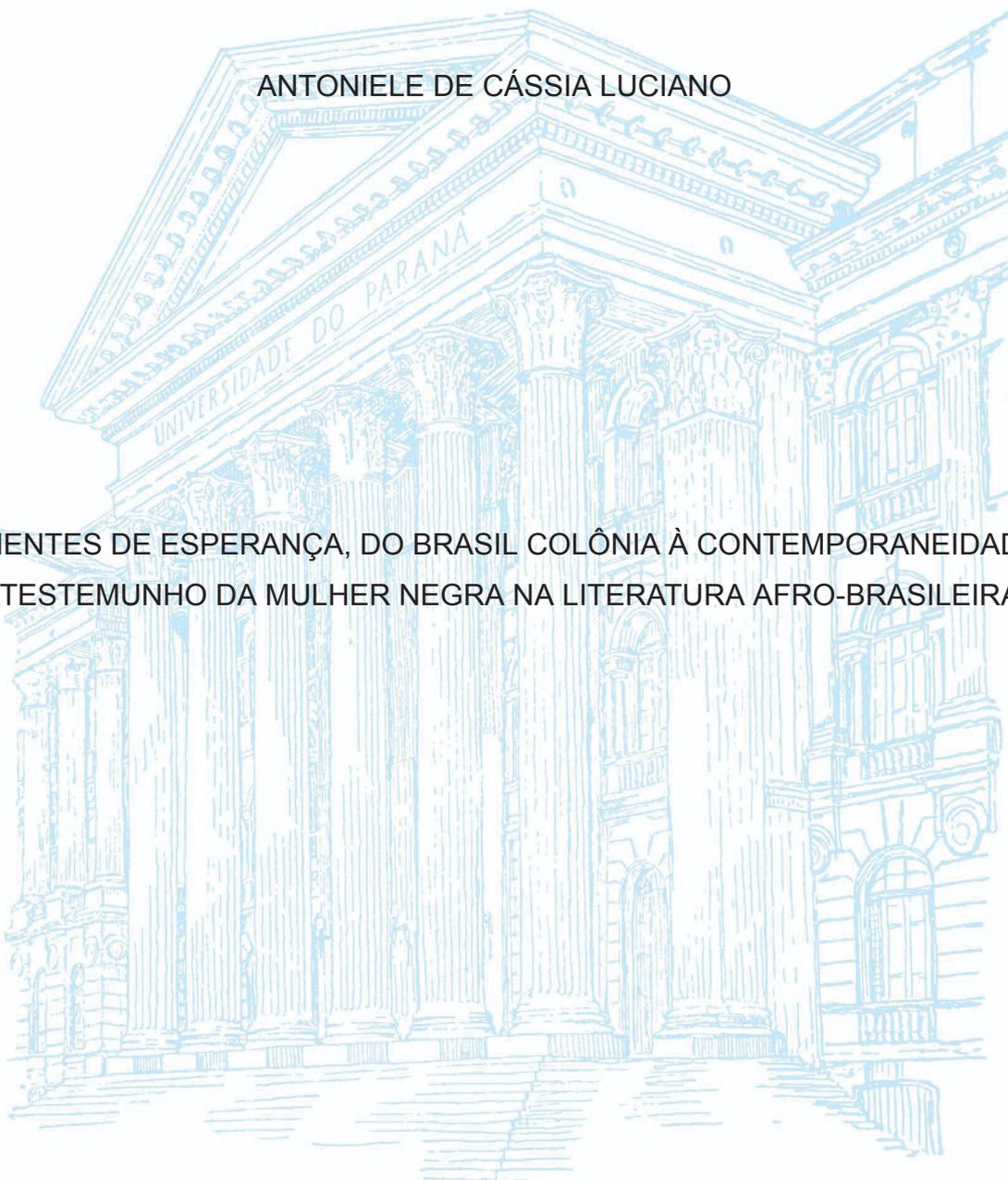


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ANTONIELE DE CÁSSIA LUCIANO

SEMENTES DE ESPERANÇA, DO BRASIL COLÔNIA À CONTEMPORANEIDADE:
O TESTEMUNHO DA MULHER NEGRA NA LITERATURA AFRO-BRASILEIRA



CURITIBA

2024

ANTONIELE DE CÁSSIA LUCIANO

SEMENTES DE ESPERANÇA, DO BRASIL COLÔNIA À CONTEMPORANEIDADE:
O TESTEMUNHO DA MULHER NEGRA NA LITERATURA AFRO-BRASILEIRA

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em Letras, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Paiva de Souza

CURITIBA

2024

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Luciano, Antoniele de Cássia

Sementes de esperança, do Brasil colônia à contemporaneidade : o testemunho da mulher negra na literatura afro-brasileira. / Antoniele de Cássia Luciano. – Curitiba, 2024.

1 recurso on-line : PDF.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Paiva de Souza.

1. Escritoras negras - Brasil. 2. Garcia, Esperança. 3. Escravas – Narrativas pessoais. 4. Escravidão – Brasil. I. Souza, Marcelo Paiva de, 1971-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Letras. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO LETRAS -
40001016016P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação LETRAS da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **ANTONIELE DE CÁSSIA LUCIANO** intitulada: **SEMENTES DE ESPERANÇA, DO BRASIL COLÔNIA À CONTEMPORANEIDADE: O TESTEMUNHO DA MULHER NEGRA NA LITERATURA AFRO-BRASILEIRA**, sob orientação do Prof. Dr. MARCELO PAIVA DE SOUZA, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua **APROVAÇÃO** no rito de defesa.

A outorga do título de doutora está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 19 de Abril de 2024.

Assinatura Eletrônica
07/05/2024 23:57:14.0
MARCELO PAIVA DE SOUZA
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
07/05/2024 10:22:19.0
WILBERTH CLAYTHON FERREIRA SALGUEIRO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO)

Assinatura Eletrônica
13/05/2024 15:31:42.0
CECÍLIA PAIVA XIMENES RODRIGUES
Avaliador Externo (UNIVERSITY OF GEORGIA)

Assinatura Eletrônica
07/05/2024 11:22:09.0
MARILENE WEINHARDT
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
10/05/2024 16:40:20.0
MARCELO FERRAZ DE PAULA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS)

Dedico esta tese à memória de Vó Lourdes e Vô Zé Mineiro, pelo cuidado primeiro que tiveram comigo e apoio incondicional que me ofereceram todos os dias enquanto estiveram neste mundo.

AGRADECIMENTOS

Uma tese não se constrói sozinha. Ao longo desses quatro anos de doutoramento, minha caminhada contou com a direção de Nossa Senhora Aparecida e o apoio de muitas pessoas, a maioria mulheres. A começar dentro de casa, com o amparo da minha mãe, Maria Lídia Luciano. Desde o mestrado, quando deixei as redações de jornais, ela me deu segurança para que eu fosse, mais uma vez, em busca dos meus sonhos. Sou muitíssimo grata a você, mãe.

Ser a primeira mulher doutora entre os Luciano, uma família que sobrevive da Educação desde os anos 1980, é representativo não só para as nossas próximas gerações de meninas, mas, especialmente, para a memória de Vó Lourdes. Ela não mediu esforços para que todas nós pudéssemos encontrar na escola uma oportunidade de emancipação. Muito obrigada ainda às tias Joselina Luciano e Josefina Luciano, que sempre torceram pelo meu crescimento pessoal e profissional.

Agradeço também ao Jay Luna, meu companheiro, que, mesmo a quilômetros de distância, se fez presente quando eu mais precisei. Obrigada pelos conselhos, paciência, lições de resiliência e encorajamento todos os dias.

