ela é constituída, de variantes formas, através de uma série de práticas, notavelmente as práticas do self”. As obras de Conceição Evaristo constroem espaços ficcionais em que o tempo se mistura nas trilhas das dores entre o passado e o presente e suas narrativas permitem mergulhar fundo no dedilhar das infinitas histórias guardadas ao mar. Assim, Evaristo (2011) defende que a literatura afro-brasileira é

construída na base da “escrevivência”, ou seja, fundamenta-se nas experiências do povo preto diaspórico sendo o puro “ato de fazer, pensar e veicular o texto literário negro” (EVARISTO, 2011, p. 73).

Portanto, Evaristo (2011) constrói a escrevivência para explicar um modelo de escrever associado ao “viver”. Uma escrita viva. Sinaliza a estreita relação narrador, escritor e narrador experimentador: “[...] quando escrevo, quando invento, quando crio a minha ficção, não me desvinculo de um corpo-mulher-negra em vivência [...] vivi e vivo experiências que um corpo não negro e não mulher, jamais experimenta” (Evaristo, 2011, p. 82). A história identitária do povo preto diaspórico, perpassada pela escrevivência, fragmenta-se em pequenos blocos memoráveis no tempo e no espaço. Quando um preto (a) fala/narra está compartilhando as experiências de todo o povo.

O último capítulo desta monografia será a análise de Becos da memória. Antes, é necessário sinalizar que far-se-á uso dos caminhos epistemológicos das ciências sociais, com o aporte da sociologia, no intuito de analisar o sujeito preto pelos olhares construídos *pelo* e *para* o povo preto diaspórico. Portanto, o objetivo da pesquisa é investigar como as literaturas memoriais afrodiaspóricas dimensionam a noção literária de cânone e como estão entrelaçadas ao conceito de memória ancestral e aos processos de identificação, restritos à territorialização dos corpos pretos diaspóricos em território brasileiro, nas diversas esferas da colonialidade/modernidade. Essas leituras transbordam o texto. Escrever e resistir às normas binárias do Ocidente hegemônico e eurocentrado é transcender as cosmologias dos povos pretos diaspóricos.

4. CONCEIÇÃO EVARISTO EM FICÇÕES: HISTÓRIAS DIASPÓRICAS COMPARTILHADAS EM *BECOS DA MEMÓRIA*

Neste capítulo, analisaremos a partir das discussões teóricas anteriores *Becos da memória*, obra da escritora Conceição Evaristo. Construiremos uma abordagem em que a fruição da narrativa ecoa das experiências dos personagens e o tempo-espaço dialoga com as relações sociais dos sujeitos. Deste modo, tentaremos entender como as colonialidades forjam a trajetória do povo preto diaspórico e como as identidades são absorvidas como ferramentas de resistência contra a morte, seja ela física ou abstrata na obra. Compreender a literatura afro-brasileira antes de tudo como uma narrativa ancestral pelo regaste das cosmologias apagadas na história hegemônica é parte importante desta pesquisa. Evaristo rompe com os paradigmas estruturais e ocidentais e transforma as experiências de seu grupo étnico-racial em instrumentos poéticos e literários.

Em *Becos da memória*, a autora narra experiências entrelaçadas à realidade de uma comunidade prestes à destruição. Embora a narrativa seja em terceira pessoa, as memórias revivem na personagem Maria-Nova. Astuta e curiosa, ela se deleita com as histórias compartilhadas pelos mais sábios. Um livro construído rapidamente, que perpassa as próprias experiências da autora (escrevivência). Evaristo (2017) frisa que a narrativa é uma “ficção da memória”, ou seja, inventar histórias, mesmo que reais, pode ser entendido como uma ficcionalização do espaço e do tempo. A autora afirma que o livro é um reinventar da realidade ignorada, em que ficção e experiência real se misturam na criação literária. *Becos da memória* rememora fatos além do espaço e tempo presente: “Tentou falar. Eram muitas as histórias, nascidas de uma outra história que trazia vários fatos encadeados, consequentes, apesar de muitas vezes distantes no tempo e no espaço” (EVARISTO, 2017, p. 153).

A soma de todas as colonialidades rege a vida de um sujeito preto diaspórico. Do todo partimos para a singularidade da construção humana do sujeito preto marginalizado. Em *Becos da memória*, as individualidades são descritas minuciosamente, as memórias compartilhadas transformam o povo da comunidade em um livro ancestral aberto, revivendo as feridas, os sonhos e sobrevivendo à selvajaria do branco. Contudo, o poder não apenas os mantém à margem, como os aprisionam a uma morte em vida. A noção inversa da vida talvez não seja a morte em sua realização total, pois a sobrevivência coincide com uma ideia mais contraditória, brutal e assustadora. Recordemos dois exemplos centrais do que seria viver: *carpe diem* e “sobreviver à vida”. O primeiro, *carpe diem*, construído em um berço

hegemônico-eurocêntrico; o segundo, sobreviver à vida, imposto aos povos colonizados. A ideia de vida-morte são elementos bastante recorrentes nas obras da autora. Desta forma, a “colonialidade do poder”, atrelada à “colonialidade do saber” e à colonialidade “do ser”, age para a manutenção de uma “escravidão em liberdade”, como pontua Fernandes (2007). Com a propagação da modernidade atrelada às colonialidades a partir das considerações de Quijano (2005), percebe-se que o Estado domina os povos pretos diaspóricos nas três esferas de poder: política, econômica e social. Em um trecho do livro, Evaristo (2017, p. 54) refere-se a um homem negro, Tio Totó, como “[...] um operário, um construtor da vida”.

Quantos pretos são “operários”? Uma estrutura social colonial se preocupa em manter um povo nas condições de desigualdade social. É graças à colonialidade do poder que empresas constroem perfis humanos para cargos profissionais. Essa construção é compartilhada em grupos étnico-raciais, mantendo o homem e a mulher preta em empregos marginalizados. Não se trata de uma exemplificação individual, mas de uma experiência vivida há séculos por toda a raça (preta). Desde a escravidão, o estereótipo de que o preto é “feito” para o trabalho braçal, já que não seria capaz de pensar ou/e escrever como um senhor branco, é mantido pela colonialidade, tornando milhares de corpos descartáveis em um mundo moderno-colonial.

Vó Rita estava desolada, só que escondia. Não podia nem queria deixar transparecer a tristeza. A outra andava tão amargurada ultimamente! Aliás, todos andavam amargurados. Não era para menos, o desfavelamento recomeçara. E recomeçara bravo. Os homens exigiam a saída rapidamente dos moradores (EVARISTO, 2017, p. 85).

Exigir é uma palavra que descreve bem o estatuto hegemônico. Uma comunidade, em meio à desocupação forçada de território, despachada. Seria essa a caricatura que o Estado impõe aos povos pretos? Evaristo (2017) ergue *Becos da memória* por um lirismo subjogado às estratificações de poderes coloniais modernos. O medo do incerto forja os personagens, o desagrado da cor da pele e dos seus deuses perpetua a escravidão recreativa. A autora escreve a necessidade de recomeço em meio a um mundo distante, ignorante e cruel. *Becos da memória* caracteriza-se como um instrumento de análise crítica da execução desses poderes. Entendendo a colonialidade do poder e o capitalismo como os principais meios de controle de vida que atuam, de maneira culminante, no descarte do povo majoritário do país:

Maria-Velha, mulher dura também, era a terceira mulher de Tio Totó. Quando encontrou o homem, ela também já tinha uma larga e longa coleção de pedras. Já vinha também de muitas dores e era por isso, talvez que ela sorrisse só para dentro. Podia até estar contente, quase feliz, mas não alardeava o seu sentimento. ‘A tristeza tem orelha grande e ouvidos fundos’, dizia ela. Basta a gente dar uma gargalhada

alta, que a orelhuda escuta e vem longo tristeando atrás da gente (EVARISTO, 2017, p. 29-30).

Evaristo (2017) tece a miséria, a violência e as desigualdades sociais no Brasil como estratégias coloniais para a manutenção de determinados grupos nos espaços de poder. Na narrativa, a colonialidade do poder os obriga a sobreviver em um mundo de portas fechadas. A continuidade da escravidão nos corpos configura-se nas dores, nas mortes, na falta de oportunidades e na necessidade de ir ao trabalho desde os seis, setes anos de idade. Maria-Nova necessita trabalhar e estudar ao mesmo tempo, troca serviços domésticos por horas de reforço e/ou materiais didáticos. A colonialidade permeia por completo os corpos dos personagens do livro. Tio Totó, por exemplo, morre com a certeza de que nossos corpos nada valem para um estado hegemônico, eurocêntrico e genocida: “O que fazer agora do meu corpo, do meu pensamento, desse labutar tão sozinho?” (EVARISTO, 2017, p. 28).

O pior era o desespero de não ter para onde ir, não ter mais o barraco para morar. A insegurança e o desconforto, que antes já existiam, com o barraco abaixo se tornavam maiores ainda. Uma casa, já pequena, que raramente abrigava menos de cinco pessoas, por longo tempo acolhia duas ou mais famílias. E estas dividiam tudo o que tinham de fome e de miséria. A chuva, indiferente a tudo, dobrava a força, chovia mais ainda (EVARISTO, 2017, p. 140).

Todavia, a “colonialidade do poder” não seria capaz de tais armadilhas sem as “colonialidades do saber e do ser”, que permeiam desde o interior ao exterior. Diferentemente da colonialidade do poder, que formula o contexto que obriga os indivíduos a moldarem-se à determinadas concepções de opressão corporal e política, a colonialidade do saber implica na constituição do ser; basicamente, uma é fruto da outra – não sei o que eu sou; logo, não serei nada. A “colonialidade do saber”, como já discutida anteriormente, controla os mecanismos de produção dos saberes e legitima produções com base em regras binárias do Ocidente. Podemos dizer que está atrelada à construção da memória histórica, e que a partir de recortes formula uma concepção única e histórica para cada nação, etnia e religiosidade. Lander (2005) diz que os conceitos-chave da modernidade e da colonialidade se mantêm graças ao controle de produção intelectual e silenciamento dos povos marginalizados.

Pequenina ainda, se entretinha horas e horas com revistas e jornais que a mãe e a tia lhe traziam. Tio Tatão, por sua vez ou outra, aparecia com presente, um livro. Maria-Velha e Mãe Joana sabiam ler. Maria-Velha aprendera com uns missionários que volta e meia apareciam no lugarejo em que foram criadas. Mãe Joana aprendera sozinha catando cuidadosamente as letras, nas horas de folga nas casas em que trabalhava. Era, talvez, por isso o seu grande desejo e esforço para que os filhos aprendessem a leitura. Todos foram para a escola. Muitas vezes a fome acompanhava as crianças pelo caminho, pois o pouco dinheiro do pão era desvirtuado para a compra de um caderno, lápis ou borracha (EVARISTO, 2017, p. 63-64).

Essa experiência compartilhada pelos personagens trata-se de estratégia desenvolvida ao longo da vida pelo sujeito preto na tentativa de aprender. É o mecanismo de resistência contra a colonialidade do saber. Tio Totó, ao conhecer Zé Noronha, em uma tentativa de retorno ao que escrevera, entrega seu poema para Zé mostrar à professora da escola em que estudava à noite, após o trabalho. Possivelmente, não é uma experiência comum no mundo dos brancos, já que a educação é ferramenta primordial para a detenção dos poderes. As amarras da colonialidade do saber são específicas na construção do personagem Tio Totó: “Perguntei ao Zé Noronha, velho companheiro na construção que erguia parede ao meu lado. O moço ficou de levar para a escola. Ele era pedreiro de dia e estudava à noite. E, se levou, nunca me deu resposta” (EVARISTO, 2017, p. 50). Ela ainda diz:

Olhou a menina, porém ela escutava a lição tão alheia como se o tema escravidão nada tivesse a ver com ela. Sentiu certo mal-estar. Numa Turma de quarenta e cinco alunos, duas alunas negras, e, mesmo assim, tão distantes uma da outra. Fechou a boca novamente, mas o pensamento continuava. *Senzala-favela, senzala-favela* (EVARISTO, 2017, p. 73).

Evaristo (2017) não apenas faz da literatura afro-brasileira instrumento de denúncia das colonialidades, mas, também, instrumento de questionamento e mudanças acerca da exclusão das produções intelectuais do sujeito preto diaspórico. Maria-Nova, em um dia durante a aula de história, arrisca-se ao perguntar o que significa liberdade. Seria a vida do Tio Totó? Liberdade era viver como Maria-Velha, Bondade, A Outra e a Mãe Joana? Onde estaria essa liberdade que tanto os homens brancos falam? Em um tom melancólico, a personagem, agora em primeira pessoa, olha ao redor e questiona o motivo de ter apenas mais uma coleguinha negra na sala:

Nessa época perdi o almanaque. Hoje só tenho comigo o caderno e agora entendo o que o escrito fala do sonho. Sonho que é uma vontade grande de o melhor acontecer. Sonho que é a gente não acreditar no que vê e inventar para os olhos o que a gente não vê (EVARISTO, 2017, p. 50-51).

A autora faz uma releitura da sociedade escravocrata e das marcas que esta tatuou nos corpos pretos. Primeiro constrói um homem preto escritor, curioso e leitor; depois, os desenrolares de uma família preta para aprender ler. Em *Becos da memória*, a escola é um instrumento de poder para a elite branca e ferramenta mantida a sete chaves para a manutenção de privilégios. Entretanto, para os povos colonizados, Evaristo (2017) descreve a luta para tal alcance de poder, afinal, como explica Fanon (1988, p. 161): “[...] tudo repousa definitivamente na educação das massas, na elevação do pensamento, no que se chama um tanto precipitadamente politização”. A autora apresenta a educação como ferramenta política

usada para marcar quem pode ou não usufruir dela. Evaristo (2011) exemplifica como o saber é negado para a comunidade preta e qual história é narrada:

Enquanto estive por aqui, plantei e colhi para nós e para os outros. Ensinei a leitura para os pequenos e vivemos todos a vida de irmãos. Lembra, pai, como era tudo antes? Cada qual miseravelmente no seu canto de terra, cada qual mais fraco e temendo o coronel Jovelino. E o coronel Jovelino falando grosso, seus capangas imitando a voz do patrão e mandando na gente como se donos fossem. Sabíamos que alguma coisa estava errada, que era preciso mudar. Ou a gente ou eles (EVARISTO, 2017, p, 55).

Essa construção implica diretamente na formação do ser preto diaspórico. Na obra, os saberes ancestrais são base para a reafirmação além da fronteira. O controle do corpo e da mente reverbera um ser multifacetado, confuso e inconsciente de suas cosmologias ancestrais. Ora triste, ora alegre. A tristeza aqui é um abatedouro de alma, o não sorrir é o ato de se tornar invisível, indiferente à supremacia e à tirania branca. Também se comporta como bagagem pesada, difícil de carregar. Conceição Evaristo (2017) ultrapassa o lirismo e adentra a memória real da ficção. Real no sentido de vivências passadas compartilhadas e amontoadas em seu corpo; ficção no ato de criar, recriar a realidade de um povo despachado como carnes baratas e descartáveis como “coisas”. Césarie (2020) nos lembra que o colonialismo é um processo de “coisificação”.

Explicar o sujeito preto diaspórico a partir da dor escravocrata não é recorrente na literatura brasileira. Majoritariamente, o preto é descrito como consequência do período da escravidão. Fanon (1968) e Bento (2002) recorrem à dor como primeiro instrumento normalizador das relações sociais desse sujeito. Evaristo (2017) narra dores: primeiro, a dor da perda; segundo, a dor do “não existir”; e, por fim, as dores acumuladas perpetuadas a cada ciclo ancestral. Isso se intensifica em corpos femininos pretos: “A dor ficara muito tempo, muitos anos estancada no peito. Agora jorrava como sangue em hemorragia” (EVARISTO, 2017, p. 130). O silêncio como consequência da dor é disposto na personagem Mãe Joana, uma mulher séria e fria que representa grande parcela das mulheres pretas no Brasil: “Mãe Joana, Mãe Joana, sorria um pouco, Mãe Joana!” (EVARISTO, 2017, p. 47).

A colonialidade se entrelaça em três pilares: poder, saber e ser. De acordo com Lugones (2008), a experiência da mulher preta escravizada e colonizada em diáspora necessita de mais subsídios. Ao recordar o discurso proferido por Sojourner Truth,²⁰ criamos

²⁰ Esse discurso foi proferido como uma intervenção na Women’s Rights Convention, realizada em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 1851. Em uma reunião na qual se discutiam os direitos da mulher, Sojourner Truth levantou-se para falar após ouvir de pastores presentes que mulheres não deveriam ter os mesmos direitos

uma ponte ancestral das dores enfrentadas pelas mulheres pretas diaspóricas, que ficam de lado nas reivindicações de direitos humanos pelo feminismo hegemônico. Portanto, como explicar a colonização e a escravidão em corpos pretos diaspóricos femininos apenas pelo viés da colonialidade do poder? Essa pergunta foi reformulada por algumas teóricas, dentre elas Walsh, Curiel e Lugones. Especificamente Lugones (2008), ao formular a “colonialidade do gênero”, perpassa a experiência colonial da mulher diretamente em relação ao ser feminino. Ao mesmo tempo, realiza uma crítica a Quijano (2005). Refuta que o ato sexual não é inteiramente uma concepção natural; pelo contrário, é mais um mecanismo de dominação, submissão e sexualização dos corpos femininos, permitindo que a mulher africana e indígena fosse duplamente escravizada.

Em *Becos da memória*, podemos observar como a colonialidade ultrapassa as três primeiras premissas, ressignificando-se nas especificidades de gênero. Mãe Joana, Maria-Velha, A Outra e Cidinha Cidoca passam pela colonialidade da raça e do gênero ao mesmo tempo: “Talvez ela só pudesse contar com o amor de Vó Rita, pois, de nossa parte, ela só contava com o nosso medo, com o nosso pavor” (EVARISTO, 2017, p. 15).