Nessa caminhada, sou infinitamente grata ao Prof. Dr. Marcelo Paiva de Souza pela orientação humana durante esses anos e por ter acreditado no potencial do meu projeto de pesquisa ainda em 2019. Muito obrigada pela abertura, incentivo, diálogo e ensinamentos; por todo o apoio para ampliar meus horizontes, especialmente com o doutorado-sanduíche.

Também não poderia deixar de agradecer à Prof^a. Dra. Cecília Paiva Ximenes Rodrigues, que aceitou me receber tão gentilmente como pesquisadora visitante no Departamento de Línguas Românicas da University of Georgia (UGA), em Athens, nos Estados Unidos. Obrigada pelas aulas, orientações, trocas e leitura atenta que me ajudaram a chegar ao exame de qualificação. Agradeço também à Prof^a. Dra. Miriam Adelman pela leitura e contribuições generosas durante essa etapa. É sempre um prazer ouvi-la.

Sou extremamente grata ainda aos demais professores que aceitaram fazer parte da banca de avaliação desta tese: Prof^o Dr. Wilberth Salgueiro, da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Prof^o Dr. Marcelo Ferraz, da Universidade Federal de Goiás (UFG), Prof^a Dra. Marilene Weinhardt, e as

suplentes, Prof^a Dra. Susana Souto, da Universidade Federal do Alagoas (UFAL), e Prof^a Dra. Gesualda Rasia, da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Muito obrigada pela leitura atenta e generosa.

Agradeço também ao Prof. Dr. Paulo Vinícius Baptista pela confiança no meu trabalho como tutora do curso Pré-pós UFPR, espaço de aprendizagem único durante minha trajetória no doutorado, e pelo incentivo para me inscrever no edital do Programa de Internacionalização da CAPES. Essa foi, sem dúvidas, uma das maiores oportunidades de crescimento que já tive.

Agradeço ainda às mulheres que me deram suporte com sua escuta ativa. Não poderia deixar de citar as amigas Jhuliane Silva, Camila Rezende, Amanda Borges e Thais Cons, do Centro de Assessoria e Publicação Acadêmica (CAPA/UFPR); Aniely Gracioli, Milady Trava e Vanuza Borges, presentes em minha vida, ainda que distantes geograficamente, desde os tempos de Jornalismo; Bruna Martins, da Fiocruz; e a professora Dra. Andrea Knabem, com quem pude dividir oficinas de escrita científica por mais de dois anos no curso Pré-pós UFPR. Saibam, todas, que nossos encontros sempre me renovaram o fôlego para iniciar novos capítulos ao longo desta jornada.

Sou profundamente grata também aos amigos que fiz durante o período de doutorado-sanduíche na UGA, que me ajudaram a vencer a saudade de casa e os percalços que surgiram nos primeiros meses. Meu muito obrigada a todos que fizeram do condomínio Mi Casa a nossa comunidade brasileira, especialmente Lívia Duarte e Michel Soares do Carmo. Obrigada também aos membros do Christian Campus Fellowship, pela gentileza e acolhida que tornaram mais tranquila minha estadia em Athens.

Por fim, agradeço a todos os professores e professoras que passaram pela minha vida e contribuíram cada um a seu modo para me inspirar a seguir na Educação; à CAPES pelas bolsas concedidas de 2022 a 2024, que possibilitaram a exclusiva dedicação a esta tese e a viagem e permanência nos Estados Unidos durante seis meses; ao Programa de Pós-graduação em Letras pelo atendimento sempre transparente e cordial em todos os momentos em que precisei; aos servidores que tornam possível diariamente o funcionamento da nossa universidade; e à própria UFPR, universidade pública e gratuita que me abriu tantas portas e muito me orgulha em carregar seu nome.

cada vez que encontro outras mulheres
para partilhar histórias
nos tornamos terra fértil.

Ryane Leão

RESUMO

Apesar de ter se tornado mais popular no mercado editorial brasileiro somente na contemporaneidade, a escrita de mulheres negras no país remonta há séculos. Muito antes de grandes nomes dessa literatura como Conceição Evaristo, Ana Maria Gonçalves, Carolina Maria de Jesus (1914-1977) e Maria Firmina dos Reis (1822-1917), lançarem suas publicações e ganharem os holofotes dos estudos literários, uma escravizada no interior do Piauí se apropriava da escrita para registrar e denunciar as condições de tratamento a que mulheres como ela eram submetidas no país. Esperança Garcia, em 1770, enviava ao governador da Província, Lourenço Botelho de Castro, uma carta, em formato de petição, que descrevia os horrores sofridos sob a tutela do capitão Antônio Vieira do Couto e clamava por socorro. O documento, descoberto pelo historiador Luiz Mott (1985) quase 200 anos depois de escrito, configura-se como um testemunho histórico e literário não só das atrocidades da escravidão no Brasil, mas também das subjetividades negras, podendo, assim, ser considerado um texto fundante da literatura afro-brasileira (Souza, 2015). Compreendendo essa carta como um tipo específico de testemunho, uma *slave narrative*, ou seja, um texto ditado ou escrito por escravizados (Krueger, 2002), esta tese buscou examinar comparativamente o discurso de Esperança e o das escritoras citadas inicialmente, em suas respectivas obras: *Becos da memória* (2006), *Um defeito de cor* (2006), *Quarto de despejo* (1960) e *Úrsula* (1859). Que aspectos na escrita de Esperança podem ser observados nos textos de suas contemporâneas? E o quê e como os textos de Conceição, Ana Maria, Carolina e Maria Firmina nos permitem ler a carta da piauiense? Apoiando-nos nos estudos brasileiros da literatura de testemunho (Seligmann-Silva, 2002, 2003; Salgueiro, 2012, 2015; Marco, 2004; Ginzburg, 2011), esta tese investiga a operação do discurso testemunhal presente nos textos em questão, discurso este que encara traumas individuais e coletivos da escravidão e se contrapõe à história oficial e ao ideário de nação. Tal análise é realizada a partir de três categorias - *escrita, corpo e comunidade*. A partir das articulações mencionadas - desde as *slave narratives*, passando pelas diversas modalidades de testemunho na América Latina -, a pesquisa aponta para uma tradição de humanização do sujeito feminino negro e de recuperação da memória da diáspora africana por meio de autoras que se fazem testemunhas - sobreviventes ou solidárias (Gagnebin, 2006) - de eventos cujas consequências ainda afligem nosso presente.

Palavras-chave: Testemunho; Narrativas de escravizados; Esperança Garcia; Literatura Afro-brasileira; Mulheres Negras.

ABSTRACT

Despite having only become more popular in the Brazilian editorial market in contemporary times, writing by black women in the country dates back centuries. Long before great names in literature such as Conceição Evaristo, Ana Maria Gonçalves, Carolina Maria de Jesus (1914-1977), and Maria Firmina dos Reis (1822-1917) launched their publications and gained the spotlight of literary studies, an enslaved woman in Piauí used writing to record and denounce the conditions to which women like her in the country were subjugated. In 1770, Esperança Garcia sent the governor of the Province, Lourenço Botelho de Castro, a letter, in the form of a petition, which described the horrors suffered under the tutelage of Captain Antônio Vieira do Couto and entreated the governor's help. The document, discovered by historian Luiz Mott (1985) almost 200 years after its writing, appears as a historical and literary testimony not only to the atrocities of slavery in Brazil but also to black subjectivities, and can therefore be considered a foundational text of Afro-Brazilian literature (Souza, 2021). Understanding this letter as a specific type of testimony, a slave narrative, that is, a text dictated or written by an enslaved person (Krueger, 2002), this dissertation sought to comparatively examine Esperança's letter and texts that belong to the writers initially mentioned, in their respective works: *Becos da memória* (2006), *Um defeito de cor* (2006), *Quarto de despejo: Diário de uma favelada* (1960), and *Úrsula* (1859). What can be observed in the texts written by Esperança and the writers who came after her? What do the texts by Conceição, Ana Maria, Carolina, and Maria Firmina allow us to understand about the letter from Piauí? And how do these contemporary texts allow us to better understand it? Based on Brazilian studies of testimonial literature (Seligmann-Silva, 2002, 2003; Salgueiro, 2012, 2015; Marco, 2004; Ginzburg, 2011), this work investigated the operation of the testimonial discourse present in the texts in question, a discourse that views individual and collective traumas surrounding slavery and opposes official history and the ideology of the nation. Such analysis is carried out based on three categories – writing, body, and community. Based on the genre of slave narratives and the different concepts and modalities of testimony in Latin America, the research points to a tradition of humanization of the black female subject and recovery of the memory of the African diaspora through authors who become witnesses – surviving or by solidarity (Gagnebin, 2006) – of events whose consequences still afflict our present.