A “Outra”, amiga de Vó Rita, convive com os desfechos cruéis da escravidão, e sozinha sente vergonha pelo filho enxergá-la daquela forma. O medo da recusa, por ser uma mulher preta e doente, afunda-lhe em um mundo de tormentas particulares, mundo esse que apenas Maria-Nova e Vó Rita decifram. Esse mesmo medo é sentido por Tio Totó, homem preto que foge das garras coloniais do branco e vai parar na comunidade. Antes, perde tudo: mulher e filha. Mas continua perdendo até não restar mais nada.

Os caminhos coloniais interseccionam as experiências de Maria-Velha e a Outra com as vivências de Tio Totó, por exemplo. A colonialidade do gênero impediu a Outra de recomeçar. As portas fechadas, o abandono do filho e marido a aprisionam na casa de Vó Rita: “A Outra levantou com certa dificuldade e olhou para Vó Rita. Quis dizer alguma coisa, mas calou. Ultimamente evitava falar, não aguentava ouvir a própria voz” (EVARISTO, 2017, p. 155). Em *Becos da memória*, a mulher preta diaspórica precisa superar o fardo da não existência, quando não serve ao capitalismo, ao desejo masculino ou às senhoras brancas. Assim, Evaristo narra pela subjetividade multifacetada de mulheres pretas a realidade melancólica de uma comunidade ao desfavelamento:

Outro dia, veio aqui o fornecedor da fábrica de cigarros, suprir os botequins da favela. O homem, diferente de nós, fala grosso com a mão no bolso. A mãe da menina fica a olhar a mão do moço sempre no bolso. Os dois se olham. Ela já sabe

que os homens, pois seriam frágeis, intelectualmente débeis, porque Jesus foi um homem e não uma mulher e porque, por fim, a primeira mulher fora a fonte do pecado.

do vício do moço. O moço é rápido, direto, franco e cruel. ‘Quanto você quer, mulher?’. A mãe da menina não responde. O moço tira um pacote de notas. A mãe chama a menina: ‘Naizinha, acompanhe o moço!’. O homem pega a menina pela a mão e segue outros rumos. Não mais o rumo da fábrica, era preciso fugir, pegara o dinheiro do patrão. A mãe da menina ajunta os trapos, o filho doente, o marido revoltado e bêbado. Procura outros caminhos, também era preciso fugir (EVARISTO, 2017, p. 38).

Evaristo (2017) articula a família e as memórias ao discurso da obra literária a partir das mulheres pretas descritas pelas suas vozes, suas verdades e distantes dos estereótipos de uma literatura nacional. As mulheres pretas diaspóricas há séculos vêm sendo vendidas como escravas, empregadas e objetos de prazer. Ao descrever tanto a mãe quanto a filha como vítimas da extrema violência colonial e recreativa, a autora rompe com a lógica patriarcal de responsabilizar essas mulheres pelo espaço que ocupam. Na passagem citada, não temos o ato sexual como natural, mas, sim, como mecanismo capital ao prazer do patriarcado. De acordo com Lugones (2008), é importante perpassamos a discussão da dominação colonial dos corpos femininos pretos diaspóricos, tanto na colonialidade do poder quanto na do gênero, pois são corpos que sofrem de forma simultânea as violências dessas concepções:

Pero no podemos hacer lo uno sin lo otro. Y, por lo tanto, es importante entender hasta qué punto la imposición de este sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder como la colonialidad el poder fue constitutiva de este sistema de género. La relación entre ellos sigue una lógica de constitución mútua. Hasta aquí, debería haber quedado claro que el sistema de género moderno, colonial no puede existir sin la colonialidad del poder, ya que la clasificación de la población en términos de raza es una condición necesaria para su posibilidad (LUGONES, 2008, p. 83).

Através de uma escrita subjetiva e plural, Evaristo (2017) constrói no espaço literário possíveis mulheres e formações identitárias negras brasileiras. Um jogo do discurso alternativo: ser preta ou torna-se preta? Ser no sentido de seguir o destino criado antes mesmo de nascer; tornar-se como construir os próprios caminhos que almeja seguir. A escrevivência no espaço literário depreende uma construção de identidades perdidas, porém compartilhadas em grupo:

Bons tempos já houve, hein, Cidoca!... [...] Antes gostava de andar de branco. Quase sempre usava um vestido solto sobre o corpo. A sombra de sua negra nudez era percebida sob o camisolão alvo. Era tudo muito bonito e tentador. [...] Cidinha Cidoca tinha o rabo de Ouro. Não havia quem o provasse e não se tornasse freguês. Bom que ela estava doida, demente, desmiolada! Bom mesmo! Diziam até que era trabalho de uma moça virgem que criara mágoa de Cidinha. A menina havia descoberto que seu namoradinho andava visitando Cidinha-Cidoca. Falou com ele. O fraguinho em véspera de galo não gostou. Discutiu, argumentou que era homem. E homem tinha de ir lá! Homem não era igual a mulher! Homem vai ou endoida! Sobe pra cabeça (EVARISTO, 2017, p. 22).

Narrada a partir de um olhar único e compartilhado por toda a comunidade, Cidinha Cidoca é resumida em uma única serventia: a escravidão sexual. Evaristo (2017) problematiza a visão estreita e limitada das mulheres como ponte de refúgio aos problemas e abusos dos homens: “Bonita mulher, mesmo com aqueles olhos parados e com aquela carapinha de doida! Bonita a mulher! Doida mansa, muito mansa” (EVARISTO, 2017, p. 21). Ao mesmo tempo em que enfrenta as mesmas violências das colonialidades do poder, saber e ser, confronta as opressões de gênero, raça e classe, as quais, respectivamente, são categorias coloniais que interseccionam as lutas das mulheres e homens pretos diaspóricos:

4.1 Processos de identificação a partir da construção de dois personagens: Tio Totó e Bondade

Inconformado com a realidade que lhe obrigava a viver, Tio Totó perguntava constantemente os porquês de a vida não o deixar nascer, viver e morrer na mesma terra em que um dia seus pais pisaram. Quando jovem, decidiu chamar a mulher para fuga. O desejo ardente pela liberdade existente no outro lado do rio crescia a cada ordem e insulto do homem branco. Quando crescido, entendeu que estava em Tombos de Carangola e sabia que não pertencia àquele lugar, como seus pais também não pertenceram. Nascido sob a Lei do Ventre Livre, seu nome, Antônio João da Silva, chamado por Totó. Apelido de cachorro, mas ligava, porque o cachorro é amigo do homem. Fugiu, atravessou o rio com a esposa e a filha, chegou sozinho ao outro lado, uma parte de sua vida ficou do lado de lá. A dor forjou Tio Totó – perdera seus pais na labuta da roça e sua esposa e filha na tentativa de liberdade. Tio Totó desejava descansar, não queria fugir, não queria recomeçar em outro lugar. Pensava que a favela era sua casa, novamente partiria, agora para sempre. Maria-Nova escreveria suas histórias. Ela trilhará outros caminhos por sua alma e por todas as outras almas de seus ancestrais.

Bondade, por sua vez, não fazia morada em lugar algum, pois residia nos corações de todos da comunidade. Sua vida era andar em canto a canto, ouvia e vivia todas as histórias possíveis e depois as contava a Maria-Nova. Sempre voltava, quando menos (se) esperava. Avistavam Bondade com uma sacola de compras, doces para as crianças, um quilo de arroz para uma casa, um açúcar para outra, um dinheiro para o remédio do doente. Bondade era bom, fazia jus ao nome. Após ajudar a todos, sentava-se na calçada de alguma casa e bebia o dia inteiro a cachaça que comprara. Adormecido, ninguém mexia com Bondade, nem mesmo

as crianças. Não sabiam de onde era, para onde viajava. Diziam que ele era de Pernambuco ou Pará, tinha terras e dinheiro; não importava, ele era bom para a comunidade. Bondade sofreu com o desfavelamento.

Evaristo (2017) mergulha o sujeito preto diaspórico em um jogo identitário lento e confuso nos emblemas da formação da identidade universal. Anteriormente, discutimos o conceito de diáspora como categoria forçada de exílio. Isso os torna sujeitos multifacetados ao se reconhecerem em diversas formas de existência no mundo. Segundo Bento (2002), com a miscigenação, o sujeito preto em diáspora constitui-se a partir de dois processos: “modelar e projetar”. Antes, esse indivíduo já nasce projetado em um modelo/padrão. A seguir, o desafio é tentar se modelar a partir de concepções próprias de reconhecimento e afeição. Tio Totó se desvia das projeções eurocentradas e se reconhece como sujeito preto em um mundo governado pelo branco. Obviamente, não significa que ele não terá vestígios de convenções sociais impostas pelo Estado hegemônico; todavia, estava consciente durante o processo de identificação, tornando-se um sujeito pós-moderno. Em *Becos da memória*, esse processo pode ser observado em alguns personagens: Bondade, Tio Totó e Maria-Nova são exemplos. Evaristo (2017) articula de forma lenta e gradativa as identidades dos personagens, tecendo-os como conscientes da modelagem eurocêntrica que lhes foi imposta desde a escravidão até às condições do espaço periférico que os impedem de viver outra história. Essa consciência é transformada de maneira assustadora. Conscientes do passado, do presente e do futuro, os personagens são embolados em um jogo identitário e subjetivo em uma escrita enraizada nas memórias mais doloridas.

Iriam partir, queriam esquecer as histórias de escravidão, suas e de seus pais. Foram histórias dias e dias sobrevivendo pelo mato. Lembravam histórias mais amenas de campo, de vastidão, de homens livres, em terras longínquas. Lembrava-se de deuses negros, reais, constantes e tão diferentes daquele Deus-Jesus de que tanto falavam os senhores e os padres. Nesta hora vinha a dor fina como um espinho rasgando o peito (EVARISTO, 2017, p. 20).

A autora explora o drama vivido pelos personagens no espaço periférico, pois ao mesmo tempo em que nega uma democracia racial, denuncia o racismo em suas variadas formas. Tio Totó, mesmo consciente do espaço que ocupa, tanto ele como seus antepassados, encontra-se sem alternativas. O despejo da favela estava em andamento e teria que fazer morada em outro lugar escolhido novamente pelos “senhores brancos”, detentores do poder e da sua vida. Evaristo (2017) narra representações multirraciais nos personagens inseridos em um espaço periférico da sociedade brasileira, representações essas pensadas tanto no espaço

interno (comunidade) quanto externo (fora da comunidade) e que modificam as experiências dos sujeitos conforme os efeitos e as multiplicidades étnico-raciais:

Nossa gente não tem conseguido quase nada. Todos aqueles que morreram sem se realizar, todos os negros escravizados de ontem, os supostamente livres de hoje, se libertam na vida de cada um de nós, que consegue viver, que consegue se realizar. A sua vida, menina não pode ser só a sua. Muitos vão se libertar, vão se realizar por meio de você. Os gemidos estão sempre presentes. É preciso ter os ouvidos, os olhos e o coração abertos (EVARISTO, 2017, p. 111).

Em *Becos da memória*, a cada lugar, Tio Totó e Bondade se reconhecem em um processo identitário. Na fazenda, era apenas mais um negro para capinar a roça. Na favela, era mais do que isso, já que podia se sentir como dono de um lugar pela primeira vez, nos momentos de rezas, as ladainhas de todos soavam como os sons explosivos dos tratores. Sem alternativas, levariam as memórias boas e ruins, construiriam um novo barraco e Maria-Nova escreveria todas aquelas histórias perpassadas nas labutas melancólicas das almas ali presentes: “Bondade sofreu muito com o desfavelamento. Ele, Tio Totó, Maria-Nova e algumas crianças foram talvez os que naquela época traziam o coração mais dolorido” (EVARISTO, 2017, p. 25). E ainda:

Corria o boato que Bondade era rico, lá pelas terras dele, Pernambuco ou Pará, não sei. Diziam que ele tinha dinheiro que rendia juros. Fato é que Bondade, sempre uma vez por mês, saía da favela de manhã e só chegava com pôr do sol. Diziam que ia ao banco buscar dinheiro. Podia ser! No outro dia, as crianças ganhavam doces e ele atendia sempre aos mais necessitados, os que tivessem com uma carência urgente. Comprava também uma garrafa de cachaça e bebia tudinho. Depois se deitava no canto do barraco onde ele estivesse, e dormia o tempo todo da embriaguez. Ninguém bulia com ele, ninguém indagava nada, nem as crianças, nem Maria-Nova, que era a curiosidade em pessoa. Todo mundo respeitava o mistério de Bondade (EVARISTO, 2017, p. 36).

Ao observar Tio Totó e Bondade, notamos a projeção de uma “crise da identidade” (HALL, 2006). Evaristo construiu o personagem Bondade a partir da lógica diaspórica – não pertencia a um único lugar; a cada canto que chegava, fazia morada, não apenas física, mas nos corações de todos. Cria figuras identitárias modernas, descentradas e deslocadas no tempo e espaço: “Já rodei. Já vivi favela e mais favela, já vivi debaixo de pontes, viadutos. Já vivi matos e cidades. Já vaguei” (EVARISTO, 2017, p. 24). A narradora transforma Bondade em um enigma para Maria-Nova – para os adultos, nem tanto. A fome, a necessidade fazia com que todos evitassem pensar quem era Bondade. O que fazia? De onde vem e para onde vai? Rico, não. Pobre, talvez, mas um pobre diferente. Ria na cara dos brancos, arrumava comida e dinheiro, festejava a vida como podia. Bondade é um sujeito preto forjado com pedacinhos dos sonhos de todos da comunidade.

Na obra, a autora correlaciona as identidades dos personagens com as relações sociais. A cada experiência consideravelmente impactante para Bondade, nasceria uma história. Maria-Nova estava atenta para ouvir, sentir e inserir-se no imaginário fictício que Bondade acabara de contar. À medida que Bondade, Tio Totó e Maria-Nova relacionam-se com o “mundo”, projetam diversas identidades ao longo das relações – algumas atemporais, como a história de Ayaba, outras durante períodos curtos nas relações interpessoais:

Bondade conhecia todas as misérias e grandezas da favela. Ele sabia que há pobres que são capazes de dividir, de dar o pouco que têm e que há pobres mais egoístas em suas misérias do que os ricos na fatura deles. Ele conhecia cada barraco, cada habitante. Com jeito, ele acabava entrando no coração de todos. E quando se dava fé, já se tinha contado tudo ao Bondade. Era impressionante como, sem perguntar nada, ele acabava participando do segredo de todos (EVARISTO, 2017, p. 35).

Deste modo, podemos perceber que Evaristo (2017) narra um sujeito preto diaspórico sociológico e pós-moderno na obra. Os personagens são imersos em um espaço multifacetado, as identidades são construídas desde as experiências escravocratas até às realidades recreativas de um mundo moderno-colonial: “O velho tinha um amontoado de dores” (EVARISTO, 2017, p. 33). Evaristo traz à tona as especificidades de cada personagem. Por exemplo, Tio Totó, quando jovem, trabalhava com o pai. Mantinha os ouvidos atentos às histórias compartilhadas. Quando adulto, assemelhava-se ao seu pai, contava histórias; outras, guardava para si. O coração já doía muito em recordá-las; contá-las seria como atirar-se ao buraco escuro, sem volta. E mais:

Se acontecesse o mesmo, sentiria, não por ele, mas pelas crianças, por Maria-Nova que trazia dentro de si tanta vida. Quem sabe para Maria-Nova tudo seria diferente? Cutucou mais um pouco o coração, levou a mão no peito tentando localizar a esperança, apenas o coração batia no vazio. Relembrou de quando chegou são, salvo e sozinho, à outra banda do rio e a sensação era a mesma. Vieram as amargas lembranças. O coração batia apertado, sufocado, desesperançado dentro do peito. Foram tantas dores: esta, a outra, aqueloutra, aquelainda, o acabar com a favela. Sentiu a presença da menina no quarto ao lado. Condoído de si, de Maria-Nova e da vida, chorou (EVARISTO, 2017, p. 75).

Novamente, Evaristo (2017) mantém a dor presente na construção identitária do povo preto diaspórico. Ao descrever o medo do destino projetado pelo Outro, podemos enxergar na narrativa as nuances discutidas por Bento (2002). A autora destaca que o medo impulsionou o processo de imigração e miscigenação; porém, esse medo não se trata de um sentimento íntimo, mas de uma ferramenta da colonialidade e modernidade que vê o preto diaspórico como símbolo de atraso ao desenvolvimento moderno. Enquanto isso, Fanon (2008) também

atribui a característica do medo como ferramenta utilizada pelos colonizadores e Estado hegemônico para aprisionar os pretos diaspóricos no sistema identitário escravocrata:

Eu digo que a vida é uma perdedeira só, tamanho é o perder. Perdi Miquilina e Catita. Perdi pai e mãe que nunca tive direito, dado o trabalho de escravo nos campos. Perdi um lugar, uma terra, que pais de meus pais diziam que era um lugar grande, de mato, bichos. De gente livre e sol forte...E hoje, agora a gente perde um lugar de que eu já pensava dono. Perder a favela! Bom que meu corpo já está pedindo terra. Não vou mesmo muito além. Se eu tivesse mais moço, começava em qualquer lugar novamente. Comecei cheio de dor, mas comecei outra vida quando cheguei são, salvo e sozinho na outra banda do rio. O tempo foi passando, pensava que estava ganhando alguma coisa. Nada, só dor. A dor sempre bate no coração da gente. Cada dor cai como uma pedra no peito. Pedras pontiagudas, e foram tantas! A dor dói fina, firme. Tantas pedradas. Tantas! E mais aquela quando Nega Tuína morreu (EVARISTO, 2017, p. 29).

Portanto, podemos analisar que a obra *Becos da memória* nos permite enxergar as identidades de Tio Totó e Bondade pelas concepções sociológica e pós-moderna de Hall (2006). Também pela forma modelada e projetada de acordo com Bento (2002) e pela concepção do “medo” a partir de Fanon (2008) e Bento (2002). Essas concepções não são únicas dos personagens Tio Totó e Bondade; pelo contrário, permeiam os processos identitários de todos os personagens pretos do livro. De acordo com Fanon (1988), de início seria apenas a modelagem identitária do colono, mas, aos poucos, o sujeito diaspórico projetaria seu próprio reflexo identitário.