Keywords: Testimony; Slave Narratives; Esperança Garcia; Afro-brazilian Literature; Black Women.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – MANUSCRITO DE ESPERANÇA GARCIA (1770)	55
FIGURA 2 – A MÁSCARA DE ANASTÁCIA	150

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 – INVENTÁRIO CONDENSADO DE TEXTOS DE ESCRAVIZADOS
NO BRASIL (1516-2001)

89

LISTA DE ABREVIATURAS OU SIGLAS

ABL	- Academia Brasileira de Letras
BDTD	- Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações
CAPA	- Centro de Assessoria e Publicação Acadêmica
CAPES	- Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CFOAB	- Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil
CNMA	- Conselho Nacional da Mulher Advogada
FWP	- Federal Writers Project
OAB	- Ordem dos Advogados do Brasil
UFPR	- Universidade Federal do Paraná
UGA	- University of Georgia
WPA	- Works Progress Administration

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	16
2	MEMÓRIA, TESTEMUNHO E ESCRAVIDÃO	30
2.1	POLÍTICAS DA MEMÓRIA: O COLETIVO E O SUBTERRÂNEO	30
2.2	IMBRICAÇÕES ENTRE TESTEMUNHO E TRAUMA COLONIAL	34
2.2.1	O discurso testemunhal na América Latina	41
2.2.2	O testemunho no Brasil	49
3	DA SEMEADURA: AS NARRATIVAS DE ESCRAVIDÃO	55
3.1	UMA ESCRAVIZADA NO PIAUÍ COLONIAL	55
3.1.2	Táticas de enunciação e sobrevivência na carta de Esperança Garcia	63
3.2.	A ESTRATÉGIA DAS <i>SLAVE NARRATIVES</i>	71
3.2.1	A função política das narrativas	75
3.2.2	Mercado e processo editorial	78
3.2.3	A modalidade das entrevistas	83
3.2.4	Convenções textuais	85
3.3	AS <i>SLAVE NARRATIVES</i> NO BRASIL	88
3.3.1	Esperança Garcia e outros remetentes da escravidão	94
3.4	NARRATIVAS CONTEMPORÂNEAS SOBRE A ESCRAVIDÃO	99
4	MULHERES-VOZES-TESTEMUNHAS DO COLONIALISMO	105
4.1	LITERATURA AFRO-BRASILEIRA, CONTRANARRATIVA E RASURA	105
4.1.2	Maria Firmina dos Reis	114
4.1.3	Carolina Maria de Jesus	120
4.1.4	Conceição Evaristo	126
4.1.5	Ana Maria Gonçalves	132
5	DAS ESCRITURAS EM COMUM	138
5.1	O ESCREVER NA CIDADE LETRADA	138
5.1.2	A escrita de mulheres e o discurso das vozes silenciadas	143
5.2	AUTORAS NEGRAS E ESCRITAS ENCRUZILHADAS	148
5.2.1	Uma arma contra a máscara de Anastácia	148

5.2.2	Motivações para escrever	157
5.2.3	O poder da escrita: transformando o silêncio em linguagem e ação	167
6	DO CORPO NEGRO E AS FERIDAS DA COLONIALIDADE	176
6.1	COLONIALISMO E DESUMANIZAÇÃO DO NEGRO	176
6.2.	CICATRIZES ANCESTRAIS DA VIOLÊNCIA FÍSICA E SIMBÓLICA	183
6.2.1	A Hipersexualização do corpo feminino negro	196
6.2.2	Mulheres negras enfrentando o racismo e o sexismo	206
7	DAS FLORES-COMUNIDADES DE AFETO	214
7.1	NOÇÕES SOBRE O SER-COMUM	214
7.1.2	A comunidade dos sem-parentes	217
7.2	A COMUNIDADE ESCRAVIZADA	220
7.2.1	Laços estreitos	224
7.2.1.2	Da (im)possibilidade da maternidade	228
7.2.2	Alianças para além do sangue	237
7.2.2.1	Compadrios, confrarias, irmandades e redes de insurgência	243
7.2.2.2	Redes de sororidade e dororidade	253
8	CONSIDERAÇÕES FINAIS: A SEMENTE DE ESPERANÇA	266
	REFERÊNCIAS	275

1 INTRODUÇÃO

Uma das plantas mais exuberantes já vistas no Brasil, a “palmeira-imperial” (*Roystonea oleracea*) dificilmente teria sido distribuída por todo o território nacional não fosse a desobediência daqueles que foram subalternizados por séculos neste país. Em *Roubar sementes*, a escritora Adriana Lisboa (2019), hoje radicada nos Estados Unidos, conta que as primeiras mudas da planta, que podem alcançar 50 metros de altura, chegaram ao Brasil por intermédio do comerciante português Luiz Abreu Vieira e Silva e foram plantadas na área que seria o atual Jardim Botânico do Rio de Janeiro, o antigo Real Horto Botânico. O responsável pelo plantio foi o próprio príncipe regente Dom João, em 1809, o que explica, hoje, o nome “palmeira-imperial”.

Passadas as primeiras duas décadas de plantio, as árvores começaram a chamar atenção, tamanha sua imponência. Foi quando Bernardo José de Serpa Brandão, o então diretor do Horto, ordenou que todas as sementes fossem queimadas anualmente, a fim de garantir que ninguém mais cultivasse a espécie. Ele não esperava, no entanto, que escravizados da propriedade aguardassem o anoitecer para subir nas palmeiras e roubar quantas sementes conseguissem. Vendiam clandestinamente cada semente por 100 réis, quantia que, de pouco em pouco, ajudava na soma para a compra de cartas de alforria. O gesto desses escravizados, que nunca tiveram os nomes divulgados, teve como consequência a difusão rápida da espécie. A “palmeira-imperial” se tornou mais conhecida, inclusive, que as palmeiras da flora nativa do Brasil, acrescentaram os pesquisadores botânicos João S. de Paula Araújo e Ângelo Márcio S. Silva (2010) .

A potência desse ato de insubmissão, como bem lembrou Adriana Lisboa, nos remete a muitas outras fissuras criadas por escravizados no Brasil. Metaforicamente, homens e mulheres negras encontraram, a seu modo, brechas para espalhar sementes em prol de sua liberdade e sobrevivência, gestos representativos de uma potencialidade até pouco tempo atrás inimaginada.

No campo da escrita, isso não foi diferente. A ativista Jurema Werneck (2011), em sua célebre frase “Nossos passos vêm de longe!”, já chamava atenção para a mobilização das mulheres negras na luta contra o racismo há séculos. Como pesquisadora, a constatação impulsionada por esse dizer gerou em mim durante os anos de pesquisa, ainda no mestrado em Estudos Literários na Universidade

Federal do Paraná (UFPR), uma série de indagações sobre os reflexos do Atlântico Negro na escrita feminina que se estenderam para o doutorado. O que se sabe hoje sobre esse caminhar? Isso é suficientemente representativo de sua potência? E o quanto esses passos primeiros refletem, no campo da literatura, ações contra a invisibilização da mulher negra como sujeito? Quais as sementes lançadas?