4.2 Memórias ancestrais perpassadas: escrevivência em Maria-Nova

Maria-Nova seria uma extensão ancestral dos sonhos de seus antepassados. Em determinados momentos da obra, comporta-se como uma narradora-personagem, porquanto tanto narra quanto participa da história. Maria-Nova flui o desejo por mais, questiona as condições de vida na comunidade e com ouvidos atentos recria as histórias extraídas das dores e memórias de Tio Totó, Maria-Velha e Bondade. Uma criança que divide o tempo entre escola, casa e trabalho. Desde cedo tentava entender as razões pelas quais as pessoas brancas contavam que a escravidão findou no passado, que pretos e brancos conviviam em harmonia graças à democracia racial brasileira. Indagou à professora, em uma aula de história, sobre o que significava liberdade. Seria o que Mãe Joana, Maria-Velha, Tio Totó e Bondade viviam? Em momentos específicos da obra, a leitura marcada pela escrevivência confunde a identidade da personagem narradora com as próprias identidades da autora. O desejo, o amor pela leitura e pela escrita e a curiosidade pelas histórias ancestrais faz de Maria-Nova uma representação

de mudança social na narrativa, do sonho ao regaste das cosmologias e da escrita memorial à perpetuação de cada pedacinho da comunidade e cada sujeito que um dia habitara a favela.

Durante a leitura, o leitor detém a impressão de que as histórias dos personagens Maria-Velha, Bondade, Tio Totó, Mãe Joana e Vó Rita vivem em Maria-Nova, não como uma extensão de acontecimentos, mas como um compartilhamento de realidades passadas, através da “memória coletiva”. “Tenho dito que *Becos da memória* é uma criação que pode ser lida como ficções da memória”, diz a autora. De acordo com Halbwachs (1990), a memória individual é construída através de vários contextos compartilhados em grupo. Desta forma, *Becos da memória* traz múltiplas histórias e memórias divididas ao longo do tempo com toda a comunidade. Maria-Nova, por exemplo, sente as lembranças individuais, porém experimentadas em grupo. São labirintos das memórias ancestrais de Tio Totó, Maria-Velha, Bondade e Vó Rita:

Escrevo como uma homenagem póstuma à Vó Rita, que dormia embolada com ela, a ela que nunca consegui ver plenamente, aos bêbados, às putas, aos malandros, às crianças vadias que habitam os becos de minha memória. Homenagem póstuma às lavadeiras que madrugavam os varais com roupas ao sol. Às pernas cansadas, suadas, negras, alouradas de poeira do campo aberto onde aconteciam os festivais de bola da favela. Homenagem póstuma ao Bondade, ao Tião Puxa-Faca, à velha Isolina, à D. Anália, ao Tio Totó, ao Pedro Cândido, ao Sô Noronha, à D. Maria, mãe do Aníbal, ao Catarino, à velha Lia, à Terezinha da Oscarlinda, à Mariinha, à Donana do Padin. [...] Homens, mulheres, crianças que se amontoaram dentro de mim, como amontoados eram os barracos de minha favela (EVARISTO, 2017, p. 17).

Evaristo (2017) cria *Becos da memória* por meio de uma voz memorial ficcionalizada, conduzindo o leitor através dos becos e buracos escuros da favela. Esses espaços são marcados pelos alinhamentos das vidas ignoradas pelos olhares do Estado. A autora recria os espaços em determinadas situações recordadas, o que permite transcender a obra para além da categoria autobiográfica e produz uma ficção memorial a partir de um lugar no qual as memórias eram mantidas vivas. Desencadeia um jogo em que a memória se mistura na escrevivência como fonte de resistência poética e manutenção das cosmologias pretas. Um romance da literatura afro-brasileira que narra histórias desde a escravidão até às experiências de um período escravocrata moderno e recreativo. Um livro que deveria ocupar as estantes das bibliotecas escolares, universitárias e qualquer instituição de ensino no Brasil. Conceição Evaristo caracteriza-se como símbolo, além de resistência, e adentra em mundo hegemônico, excludente, tornando Maria-Nova contadora da nossa história diaspórica:

Maria-Velha e Tio Totó ficavam trocando histórias, permutando as pedras da coleção. Maria-Nova, ali quietinha, sentada no caixotinho, vinha crescendo e escutando tudo. As pedras pontiagudas que os dois colecionavam eram expostas à

Maria-Nova, que escolhia as mais dilacerantes e as guardava no fundo do coração (EVARISTO, 2017, p. 30).

Além das memórias individuais e coletivas que podemos analisar na obra, identificamos mais um tipo: memória histórica. Problematizada por Halbwachs (1990), a memória histórica é construída para os grupos a partir de cortes e divisões temporais e consolida-se como uma ferramenta histórica. Propaga-se como forma universal de apresentar determinados grupos e acontecimentos. Como construíram a memória histórica dos povos pretos em África e em diáspora? Como essa memória difunde características universais de povos que renovam a cada dia suas formas de existência? Quais generalizações implicam no nosso conhecimento acerca do continente africano? Será que essa memória histórica contada durante a infância de qualquer criança no Brasil tem influência na forma pela qual enxergamos nossas cosmologias africanas?

Deste modo, *Becos da memória* vem como ponte distante de uma memória histórica, rejeitando a padronização universal e colhendo as memórias ancestrais individuais de cada personagem. Memórias estas que foram construídas e compartilhadas em grupo, nas fazendas, nas senzalas, nas roças, nos engenhos, nas cozinhas das senhoras brancas, nos calabouços dos porões, nos troncos, nas chicotadas, nas rezas, nas mortes e nos trezentos anos de escravidão:

E o pai teve uma surpresa. Luís falou com ele durante horas naquela língua da terra distante. O pai pensava que o garoto soubesse falar só a linguagem dos brancos. Qual nada! Surpresa e alegria, Luís falava aquela linguagem tão bonita! [...] O rio, a cheia, o vazio da barca improvisada, o turbilhão, a vida, a morte, tudo indo de roldão. Totó alcançou só a outra banda do rio. Uma banda de sua vida havia ficado do lado de lá (EVARISTO, 2017, p. 21).

Contudo, ainda é possível entendermos a memória como referência para relações individuais e compartilhadas no coletivo. De acordo com Ricouer (2007), ao lembrar as histórias, o sujeito revive tais acontecimentos passados, mas está construindo imagens, lembranças e momentos marcantes das suas experiências. Evaristo (2017) adota a memória coletiva produzida pelos múltiplos fragmentos ancestrais dos personagens. A obra é elaborada de maneira a propagar não apenas as experiências dos personagens, mas a nossa também. Pela escrevivência, a autora compartilha diversas histórias que foram dívidas por todo o povo preto diaspórico em território brasileiro:

Havia uma história que Maria-Velha repetia sempre, um fato passado em sua infância e que ela recontava para a menina Maria-Nova: Um dia, ela, Maria-Velha, ainda nos tempos de sua meninice, pulava que nem cabrita na frente de seu avô. Ele olhava, limpava os olhos e fungava sempre. Um dia, Maria descobriu que ele chorava. – O que foi vovô, chorando? – Vovô chorando, chorando sim! Aquela menina, pernas longas, aqueles pulos acabritados, era a imagem fiel de uma filha

sua. Filha que ele perdera de vista e que nunca mais vira. Mãe de leite de uma criança, um dia a escrava se rebela contra o sinhô. Agarrou o homem pelo peito da camisa, sacudiu, sacudiu. A escrava foi posta no tronco, iam surrá-la até o fim. A criança, filha de leite, chora, grita, berra, desmaia, volta a si, quase enlouquece. – Não matem ‘mamãe preta’, não matem ‘mamãe preta’! Os sinhôs resolveram então vender a escrava e nunca mais se soube dela. Maria-Velha, quando era criança, quando era só Maria, toda vez que pulava, que cabritava diante do avô, era como se uma pedra pontiaguda atingisse o peito do velho homem (EVARISTO, 2017, p. 30-31).

Evaristo (2017) mistura as experiências do povo preto diaspórico, não como exclusivamente individuais, mas como instrumentos memoriais coletivos. Maria-Velha, por exemplo, ainda quando era apenas Maria, despertou uma memória de dor e saudade em seu Avô ao contar essa história para Maria-Nova e reacende a existência tanto do seu Avô quanto de sua tia:

Maria era igual, era a imagem pura de sua filha Ayaba. Filha para quem ele escolhera um nome bonito. Os sinhôs naquele dia estavam de bom humor ou de bom coração talvez e permitiram que ele, o pai, escolhesse o nome. Filha que ele, pôde chamar de Ayaba que na linguagem dele e de seu povo significava Rainha. [...] Maria era igual a Ayaba, Maria parecia com a Rainha (EVARISTO, 2017, p. 35).

Conceição Evaristo (2011) afirma que o povo preto diaspórico preservou suas cosmologias oriundas da mãe África em um sistema recreativo, atrelando à dança, à culinária, à religião, à música e à arte formas modeladas do sangue preto diaspórico. Sobrevivendo a cada tempo e reacendendo nas memórias coletivas nas escritas e na oralidade do povo preto em diáspora. Em Maria-Nova, essas recreações memoriais acontecem mediante a atenção às histórias ouvidas pelos povos da comunidade:

Havia muito que Bondade não contava história nenhuma para Maria-Nova. Tio Totó contava sempre alguma, Maria-Velha também. A tia contava as dela e as da irmã Joana; contudo, à medida que Maria-Nova crescia, ela ia intuindo, ia lendo as histórias nos olhos, na expressão linda e triste da mãe (EVARISTO, 2017, p. 53).