Em adição a esses questionamentos, em 2020, enquanto eu terminava a escrita de minha dissertação¹ sobre a trajetória editorial da escritora Conceição Evaristo, uma estrada marcada por tantas dificuldades, apesar da celebração editorial em torno de seu nome desde 2015, também me colocava a pensar que Conceição não é mesmo “fruta rara”², uma exceção ou sujeito inusitado na literatura brasileira. Mas quem seriam as mulheres negras que a antecederam e cujos escritos ainda se faziam pouco conhecidos?

Ainda que mais de 130 anos já tenham passado desde a abolição da escravatura, um fosso cultural ainda persiste no Brasil em relação à divulgação dos escritos dos e sobre os povos da diáspora africana, que constituíram quase 5 milhões de pessoas trazidas à força para o país entre os séculos XVI e XIX (Luna; Klein, 2010). Um exemplo dessas vozes que permaneceram proscritas e inauditas por tanto tempo é a da maranhense Maria Firmina dos Reis (1822-1917). A autora de *Úrsula* (1859) inscreveu seu nome na história como primeira romancista do país, mas só começou a ter o devido reconhecimento por parte da crítica literária na última década³.

A professora maranhense foi responsável por um feito inédito na literatura produzida no Brasil até o século XIX. Dialogando com um presente ainda marcado pela escravidão, Maria Firmina representou o negro a partir de uma perspectiva humanizada, sem amputações de sua memória ancestral. Ela evidenciou que a articulação da mulher negra pelos seus, com bem nos lembra Werneck (2011), não é recente. Se a história oficial não mostra, a literatura, por sua vez, pode, cada vez mais, ajudar a descortinar isso.

¹ LUCIANO, Antoniele de Cássia. *Prefácios em Conceição Evaristo: a escritora e a crítica literária*. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2020.

² TORRES, Aline. “Não sou uma fruta rara”, diz a escritora Conceição Evaristo sobre mulheres negras na literatura. ND Mais. Florianópolis, 12 de agosto de 2017. Disponível em: <https://ndmais.com.br/diversao/nao-sou-uma-fruta-rara-diz-a-escritora-conceicao-evaristo-sobre-negras-na-literatura/>

³ Na tese *Maria Firmina dos Reis e Amélia Beviláqua na História da Literatura Brasileira*, publicada em 2006, Algemira de Macêdo Mendes mostra o silêncio em torno do nome da maranhense junto à crítica literária. Eduardo de Assis Duarte também discorre sobre a escassez de recepção crítica no artigo *Maria Firmina dos Reis e os Primórdios da Ficção Afro-brasileira*, publicado em 2021.

Essa representação elaborada pela maranhense nos remete à subjetividade presente nos escritos de negros escravizados, as *slave narratives*⁴ (Gould, 2007). Embora autobiografias, memórias, diários, cartas, ensaios e petições feitas por esses sujeitos não sejam tão numerosos no Brasil quanto nos Estados Unidos, esses textos fornecem um retrato real sobre as condições dos cativos e suas táticas (Certeau, 1998) de sobrevivência na diáspora. São registros e testemunhos que exercem um duplo papel – o de contar, ao mesmo tempo, uma história coletiva, mas também pessoal (Halbwachs, 2013).

No Brasil, existem cerca de 170 escritos testemunhais produzidos por escravizados, entre 1700 e 1888, número que denota antes de mais nada a falta de incentivo ao letramento da população negra, se comparado à produção vista entre os afro-americanos – do outro lado do Atlântico, são 50 autobiografias e 6 mil relatos produzidos entre 1865 e 1930 (Krueger, 2002). Uma das narrativas testemunhais brasileiras sobre as quais se tem conhecimento é a da piauiense Esperança Garcia (Mott, 1985), escrita em 1770, período no qual acredita-se que ela tivesse 19 anos. Esperança, uma mulher negra escravizada, foi além do que se esperava para alguém em sua condição: usou a escrita como meio de denúncia em uma época em que ensinar escravizados a ler e a escrever era proibido pela Coroa. Mesmo ciente disso, não hesitou. Enviou uma carta, que em muito se assemelha a uma petição, ao governador da então capitania do Piauí, Gonçalo Lourenço Botelho de Castro, na tentativa de persuadi-lo sobre as crueldades da escravidão.

A jovem, que antes pertencia à Companhia de Jesus, foi confiscada pelo governo após a expulsão dos jesuítas do território brasileiro. Sua nova morada mudou, então, da Fazenda Algodões para Inspeção Nazaré, do capitão Antônio Vieira de Couto, onde passou a sofrer uma série de maus-tratos que a levaram a escrever às autoridades. Não se sabe se Esperança Garcia teve sua demanda atendida pelo governador, mas a carta redigida a próprio punho por ela foi mantida no arquivo da capitania. Passados oito anos, o nome da jovem foi encontrado novamente no registro de trabalhadores da Fazenda Algodões. Acredita-se, com isso, que diante da não resposta, ela tenha agido novamente por conta própria, fugindo para a antiga fazenda. Tendo em vista a potência desse ato, a data da carta,

⁴ A escolha em manter o termo *slave narrative*, nesta pesquisa, sem traduzi-lo para a língua portuguesa, considera o fato de que, apesar do passado escravocrata, esse não é um gênero comum na literatura brasileira, como será apresentado mais adiante.

6 de setembro, se tornou, em 1999, Dia Estadual da Consciência Negra no Piauí⁵. Em 2017, a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB)⁶ concedeu à escravizada o título simbólico de primeira advogada mulher daquele estado.

Nesse cenário, a carta de Esperança Garcia, testemunho cru sobre escravidão, é terreno fértil, e em termos de estudos literários, comprovadamente lacunar⁷, para se imaginar e tecer paralelos entre a epístola e as narrativas de mulheres negras que vieram depois dela. Quantas vezes o que foi real na vida de Esperança teria tomado forma na imaginação de ficcionistas brasileiras ou mesmo no relato memorial de escritoras negras? Mesmo que essas autoras, como Maria Firmina dos Reis, não tenham tido contato prévio com a carta da piauiense, também há em jogo nesses textos posteriores a (auto)apresentação de um sujeito cuja voz sofreu silenciamento por centenas de anos, bem como engendramentos em comum na busca por testemunhar – e se fazer ouvir. Como pesquisadora, acredito na existência do compartilhamento de uma memória coletiva, marcada pelos traumas provocados pela escravidão e na existência de um fio de comunicação entre essas narrativas, como esta tese defende.

Existiriam realmente aspectos em comum entre o texto de Esperança Garcia, um testemunho cru sobre a vida na escravidão, e de escritoras que vieram depois? E em que medida isso ocorreria?

Responder essas questões permite não só delinear a escrita de mulheres brasileiras frente à diáspora africana, mas também aprofundar a análise de obras fundamentais para a contestação de uma história oficial, uma história na qual a mulher negra é submissa e vítima do epistemicídio (Carneiro, 2005). Por isso, esse fio de comunicação pode ajudar a resignificar, ao menos nos estudos literários, representações da mulher negra ligadas a estereótipos falaciosos que permeiam o

⁵ A data foi estabelecida oficialmente pela Lei 5.046, artigo 5º, de 7 de janeiro de 1999.

⁶ O reconhecimento pela seccional da Ordem ocorreu em 2017. Após isso, o assunto foi levado para discussão no Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil (CFOAB), através do Conselho Nacional da Mulher Advogada (CNMA), para que Esperança Garcia fosse considerada também a primeira advogada do Brasil. O requerimento foi aprovado em novembro de 2022.

⁷ Nenhuma tese ou dissertação sobre Esperança Garcia foi encontrada, até a finalização desta pesquisa, no campo das Letras, no Catálogo de Teses e Dissertações da Capes ou na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD). Fora dos estudos literários, verificou-se a existência de publicações sobre a piauiense no campo da História e Direito: a dissertação de Maria Ivoneide Leal (2021), com o título *Quando a esperança é símbolo de liberdade: Um estudo sobre a história de Esperança Garcia e a construção de sua imagem*, e a tese de Gabriela Barretto de Sá (2020), com o título *Direito à Memória e à Ancestralidade: escrituradas africanas de mulheres escravizadas*.

imaginário coletivo há centenas de anos. É a oportunidade, ainda, de compreender a escrita de autoria feminina como um exercício de cumplicidade entre vozes solo, uma escrevivência (Evaristo, 2011) que se repete, ainda que em diferentes tempos e condições. Dessa forma, tentamos contribuir com a luta antirracista e antissexista proposta por Werneck (2011), destacando que a articulação de mulheres negras através da escrita também tem raízes ancestrais, também vem de longe.

Nesse sentido, busquei, tendo como ponto de partida epístola piauiense, investigar o testemunho de mulheres negras durante a escravidão e na contemporaneidade. Para isso, tomei como base diferentes conceptualizações sobre testemunho estudadas na contemporaneidade por pesquisadores brasileiros, como a noção de *testimonio* difundida pela revista Casa de las Américas (1960), e as modalidades relacionadas à Shoah (1933-1945), o extermínio de judeus na Europa, no século XX, às prisões no Gulag (1930-1960), os campos de trabalho forçado soviéticos, e às ditaduras no Cone Sul das Américas (1960-1970). Nesse percurso sobre o estado da arte a respeito da literatura cuja matéria-prima é o trauma, isto é, a literatura cuja arte é justamente a leitura de cicatrizes (Seligmann-Silva, 2003), a ideia não foi filiar estritamente o testemunho feminino afro-brasileiro a uma tradição específica, mas colher junto a diferentes modalidades elementos que pudessem ser empregados em uma análise comparativa de textos com teor testemunhal.

Um exemplo dessas diferenças teóricas está na compreensão do testemunho da Shoah e do *testimonio* latino-americano, dividido em duas correntes. Em uma dessas acepções, cuja discussão se intensificou nos anos 1980, o discurso testemunhal vem através de um depoimento oral, de um sujeito analfabeto, sem condições para divulgá-lo, mas que encontra meios para isso junto a alguém letrado o suficiente para transcrevê-lo, o que muito se assemelha a uma parte das *slave narratives* e abrange especialmente a literatura hispano-americana. Em outra conceptualização, mais comum no Brasil, os textos trazem a lume a violência das ditaduras do século XX. O oprimido, assim, não é necessariamente aquele que é apartado de espaços de produção de conhecimento, mas quem se identifica como oposição política ao sistema que impera (Marco, 2004). Em ambas essas correntes, o discurso testemunhal apresenta fortes características políticas.

Conforme a primeira dessas acepções latino-americanas, há um consenso em apontar o livro *Biografía de un cimarrón* (1963) como uma obra canônica do *testimonio*. Esse texto, contudo, também pode ser considerado uma *slave narrative*,

pois é fruto da narração da trajetória do ex-escravizado Esteban Montejo a Miguel Barnet quando o primeiro tinha 103 anos. Mesmo filtrada, aceita-se que essa voz narrativa carrega a verdade do sujeito testemunhal representativo de uma coletividade.

Assim como o testemunho escrito por Barnet, o texto de Esperança Garcia constitui uma *slave narrative* que narra um acontecimento pessoal e histórico, e se destaca na literatura sobre o trauma da escravidão pelo compromisso com a verdade, o viés ético, a invocação de justiça e a autonomia para sua escritura. Mas, com uma diferença fundamental. A escravizada é quem testemunha e escreve *por si própria*. Como uma testemunha mártir (Seligmann-Silva, 2003), ela é quem presenciou, de fato, tais acontecimentos e os levou a registro, ultrapassando os muros da “cidade letrada” (Rama, 1986). Nos demais textos que compõem o corpus desta tese, será possível visualizar ainda autorias que se transformam em testemunhas solidárias (Gagnebin, 2006), porque aceitam levar as palavras e histórias alheias adiante, sem necessariamente ter experienciado o que relatam. Toda essa dinâmica é operada a contrapelo: em um Brasil patriarcal e profundamente afetado pela colonialidade, nossas autoras tiveram de lidar com forças externas como a dificuldade de alfabetização da população negra e de publicação de seus textos.

Selecionei, assim, para integrar esse corpus, o romance *Úrsula* (1859), de Maria Firmina dos Reis, exemplar da autoria feminina negra do século XIX que traz pela primeira vez o discurso abolicionista na literatura brasileira, em meio à história de amor impossível de Úrsula e Tancredo; *Quarto de despejo – Diário de uma favelada* (1960), de Carolina Maria de Jesus, que narra as dificuldades da autora enquanto mãe, catadora de papel e moradora da favela do Canindé, em São Paulo; *Becos da memória* (2006), de Conceição Evaristo, que aborda em tom memorialístico histórias de personagens de uma favela prestes a ser destruída em Belo Horizonte; e *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves (2006), que apresenta a saga da africana Kehinde narrada por meio de cartas escritas pela personagem ao filho, desaparecido ainda durante o período imperial.

Tais autorias, como se poderá observar, transitam entre as categorias da testemunha mártir e da testemunha solidária, que embora não tenha visto a catástrofe, como Esperança Garcia e Carolina Maria de Jesus o fizeram, *ouviram* o sofrimento do sobrevivente (Gagnebin, 2006). Mulheres negras, todas essas

escritoras são, de alguma maneira, parte da comunidade que sofreu os eventos traumáticos. Além disso, elas também podem ser consideradas testemunhas desse trauma diaspórico porque, enquanto literatas, se solidarizam com as vozes da diáspora trazidas no bojo de suas obras.

Em meio a essa seleção, a carta de Esperança, além do caráter histórico, carrega também um valor expressivamente literário, assim como o primeiro texto literário de que se tem conhecimento no Brasil, a carta de Pero Vaz de Caminha. Por meio dessa epístola, Caminha relatou a Dom Manoel I, rei de Portugal, seu deslumbramento pelas terras conhecidas usando uma linguagem que se enquadra nesse campo. Como a literatura está longe de ser definida somente pelo que é ficção ou imaginação (Eagleton, 2006), apoio-me nos estudos de Carlos Nejar (2007, 2011) para acolher essa carta datada de 1500 como um embrião do que se veria na literatura brasileira nos séculos seguintes e estender essa compreensão à carta da piauiense.

Nesse caso, também é possível verificar um certo tipo de intertextualidade entre os escritos de Esperança Garcia e as autoras integrantes do corpus desta tese, o que reforça a ideia que esse pode ser considerado como um texto basilar da literatura afro-brasileira, como propõe Élio Ferreira de Souza (2015). Partindo dessa ideia, enxergamos a carta testemunho da piauiense como uma semente da autoria de mulheres negras no país, porque acreditamos que a epístola de 1770 carrega elementos fundamentais muito similares aos encontrados junto às narrativas selecionadas, independentemente de seus traços de gênero – três romances e um diário. Em meio a todas as adversidades para garantir sua sobrevivência, o feito de Esperança prosperou clandestinamente, assim como as sementes roubadas sobre as quais relata Adriana Lisboa (2019).

Para entender melhor essa relação entre a carta da piauiense e as obras escolhidas, trago algumas aproximações iniciais, que serão retomadas e discutidas em pormenor ao longo desta pesquisa. Saliento, de antemão, que optei por usar o primeiro nome das autoras analisadas como forma de destacar a autora feminina e estabelecer uma noção de proximidade entre elas. Assim como a carta de Esperança, as obras escolhidas são compreendidas nesta tese como um **acervo da memória da diáspora**, que oferece uma reelaboração da experiência do negro. Tem-se uma carta, três romances e um diário que compartilham formas e estratégias

semelhantes para humanizar e representar a voz do subalterno, apesar das diversas e importantes diferenças entre os textos em foco.