A metáfora em *Becos da memória* constitui-se para subsidiar as narrativas históricas da obra. Essas metáforas memoriais são construídas a partir da alteridade, e a história que prevalece no livro é a coletiva formada por todos. Os espaços fictícios misturam-se na história da escravidão ao longo dos séculos. A favela é comparada com a senzala, obrigados à submissão total aos desejos dos brancos; o desfavelamento representa a não existência em nenhum lugar, a necessidade de tornarem-se andarilhos e a busca pela sobrevivência motiva na protagonista o anseio por mudanças.

No compartilhar das histórias e experiências, Conceição Evaristo cunha a “escrevivência”, uma escrita viva e ficcional das oralidades infinitas que ouviu, sentiu e

divide conosco. Maria-Nova, ainda no colégio, sabia qual seria sua ferramenta de resistência: a escrita. Um dia contaria todas aquelas histórias, eternizaria Maria-Velha, Vô Rita, Tio Totó, Mãe Joana, Bondade e todos outros. Faria da escrevivência forma de recontar a memória histórica narrada pelo Estado hegemônico e escravocrata. Afinal, “Maria-Nova estava sendo forjada a ferro e fogo” (EVARISTO, 2017, p. 76). A escrevivência permite que possamos compartilhar na escrita as dores de cunho coletivo, os sonhos, as aflições e a apreensão de viver. As literaturas afro-brasileiras são produzidas atreladas à escrevivência, partem da memória individual para a memória coletiva. Evaristo (2017) poetiza em Maria-Nova todas as dores ouvidas, os barulhos dos tratores, o despejo injusto, as perdas, afinal, a comunidade era sua família:

Quem sabe passaria para o papel o que estava escrito, cravado e gravado no seu corpo, na sua alma, na sua mente. [...] Um dia, ela haveria de narrar, de fazer soar, de soltar as vozes, os murmúrios, os silêncios, o grito abafado que existia que era de cada um e de todos. Maria-Nova um dia escreveria a fala de seu povo (EVARISTO, 2017, p. 177).

Deste modo, confluyente com Evaristo (2017), entendemos a literatura afro-brasileira como instrumento de ressignificação histórica para os povos pretos diaspóricos. As memórias ancestrais e os processos identitários são descritos a partir dos matizes da escrevivência na narrativa. Interligados desde a infância de qualquer sujeito preto diaspórico, são características fomentadoras das reflexões de Maria-Nova durante a narrativa. Como a escravidão poderia ter deixado de existir, se Maria-Nova encontrava-se em uma sala de aula com apenas uma amiga negra? Os sujeitos pretos estavam livres no Brasil? O que teria acontecido com Tio Totó, Maria-Velha e todos na comunidade? Ser livre era viver com medo de suas próprias memórias, viver entalado com histórias jamais compartilhadas por tamanha dor? Maria-Nova problematiza desde cedo o seu lugar e o dos outros da comunidade em território brasileiro:

Pensou em Tio Totó. Isto era o que a professora chamava de homem livre? Pensou em Maria-Velha, na história do avô dela, pensou no próprio avô, o louco do Luisão da Serra. Pensou em Nega Tuína, em Filó Gazogênia, em Ditinha. Pensou em Vô Rita, na Outra e em Bondade. Pensou nas crianças da favela: poucas, pouquíssimas, podia-se contar nos dedos as que chegavam à quarta série primária. E entre todos, só ela estava ali numa segunda série ginásial, mesmo assim fora da faixa etária, era mais velha dois anos que seus colegas. E ainda estava em via de parar de estudar, a partir do momento em que tivesse que mudar da favela. Pensou em Negro Alírio e reconheceu que ele agia querendo construir uma nova e outra História (EVARISTO, 2017, p. 150).

Portanto, compreendemos *Becos da memória* como ferramenta literária negra que transcende os discursos acadêmicos e políticos, questiona a política do conhecimento e a

modernização das colônias e rompe com os códigos binários da literatura hegemônica eurocêntrica. Conforme Fernandes (2007, p. 189), “o progresso das ciências sociais no Brasil vem se refletindo de modo extenso e profundo no volume e na qualidade das investigações sobre relações étnico-raciais”. A colonialidade do poder, do saber e do ser atua de maneira a silenciar os povos diaspóricos, intensificando nos corpos femininos pretos graças à colonialidade do gênero.

Evaristo (2017), por meio de uma narrativa enfática, denuncia poeticamente as armadilhas e violências escravocratas recreativas em um país moderno-colonial. Dessa forma, ressaltamos que a literatura afro-brasileira recria e insere as mulheres pretas na literatura como fonte de resistência, esperança e conquista no mundo moderno colonial. Reforça a sociedade brasileira como multirracial e desafia a ideia da democracia racial ao mesmo tempo em que denuncia a existência da escravidão pelos racismos, violências e exclusão como sistemas de opressões deliberados aos povos pretos diaspóricos:

E Vó Rita que veio no seu último sono-sonho ali na favela. [...] Vó Rita estava chegando. E eis que ela chegou pé ante pé. Grandona, gorda, desajeitada. Abriu a blusa e através do negro luzidio e transparente de sua pele, via-se lá dentro um coração enorme. E cada batida do coração de Vó Rita nasciam os homens. Todos os Homens: negros, brancos, azuis, amarelos, cor-de-rosa, descoloridos... Do coração enorme, grande de Vó Rita, nascia a humanidade inteira (EVARISTO, 2017, p. 184).

Assim, *Becos da memória* reafirma-se através das subjetividades plurais e coexistentes na comunidade. A escrevivência como elemento epistemológico traduz o discurso literário e cosmológico atrelado principalmente ao pensamento feminista no contexto de reconhecimento com as diversas identidades para além das nacionais. Evaristo (2017) cria um discurso literário prosaico, que valoriza a oralidade e a linguagem dos personagens e os mantém fiéis aos relatos ao ficcionalizar suas memórias: “O batuque vinha de fora e de dentro dela. Vinha de suas raízes, vinha do seu recôndito eu” (EVARISTO, 2017, p. 175).

Essa estratégia literária questiona a dominação cultural e linguística ao mesmo tempo em que problematiza a construção do cânone literário brasileiro. Além de todas as violências, as epistemologias ocidentais modernas excluem as literaturas produzidas pelo povo preto diaspórico. Assim, entendemos a necessidade de analisar *Becos da memória* pelas nuances da sociologia e observar os padrões de poder do Estado, que além de manter os pretos da diáspora à margem social, enxerga-os como corpos a serem descartados. Evaristo (2017) reinventa o discurso a partir da escrevivência e denuncia as políticas racistas, violentas e a destruição de espaços construídos pelos povos pretos diaspóricos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após algumas discussões teóricas e a análise de *Becos da memória*, finalizaremos esta pesquisa com considerações acerca da relação intrínseca entre a obra de Conceição Evaristo e as especificidades sociais. Em geral, a literatura de Evaristo problematiza através da ficção as práticas culturais condicionadas pelas estruturas de poder. Está profundamente interligada às suas raízes cosmológicas; entretanto, ao considerá-las uma produção de extensão da literatura brasileira eurocentrada estaríamos descartando toda a subjetividade da escrita ficcional dos povos pretos em diáspora.

É notório que *Becos da memória* possibilita adentrarmos em diversos caminhos epistemológicos, já que a relação sujeito, texto e contexto social dá conta de uma imensidão de experiências compartilhadas no coletivo. A escrita de Evaristo (2017) é, em sua essência, construída a partir de memórias que atravessam os personagens, erigindo um enredo compartilhado que caracteriza a protagonista como ferramenta de resistência às estratégias modernas coloniais. Ao articular as memórias como potencialidades políticas e econômicas, a autora produz uma literatura memorial do período escravocrata e refuta os poderes da colonialidade/modernidade.

Ao ficcionalizar através da escrevivência, potencializa as experiências da mulher preta na sociedade brasileira como sinal de avante para todo povo preto diaspórico. Cria uma literatura vinculada às lutas dos movimentos negros, proporcionando uma linguagem fática da oralidade dos povos pretos. Também narra memórias africanas incorporadas à cultura brasileira, diariamente vivida por esses grupos. Denuncia os poderes que fazem das elites letradas modelos universais de padronização normativa para o reconhecimento literário, promovendo uma negação e exclusão das produções intelectuais dos povos marginalizados. Evaristo (2009), ao refletir sobre o lugar que ocuparia nas literaturas brasileiras, em concordância com Bonnici (2012), problematiza o não reconhecimento das produções literárias em uma escrita afro-brasileira e afirma a necessidade de uma reformulação na validação das produções rotuladas como não literárias. Ainda questiona os espaços que produções afro-brasileiras ocupam na valorização das etnicidades por meio da escrita literária:

Pode-se dizer que um sentimento positivo de etnicidade atravessa a textualidade afro-brasileira. Personagens são descritos sem a intenção de esconder uma identidade negra e, muitas vezes, são apresentados a partir de uma valorização da pele, dos traços físicos, das heranças culturais oriundas de povos africanos e da inserção/exclusão que os afrodescendentes sofrem na sociedade brasileira. Esses processos de construção de personagens e enredos destoam dos modos

estereotipados ou da invisibilidade com que negros e mestiços são tratados pela literatura brasileira, em geral (EVARISTO, 2017, p. 19).