As aproximações se fazem em termos de estrutura e temática. Estruturalmente, por exemplo, tem-se nesses textos **o sujeito-mulher-negra ocupando a narração em primeira pessoa**, de modo a expressar o próprio ponto de vista perante a realidade em que está inserida. A personagem Preta Susana, presente em *Úrsula*, é tão ciente da condição desumana à qual foi relegada quanto Esperança, durante a narração sobre o espancamento do filho e os comentários sobre os direitos que lhe são negados. O mesmo pode ser observado em relação a Carolina Maria de Jesus, que em 13 de maio de 1958 contava em seu diário lutar “contra a escravatura atual – a fome!” (Jesus, 2019, p. 32). Em Conceição Evaristo, Maria Nova (“a vida não podia se gastar em miséria e na miséria”, p. 160), compromissada em contar uma história outra sobre seu povo, divide a narração com a voz de outros personagens, como Ditinha e Ela, a amiga de Vó Rita que ninguém vê. Narradores escrevientes, essas personagens fazem a fusão da escrita com a vivência, mediante um mecanismo que entrelaça memória e invenção. Assim, embora exista um narrador coletivo em *Becos da Memória*, cada uma das vozes apresentadas se torna uma só voz, como forma de fazer seu relato em meio ao jogo pós-colonial (Neto, 2019).

Mesmo que em todos os textos a questão da raça não seja o centro das narrativas, o **ser negro é peça-chave** na escrita dessas mulheres. É com base no entendimento colonial e hegemônico de raça que Esperança foi mantida como escravizada pelo capitão Antônio Vieira de Couto, e Preta Susana e os seus, assim como Kehinde, foram sequestrados do continente africano. A situação de miséria em que vivem Carolina e as personagens de *Beco* advém, também, do sistema que excluiu socialmente negros por tantos anos no Brasil. Na carta de Esperança, o mote é a reivindicação direta, a demanda frontal por direitos, enquanto em *Úrsula*, a denúncia da escravizada é inserida em meio a um enredo ficcional romântico, próprio da época da autora. Carolina narra o dia a dia de uma mãe e seus três filhos, que sobrevivem de materiais reciclados encontrados pelas ruas de São Paulo. O cenário é parecido com o habitado pelas personagens evaristianas, moradores desamparados e que estão prestes a serem expulsos de uma favela. São situações distintas, mais amplas, mas que ainda estão interligadas pela condição racial. Esperança, Preta Susana, Carolina, Kehinde e as mulheres de Evaristo são como

elos de uma corrente formada por experiências compartilhadas por suas iguais antes e depois da abolição – a violência, a hipersexualização, a subalternidade, a pobreza.

Nesse sentido, o **diálogo com o presente** é primordial para a reelaboração da história oficial. Nos textos escolhidos, esse diálogo ocorre primeiro com a enunciação de Esperança, que, em 1770, não só coloca a ordem fora de lugar ao apresentar a mulher negra escravizada como agente da escrita, com suas experiências até então não pronunciadas, mas traz à tona a própria existência dela, em um momento no qual as discussões que culminariam na abolição eram reais no exterior, porém distantes do Brasil. Quase 80 anos depois, Maria Firmina dos Reis inscreve, pela primeira vez, alteridade negra no romance brasileiro a partir de Susana e Túlio, o escravo criado pela mãe preta, inaugurando um espaço de fala para o negro na literatura (Miranda, 2019). Ana Maria Gonçalves revira a memória ancestral e recria, a partir dos acontecimentos que marcaram a história do país, a experiência da mulher negra após a travessia no Atlântico. Já Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo lançam para a superfície da página os resquícios de uma nação que, embora custe a admitir, convive com o fantasma da colonialidade, levantando conexões entre a escravidão e a identidade negra na pós-modernidade. Seus textos vêm para atrapalhar o “sono dos injustos” (Evaristo, 2007), atormentar a casa-grande, sendo capazes de trazer visibilidade para realidades outras, as periféricas, como fizeram suas antecessoras, porém, desta vez, após a abolição. Olhar para esse real, escancarado entre licenças poéticas das duas autoras, faz referência ao passado escravocrata, mas dialoga, essencialmente, com o que nos trouxe até um presente ainda desigual para a população negra e pobre.

Além disso, embora Carolina e Conceição façam parte de um período em que a abolição já havia sido proclamada e a escolarização de negros já fosse permitida, a **audiência para a qual essas obras é destinada ainda está ligada ao sistema hegemônico**⁸. Isso faz com que um efeito contrário – que transita pelo apagamento – seja percebido em relação às duas. Carolina estoura em vendas, intermediadas por um homem branco – o jornalista Audálio Dantas – mas depois é

⁸ Como bem lembrou o pesquisador e professor Marcelo Ferraz, da Universidade Federal de Goiás (UFG) durante a banca de defesa desta tese, a obra de Conceição Evaristo foi, desde o início, recepcionada por leitores do movimento negro. Ainda assim, reitero que foram necessários muitos anos para que a escritora pudesse ser reconhecida nacionalmente como contista e romancista. Esse movimento terá ápice com a Pallas, editora administrada por empresárias brancas, após a publicação de *Olhos d'água*, em 2014. A obra foi vencedora do Prêmio Jabuti. Mais detalhes em LUCIANO, Antoniele de Cássia. *Prefácios em Conceição Evaristo: A escritora e a crítica literária*. (Dissertação Mestrado Estudos Literários). Universidade Federal do Paraná, UFPR, 2020.

esquecida. Conceição Evaristo, por sua vez, permanece engavetada por anos e precisa bancar a publicação de seu romance com dinheiro do próprio bolso. Naquele momento de publicação, a autora buscou uma editora negra, caso da mineira Mazza, umas das poucas com esse viés em 2006. Da mesma forma, não era negra a audiência que recebeu *Úrsula* no século XIX – era composta maciçamente por brancos, assim como o destinatário da carta de Esperança, que ocupava um cargo na Colônia.

Nessas condições, tais autoras, e aqui também insiro Esperança Garcia na mesma condição, tiveram de **articular táticas para persuadir o Outro sobre (ou por meio) de seus escritos** e levar suas palavras adiante. A escrava piauiense se ancorou em uma religião imposta a ela para chamar a atenção do governador da Província quando em sua missiva usou o argumento de que o filho e outras crianças estavam por batizar. Maria Firmina dos Reis, por outro lado, usou o movimento literário do momento para inserir o eixo narrativo sobre Susana e Túlio em sua obra e apresentá-lo à sociedade da época, mesmo que sem a inscrição de seu nome na capa. Por outro lado, Carolina Maria de Jesus aceitou modificações em seus textos e conviveu com a divulgação de *Quarto de despejo* como obra “descoberta” por um homem branco para, enfim, ter seu livro publicado. A contemporânea Conceição Evaristo fez uso da memória como forma de problematizar o presente do seu povo. Ela empregou em *Becos* um tom de oralidade e lembrança, que cria um jogo de especularidade entre o que pode ser a experiência de suas personagens e a da própria autora, no que muitos acreditam ser o Morro do Pindura Saia, cenário onde a mineira passou a infância (Oliveira, 2009).

Não bastassem esses elementos, Esperança e as sucessoras fazem reverberar em seus escritos o **Brasil como uma pátria disjuntiva e racista**, que não se sustenta como efetiva unidade, uma vez que permite o tratamento desigual, tanto social quanto racial, a quem está fora da “centro hegemônico” e lida com essa realidade de maneira natural. Nessa toada, **a branquitude aparece nos textos investigados em uma perspectiva diferente** da vista até então na literatura. Esperança, em seu testemunho, tenta atingir a reputação de seu capitão, que usufruía um bem da Coroa em benefício próprio. Nos relatos de Preta Susana e Kehinde, é o colonizador, portanto, o branco, quem é o bárbaro. No diário de Carolina Maria de Jesus, a autora-personagem-narradora mira em situações de discriminação racial das quais foi vítima para retratar a branquitude como o agente

que “transforma o preto em bode expiatório” (Jesus, 2014, p. 108). Em *Becos*, os brancos são ativos na opressão dos moradores da favela, com relatos sobre o ideal branco de beleza das patroas e o fato de chegarem a bancar a festa junina do morro para que os negros “não os importunassem” (Evaristo, 2017, p. 48).

Além desses aspectos, o leque temático também apresenta semelhanças: esses textos tratam da representatividade que o ato de escrever têm na vida de autoras e protagonistas. Ao mesmo tempo, reúnem experiências femininas compartilhadas, como a maternidade (possível ou não), a solidariedade entre mulheres negras, o assédio, e, claro, a inscrição da representação humanizada do negro na literatura que, por meio dessas narrativas, também reivindica a condição de cidadão.

Seguindo essa perspectiva, esta pesquisa foi desenvolvida com base em arquivos, materiais e bibliografias disponíveis no país e, também, fora dele. Em setembro de 2022, embarquei para os Estados Unidos, a fim de realizar um período de seis meses de estágio-sanduiche na University of Georgia (UGA), em Athens, no estado da Georgia, sob a supervisão da professora Dra. Cecília Paiva Ximenes Rodrigues, docente associada do Department of Romance Languages e pesquisadora na área de literatura de autoria de mulheres. Financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), o intercâmbio teve como proposta a investigação sobre o gênero literário *slave narratives* em uma região historicamente marcada pela escravidão. A bolsa foi obtida por meio de um edital Capes-Print, dentro do projeto Relações de Poder, Assimetrias e Direitos Humanos da UFPR.

Fundada em 1785, a UGA também tem um passado que se conecta com o sistema escravocrata. Os registros apontam que mesmo sem possuir escravizados, a instituição se beneficiou da política vigente na época. A universidade foi construída e mantida por residentes escravizados em Athens, que no século XVIII eram metade da população local. Diariamente, escravizados também desempenhavam tarefas dentro da instituição, em nome de alunos e professores.

Durante a estada em Athens, foi possível ter acesso a obras envolvendo a escravidão que não estavam disponíveis na UFPR, além de acompanhar eventos e aulas do referido departamento, do Institute for African American Studies (IAAS) e do Institute for Women’s Studies (IWS). Essa experiência, sem dúvidas, colaborou para a compreensão de como as *slave narratives* atualmente são reconhecidas como

ferramentas de sensibilização social e, inclusive, para obtenção de fundos para a causa do abolicionismo. Consideradas um dos textos mais importantes durante o movimento pelo fim da escravidão nos Estados Unidos, as *slave narratives* possibilitaram aos negros narrar a si mesmos e se posicionarem como agentes de enfrentamento a esse sistema (Sampaio; Ariza, 2019).

A partir dessa caminhada de leituras e estudos realizados, esta tese foi organizada em uma introdução, seis capítulos e uma conclusão, sendo os três primeiros capítulos de revisão sobre as temáticas abordadas. Logo após a presente introdução, o capítulo *Memória, testemunho e escravidão* examina as teorias sobre a literatura de testemunho e os expedientes da memória coletiva e trauma relacionados à diáspora africana. O capítulo *Narrativas de escravidão*, contextualiza a carta de Esperança Garcia e destaca as táticas discursivas da autora em busca de sobrevivência. Para isso, apresento um panorama das *slave narratives* (Gould, 2007) no Atlântico, como forma de especificar que tipo de testemunho a carta da piauiense constitui. Também situo as narrativas contemporâneas no âmbito do que Ashraf Rushdy (2001) e Arlene Keizer (2004) compreendem, respectivamente, como *neo-slave narratives* e *contemporary slave narratives*, considerando a criação da identidade e subjetividade dos negros na literatura e não somente a denúncia das crueldades da escravidão. Já em *Mulheres testemunhas-vozes do colonialismo* discuto sobre literatura afro-brasileira como ferramenta para desenterrar o testemunho e memória afrodescendentes, bem como apresento as quatro autoras selecionadas para comparação com a carta de Esperança Garcia e suas respectivas obras.

Os três capítulos seguintes trazem uma análise comparativa entre as narrativas a partir de três eixos identificados na carta de Esperança Garcia: escrita, corpo e comunidade. Na impossibilidade de esgotar todas as vertentes de análise, concentrei-me nessas categorias pelos seguintes motivos. Primeiro, porque a escrita carrega a potência de inventar subjetividades (Rago, 2013), desmontar a episteme eurocêntrica (Seligmann-Silva, 2022) e romper com o silenciamento imposto por uma tradição falocêntrica (Cixous, 2010). Segundo, porque o corpo pode acionar mecanismos de rejeição, aceitação e resignificação, sendo um elemento que, no contexto brasileiro, sinaliza como os sujeitos são alocados social e racialmente (Gomes, 2020). Terceiro, porque, considerando que um sujeito só existe diante de

Outrem (Levinás, 2002), as relações em comunidade ajudariam a nutrir a existência do sujeito diaspórico apartado de sua terra natal.

Assim, no quinto capítulo, *Das escrituras em comum*, verifico o que as autoras selecionadas compartilham no exercício da escrita, o que as leva a produzir e os efeitos desse escrever no âmbito particular e coletivo. No sexto capítulo, *Do corpo negro e as feridas da colonialidade*, centralizo a análise em como as autoras apresentam o corpo negro a partir de contextos desumanos narrados antes e após a abolição. O capítulo também indica formas de superação da violência, racismo e sexismo que vitimizam o corpo da mulher negra. Já no sétimo e último capítulo, *Das flores-comunidades de afeto*, trago à baila o que esses textos nos indicam sobre a reconstrução das comunidades, núcleos familiares, exercício da maternidade e redes de fortalecimento entre negros e, sobretudo, mulheres, no contexto da diáspora forçada. Nesse capítulo, em especial, adoto a perspectiva do historiador Robert Slenes (1999) para questionar a imagem descrita pelo viajante europeu Charles Ribeyrolles (1980) sobre a vida nas senzalas brasileiras em 1859. Segundo Ribeyrolles, não haveria qualquer sentimento humano entre os escravizados, como afeto ou esperança, ou seja, uma flor sequer. Não é o que mostram, contudo, as narrativas sob investigação.

Ao final deste trabalho, apresento uma análise sobre as similaridades e distanciamentos encontrados: o quanto os textos que vieram após o documento da piauiense reabsorvem, reescrevem, prolongam ou transformam a enunciação da mulher negra em suas épocas. Aqui, discuto também como as textualidades afro-brasileiras contemporâneas e todo o debate em torno delas apontam luz sobre a carta de Esperança. Esses textos, como se poderá ver na conclusão, nos ajudam a relê-la e a redescobri-la em sua insuspeita potência crítica.