Essas discussões também são proferidas por alguns estudiosos (as) que pesquisam acerca da construção literária afro-brasileira. Bernad (2012), por exemplo, relaciona a escrita afroliterária aos movimentos negros, uma vez que o objetivo seria a consciência e a valorização das cosmologias africanas para o povo preto diaspórico. O sociólogo Octavio Ianni (1988), por sua vez, pontua que a literatura afro-brasileira é inserida em um espaço induzido pelas regras e normas existentes para a subalternização; entretanto, confirma que essas produções reivindicam seus lugares nas produções voltadas para as individualidades dos povos pretos em diáspora.

Neste sentido, pelo menos duas categorias apresentam-se como base nessa produção literária: a *tradição oral* e as *identidades culturais*. Anteriormente, discutimos as formas que o sujeito preto internaliza determinadas identidades, tornando-se um sujeito fragmentado e multifacetado. Hall (2006) esquematiza como as relações sociais forjam esses indivíduos para a manutenção de poderes do Estado. Fanon (2008) explicita o quão intrínseca é a relação de reconhecimento com determinadas culturas identitárias e desenvolve sobre a psique desse sujeito através do medo e da ignorância para com suas raízes. Todos esses fatores sociais formam o sujeito preto diaspórico: a falta de acesso à educação formal básica, a dupla rotina entre trabalho e escola, a evasão escolar, a necessidade de emprego, a falta de representatividade em espaços consideravelmente privilegiados, os números de pretos (as) no sistema carcerário, o genocídio da juventude negra etc. Todos esses cenários constituem as experiências dos povos pretos diaspóricos em território brasileiro:

Ele tem medo, mas de que tem medo? Dele mesmo. Não se sabe ainda quem ele é, mas ele sabe que o medo habitará no mundo quando o mundo souber. E quando o mundo sabe, o mundo sempre espera algo ruim do preto. Ele tem medo que o mundo saiba, tem medo do medo que o mundo teria se o mundo soubesse (FANON, 2008, p. 140).

Nesta perspectiva, adentramos no espaço diaspórico literário, um lugar fronteiro onde a desterritorialização acontece por meio das intencionalidades culturais. Em *Becos da memória*, o espaço é responsável pela compreensão da narrativa ficcional, seja no passado ou no presente, e atua de maneira a modelar as memórias ancestrais e coletivas. Evaristo (2017) ultrapassa os obstáculos padronizados pelo discurso hegemônico e avança sobre as camadas intelectuais europeizadas:

Histórias orais, ditados, provérbios, assim como uma gama de personagens do folclore brasileiro, são heranças das várias culturas africanas aqui aportadas e podem ser entendidas como ícones de resistência das memórias africanas incorporados à cultura geral brasileira, notadamente a vivida pelo povo (EVARISTO, 2009, p.19).

No decurso das discussões propostas, compreendemos como as nuances da modernidade e da colonialidade integradas ao capitalismo agem na formação do sujeito preto em diáspora. Além da colonialidade do poder, baseada na exploração racial do trabalho, recursos e produtos, constatamos a junção de outras três categorias complementares: colonialidade do saber, colonialidade do ser e colonialidade do gênero. A primeira, exercida sobre o conhecimento; a segunda, expressão da colonialidade vivenciada cotidianamente; e, a terceira, refere-se às opressões de gênero impostas às mulheres pretas. Esses padrões de poder criados e utilizados pelo Estado são mecanismos para a dominação total dos corpos que vivem à margem. Com base na narrativa de *Becos da memória*, discutimos como o silenciamento e a exploração da mão de obra escravizada são frutos dessas articulações. Assim, Evaristo denuncia o mito da democracia racial e faz da escrita diaspórica ferramenta para a sobrevivência e rememoração das ancestralidades.

Deste modo, propomos uma análise baseada em algumas perspectivas das ciências sociais, visto que as obras literárias diaspóricas se diferenciam das demais literaturas europeizadas. Atentamos que a literatura afro-brasileira em diáspora não funciona como extensão do sistema hegemônico, porém reconfigura-se com a necessidade de reinventar a oralidade do povo preto, as histórias, os provérbios e os ensinamentos que ainda restam. Portanto, as literaturas afro-brasileiras problematizam por meio de seus discursos ficcionais as estruturas de poder ocidental. Consagra-se como uma literatura profundamente vinculada às suas raízes através da tradição, da oralidade e das identidades, construindo um discurso em diáspora afrodecolonial:

Não sabia bem por que, mas todas as histórias lhe vieram à mente: as que Maria-Velha contava, as do Tio Totó, as de guerra de Tio Tatão, as do Bondade, as silenciosas que ela aprendera a ler nos olhos tristes de Mãe Joana, as que ela testemunhava no dia a dia da favela. Teve a impressão de que tudo e todos caberiam de Vó Rita e não no coração dela. E não era por ela ser uma menina! Não era por isso não! Era porque no coração de Vó Rita tinha espaço para tudo e para todos (EVARISTO, 2017, p. 69).

Por fim, a relação da memória ancestral com a formação individual do sujeito preto é um fenômeno social ainda a se aprofundar nas discussões literárias. As especificidades paradigmáticas cada vez mais são substituídas por uma ideologia universal e isso reverbera na produção literária. A preocupação aqui são as formas apresentadas pela releitura de processos

cruciais na determinação de sobrevivência dos povos marginalizados. A formação do território brasileiro baseada na defesa da democracia racial, de um país pluricultural, do conformismo aos empregos subalternizados e da submissão física e intelectual perpetuam o preto a uma escravidão em liberdade, assim como discutiu o sociólogo Florestan Fernandes (2007).

Acreditamos que a literatura, a arte, a música e as ciências sociais são ferramentas primordiais na desconstrução dos estereótipos e na exclusão dos corpos periféricos. O sujeito preto em diáspora vive um exílio íntimo, suas cosmologias são apagadas em decorrência da desumanização nacional. Moldar-se aos padrões universais é também uma estratégia de sobrevivência. Evaristo, em *Becos da memória*, atrela as narrativas plurais da comunidade à escrevivência epistemológica. Traduz um discurso literário cosmológico formador das facetas identitárias dos personagens, oriundos do cruel processo de apagamento físico e abstrato. Por isso, o rompimento com essas amarras insufla o povo preto diaspórico às realizações coletivas, para o reconhecimento de suas produções e a ocupação de espaços de poder.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo da história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo. O Movimento Negro no Brasil. **Portal Geledes**, [S.l.], 29 set. 2010. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/o-movimento-negro-no-brasil/>. Acesso em: 22 jan. 2021.

ANDRADE, Geysiane Aparecida de. As novas vozes da literatura brasileira contemporânea. **Opiniões**. Porto Alegre, v. 1, n. 13, jan./jun. 2018. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/opiniaes/article/view/149359/149618>. Acesso em: 29 jan. 2021.

BÂ, Amadou Hampâté. A educação tradicional na África. **Thot**, São Paulo, v. 1, n. 64, p. 23-26, jan./jun. 1997. Disponível em: <https://docero.com.br/doc/xneex8v>. Acesso em: 29 jan. 2021.

BARTHES, Roland. **O rumo da língua**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2002.

BERND, Zilá. **A persistência da memória: romances da anterioridade e seus modos de transmissão intergeracional**. Porto Alegre: Besourobox, 2018.

BERND, Zilá. Em busca dos rastros perdidos da memória ancestral: um estudo de um defeito de cor de Ana Maria Gonçalves. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília, v. 1, n. 40, p. 29-42, jan./jun. 2012. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/9838/8692>. Acesso em: 27 dez. 2020.

BONNICI, Thomas. Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais. **Mimesis**, Bauru (SP), v. 19, n. 1, p. 7-23, jan./jun. 1998. Disponível em: https://secure.unisagrado.edu.br/static/biblioteca/mimesis/mimesis_v19_n1_1998_art_01.pdf. Acesso em: 21 dez. 2020.

BONNICI, Thomas. **O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura**. 2. ed. Maringá (PR): EDUEM, 2012.

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. 50. ed. São Paulo: Cultrix, 2015.

BRASIL. **Lei nº 10.639**, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso em: 22 dez. 2020.

CAMPOS, Juliana Sant'Ana. As manipulações das etnicidades como forma de controle, exploração e alienação em *Hibisco Roxo* de Chimamanda Ngozi Adichie. **Revista Crioula**, v.

1, n. 16, dez. 2015. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/crioula/article/view/97561>. Acesso em: 17 fev. 2021.

CANDIDO, Antônio. **Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária**. 2. ed. São Paulo: Companhia Nacional, 2006.

CANDIDO, Antônio. **Vários escritos**. 5. ed. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2011.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação junto à Área de Filosofia da Educação). Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

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

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 80-87. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624090901/colonialidade.pdf>. Acesso em: 6 dez. 2020.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

COLLINS, Patricia Hill. O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso. **Cadernos Pagu**, Campinas, s. v., n. 51, p. 1-23, out. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/cpa/n51/1809-4449-cpa-18094449201700510018.pdf>. Acesso em: 30 dez. 2020.

CURIEL, Ochy. **Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista: desuniversalizando el sujeto “Mujeres”**. Buenos Aires, v. 3, 2007. Disponível em: <https://www.centroafrobogota.com/attachments/article/8/Los%20aportes%20de%20las%20afrodescendientes%20a%20la%20teor%C3%ADa%20y%20la%20pr%C3%A1ctica%20feminista.%20Ochy%20Curiel.pdf>. Acesso em: 27 dez. 2020.

DALCASTAGNÈ, Regina. Para não ser trapo no mundo: as mulheres negras e a cidade na narrativa brasileira contemporânea. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília, v. 1, n. 44, p. 289-302, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/elbc/n44/a14n44.pdf>. Acesso em: 28 jan. 2021.

DALCASTAGNÈ, Regina. Um território contestado: literatura brasileira contemporânea e as novas vozes sociais. **Revista Iberic@l**, Paris, n. 2, p. 13-18, mar. 2012. Disponível em: <https://iberical.sorbonne-universite.fr/wp-content/uploads/2012/03/002-02.pdf>. Acesso em: 28 jan. 2021.

DIAS, Letícia Otero. O feminismo decolonial de María Lugones. In: ENCONTRO DE ENSINO, PESQUISA E EXTENSÃO, 8, 2014, Dourados (MS). Anais do VIII Encontro de Ensino, Pesquisa e Extensão. Dourados (MS): Universidade Federal da Grande Dourados. Disponível em: <http://eventos.ufgd.edu.br/enepex/anais/arquivos/318.pdf>. Acesso em: 28 jan. 2021.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: história, tendências e dilemas contemporâneas. **Dimensões – Revista de História da UFES**, Aracaju, v. 1, n. 21, p. 101-124, dez. 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/2485>. Acesso em: 20 jan. 2021.

DOVE, Nah. Mulherisma Africana: uma teoria afrocêntrica. **Jornal de Estudos Negros**, [S. l.], v. 28, n. 5, p. 515-539, maio 1998. Disponível em: <https://estahorareall.files.wordpress.com/2015/11/mulherisma-africana-uma-teoria-afrocecc82ntrica-nah-dove.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2020.

DUARTE, Claudia Renata. **Do entre-lugar ao pensamento de fronteiras**: caminhos da narrativa contemporânea. 2017. 255 f. Tese (Doutorado em Literatura). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

DUARTE, Eduardo Assis. Literatura afro-brasileira: um conceito em construção. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília, v. 1, n. 31, p. 11-23, jan./jun. 2008. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/231171186.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2021.

DUARTE, Eduardo Assis. Por um conceito de literatura afro-brasileira. **Rassegna iberistica**, Venezia, v. 37, n. 102, p. 259-280, dic. 2014. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5588843.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2021.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

EVARISTO, Conceição. **Poemas malungos: cânticos irmãos**. 2011. 178 f. Tese (Doutorado em Literatura Comparada). Universidade Federal Fluminense, Niterói (RJ), 2011.

EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 17-31, dez. 2009. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/4365/4510>. Acesso em: 10 jan. 2021.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. 2. ed. São Paulo: Global, 2007.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968.

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

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48 ed. São Paulo: Global, 2003.

GOMES, Nilma Lino. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. **Currículo sem Fronteiras**, Belo Horizonte, v. 12, n. 1, p. 98-109, jan./abr. 2012. Disponível em: <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol12iss1articles/gomes.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2021.

GONZALES, Lélia. Por um feminismo Afro-latino-Americano. **Caderno de Formação Política do Círculo Palmarino**, São Paulo, p. 1-11, 2010. Disponível em:

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/271077/mod_resource/content/1/Por%20um%20feminismo%20Afro-latino-americano.pdf. Acesso em: 17 jan. 2021.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje – ANPOCS**, Rio de Janeiro, p. 223-244, out. 1980. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20L%20-%20A9lia%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20-%20281%29.pdf. Acesso em: 17 jan. 2021.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 92, n. 93, p. 69-82, jan./jun. 1988. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-polc3adtico-cultural-de-amefricanidade-elia-gonzales1.pdf>. Acesso em 15 jan. 2021.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Raça, cor, cor da pele e etnia. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 1, n. 20, p. 265-271, mar. 2011. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/274356002_Raca_cor_cor_da_pele_e_etnia. Acesso em: 29 jan. 2021.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

IANNI, Octavio. Literatura e consciência. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros – Edição Comemorativa do Centenário da Abolição da Escravatura**, São Paulo, n. 28, 1988. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/70034>. Acesso em: 11 jan. 2021.

LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Argentina: CLACSO, 2005

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, Bogotá, v. 1, n. 9, p. 73-111, jul./dic. 2008. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>. Acesso em: 27 nov. 2020.

MACAMO, Elísio. A constituição de uma sociologia das sociedades africanas. **Estudos Moçambicanos**, v. 1, n. 19, p. 5-26, jan./jun. 2002. Disponível em: <http://www.casadasafricas.org.br/site/img/upload/468250.pdf>. Acesso em: 29 nov. 2020.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidade del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2007. p. 127-167. Disponível em: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/147.pdf>. Acesso em: 27 dez. 2020.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento: Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, v. 1, n. 80, p. 71-114, mar. 2008. Disponível em: <https://www.kilombagem.net.br/wp-content/uploads/2015/07/MALDONADO-TORRES-Topologia-do-Ser.pdf>. Acesso em: 27 dez. 2020.

MBEMBE, Achille. **África insubmissa**: cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial. Mangualde; Ramada: Edições Pedagogo; Luanda: Edições Mulemba, 2013.
MBEMBE, Achille. Afropolitanismo. **Áskesis**, São Carlos (SP), v. 4, n. 2, p. 68-71, jul./dez. 2015. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/textos-africanos.html>. Acesso em: 22 dez. 2020.

MBEMBE, Achille. **Neocropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 94, p. 1-18, jun. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v32n94/0102-6909-rbcsoc-3294022017.pdf>. Acesso em: 26 dez. 2020.

MIGNOLO, Walter. A língua, a letra, o território (ou a crise dos estudos literários coloniais). **UFRGS**, Porto Alegre, p. 1-13, jan. 1998. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/cdrom/mignolo/mignolo.pdf>. Acesso em: 26 dez. 2020.

MOGOBE, Ramose. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. **Ensaios Filosóficos**, v. 4, n. 1, out. 2011. Disponível em: <https://filosofiaafricana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/mogobeb.ramosesobrealegitimidadeeestudodafilosofiaafricana.pdf>. Acesso em: 22 dez. 2020.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Palmares, 2002.

NJERI, Aza; RIBEIRO, Katiúscia. Mulherismo Africana: práticas na diáspora brasileira. **Currículo sem Fronteiras**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2, p. 595-608, maio/ago. 2019. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/2d47/dfa528d9af54df758d0cc6cce91f0afcc9e7.pdf>. Acesso em: 08 jan. 2021.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, v. 1, n. 10, p. 7-28, dez. 1993. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101/8763>. Acesso em: 22 jan. 2021.

PAZ, Octavio. **Claude Lévi-Strauss ou o novo festim de Esopo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.

PAZ, Octavio. **O labirinto da solidão e post scriptum**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

PEREIRA, Marcos P. Teixeira et al (orgs.) **Pós-colonialismo e literatura**: questões identitárias nos países africanos de língua oficial portuguesa. Macapá: UNIFAP, 2017.

PINTO, Céli Regina Jardim. Feminismo, história e poder. **Revista Sociologia Política**, Curitiba, v. 18, n. 36, p. 15-23, jun. 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rsocp/v18n36/03.pdf>. Acesso em: 23 jan. 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Argentina: CLACSO, 2005. p. 107-130.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos Rumos**, Marília (SP), v. 17, n 37, p. 1-25, jan. 2002. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/veiculos_de_comunicacao/NOR/NOR0237/NOR0237_02.PDF. Acesso em: 21 jan. 2021.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

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

RIBEIRO, Katiúscia. **Kemet, escolas e arcádeas**: a importância da filosofia africana no combate ao racismo epistêmico e a lei 10639/03. 2017. 93 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia e Ensino). Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro, 2017.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

SANTANA, Paula Manuella Silva. **Marcas do grotesco no texto literário de Washington Cucurto, Ondjaki e Marcelino Freire**: alegorias de uma modernidade periférica. 2015. 291 f. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.

SILVA, Janssen Felipe; FERREIRA, Michele Guerreiro; SILVA, Delma Josefa. Educação das relações étnico-raciais: um caminho aberto para a construção da educação intercultural crítica. **Revista Eletrônica de Educação**, São Carlos (SP), v. 7, n. 1, p. 248-272, maio 2013. Disponível em: <http://www.reveduc.ufscar.br/index.php/reveduc/article/view/570/229>. Acesso em: 28 jan. 2021.

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

WALSH, Catherine. Gritos, grietas y siembras de vida: entretejer de lo pedagógico y lo decolonial. *In*: WALSH, Catherine (org.). **Pedagogías decoloniales**: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Quito: Abya Yala, 2013. v. 2. p. 11-17.