Observo ainda que resgatar esses textos pela ótica do testemunho e das narrativas sobre escravidão nos permite atender, também, a uma demanda de ordem não só brasileira, mas global: a de reconstruir a memória apagada pela violência colonial. Trazer luz à carta de Esperança enquanto texto literário e articular o testemunho presente nela com textos de outras mulheres negras, sem a enxergar apenas como um mero paratexto (Genette, 2009)⁹, nos leva a reconhecer a

⁹ Segundo Genette (2009), enquanto elemento de paratexto, as correspondências costumam ocupar um lugar mais distante do texto literário. Nesta tese, a correspondência em questão ocupa um lugar central como texto a ser analisado, não sendo compreendida como mero item com informações adicionais, ou contexto, utilizado para se estabelecer uma análise literária.

possibilidade de considerar novas epistemologias a partir do corpo negro, do lugar ocupado por ele, e de apresentar a literatura como aliada no saber histórico decolonial. Essa é a contribuição que esta pesquisa busca oferecer na luta contra políticas do esquecimento (Seligmann-Silva, 2022) que deixaram para trás narrativas como a da piauiense para se forjarem fortes e vitoriosas, em negação a todas as atrocidades já cometidas contra a humanidade.

2 MEMÓRIA, TESTEMUNHO E ESCRAVIDÃO

2.1 POLÍTICAS DA MEMÓRIA: O COLETIVO E O SUBTERRÂNEO

Evocação do passado, possibilidade de aprisionar o tempo, conservar o que se foi. São diversas as possibilidades de definir a memória, conforme Marilena Chauí (2000). Em *Convite à Filosofia*, a autora afirma que a memória é uma forma de percepção introspectiva, que habita o interior dos sujeitos. Afinal, o que se lembra é o passado de quem recorda ou o que foi registrado através da escrita ou oralidade. “É a nossa primeira e mais fundamental experiência do tempo” (Chauí, 2000, p. 158). Mas, apesar de parecer tão individual, nem tudo o que somos capazes de recordar nos pertence.

Foi ainda no século XX que o sociólogo francês Maurice Halbwachs (2013) defendeu que, por mais que sejam fortemente pessoais, as memórias individuais passam por um processo de construção ancorado na sociedade, ou seja, que relaciona o individual e o coletivo e é fruto de interações sociais vivenciadas. Diferentemente do que se acreditava até então, que a memória era resgatada somente pelo próprio indivíduo, regida por questões da biologia, o teórico abordou pela primeira vez a perspectiva de que são justamente os grupos que nos fornecem dados para que a memória individual possa ser criada. Por meio do fator social, testemunhos de terceiros ajudam a fortalecer, enfraquecer ou completar o que sabemos sobre eventos que se passaram conosco, como em um episódio da infância. “Tudo se passa como se confrontássemos vários depoimentos” (Halbwachs, 2013, p. 25).

Essa relação intrínseca entre individual e coletivo é possível porque enquanto indivíduos nunca estamos sós - ainda que, do ponto de vista físico, não estejamos acompanhados. Halbwachs (2013) usa como exemplo para explicar sua tese um passeio a Londres, em que um sujeito, mesmo sozinho, acionaria lembranças ligadas a outras pessoas, como o que lhe havia dito um amigo pintor ou as impressões que teve quando leu, ainda criança, romances de Charles Dickens.

A memória individual, dessa forma, faz uma reinterpretação da perspectiva trazida pelo coletivo. Se lembrar é reconstruir, a memória coletiva consiste em um repositório abstrato sobre o que se passou com determinado grupo de referência. São esses grupos, também, que nos apontam o *que* deve ser memorável e *como*

isso deve ser lembrado. A partir dessa noção podemos compreender melhor o conceito de história como a junção de acontecimentos que vieram a ocupar um espaço maior na memória de uma comunidade. Ainda assim, como Halbwachs (2013) sustenta, esses fatos registrados são selecionados de acordo com necessidades de um determinado grupo e em um determinado período, isto é, há uma constante arbitrariedade nessa escolha sobre o que deve ser ou não registrado.

O sociólogo francês observa que o interesse em fixar essas memórias surge quando os indivíduos já estão significativamente distantes do passado, ou seja, quando grupos de referência que poderiam dar suporte a essas lembranças estão por desaparecer. A memória coletiva, o grupo visto do lado de dentro, contudo, depende do suporte dessa comunidade, limitada no espaço e no tempo. Uma das funções da história, nesse contexto, seria promover uma ponte entre presente e passado. Diferentemente da história, a memória coletiva, retém do tempo passado apenas o que ainda permanece vivo na consciência do grupo que a viabiliza. Isso quer dizer que “a memória de uma sociedade estende-se até onde atinge a memória dos grupos dos quais é composta” (Halbwachs, 2013, p. 83).

O historiador Jacques Le Goff (1990), para quem a memória coletiva tem um papel importante na formação da identidade, tanto individual como de um grupo, situa o conceito de memória na disputa de classes dominantes. Para ele, a memória coletiva está entrelaçada a grandes questões que permeiam as sociedades desenvolvidas - a busca pelo poder, vida, sobrevivência ou promoção. Assim, na leitura de Le Goff, memória coletiva é conquista e instrumento de conquista. Exemplo disso é a vigilância que determinados governos impuseram a documentos, na dificuldade de controlar veículos de comunicação, considerados, então, pelo historiador como os novos utensílios de produção de memória coletiva.

Nesse contexto trazido por Le Goff, democratizar a memória coletiva é uma ação que precisa estar alinhada à objetividade científica de profissionais que atuam com o conceito, como sociólogos, antropólogos e historiadores. Le Goff (1990) sintetiza essa necessidade ao relatar o caso do historiador Alessandro Triulzi que, inspirado por Ranger (1977), crítico das fontes elitistas da antropologia africana, fez um convite à pesquisa sobre a memória do homem comum na África. A iniciativa deveria apresentar recordações locais, de familiares, aldeias e clãs, de forma a reunir informações não oficiais. Apesar de não institucionalizadas, essas informações seriam capazes de englobar a consciência pertencente a esses grupos.

Nas palavras de Le Goff (1990), tal posicionamento considera que

a memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Devemos trabalhar de forma a que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens (Le Goff, 1990, p. 478).

É possível fazer uma aproximação entre as ideias de Le Goff (1990) e Halbwachs (2013) e a literatura afro-brasileira, ao situarmos a produção literária como fonte de onde emergem diferentes perspectivas sobre o povo e a história brasileira. Ancorada no conceito de memórias subterrâneas de Michael Pollack (1989), que compreende a memória coletiva como uma função da memória, a historiadora Bárbara Araújo Machado (2014) argumenta que a prosa e poesia de autores negros atuam para subverter o discurso da falsa democracia racial e do lugar social destinado aos afrodescendentes. A concepção de memória subterrânea considera o que não é incorporado pelo Estado ou o poder hegemônico e que, logo, não é registrado na história oficial. Essas memórias, contudo, continuam vivas, sendo repassadas, pela oralidade, de geração em geração, de modo clandestino, como lembranças proibidas.

Como o próprio Pollack (1989) descreve,

A despeito da importante doutrinação ideológica, essas lembranças durante tanto tempo confinadas ao silêncio e transmitidas de uma geração a outra oralmente, e não através de publicações, permanecem vivas. O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais. Ao mesmo tempo, ela transmite cuidadosamente as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amizades, esperando a hora da verdade e da redistribuição das cartas políticas e ideológicas (Pollack, 1989, p.5).

Quando conseguem romper essa clandestinidade, as memórias subterrâneas vêm a público com tamanha força que carregam consigo contestações e reivindicações de diferentes tipos, incluindo a possibilidade de trazer novas informações para os espaços da história oficial. Na teoria de Pollack (1989), a separação entre o que pode ou não fazer parte de uma memória de caráter coletivo é feita por meio de um “trabalho de enquadramento”, ação importante de atores profissionalizados não só para a manutenção da unidade, mas dos limites que tal grupo de referência tem em comum. Assim, enquadrar a memória “significa fornecer um quadro de referências e de pontos de referência” (Pollack, 1989, p. 7)

Os rastros desse enquadramento, conforme o historiador e sociólogo, podem ser conferidos em objetos materiais em museus, bibliotecas e monumentos. Nesse contexto, Machado (2014) analisa que, se grupos dominantes operam um enquadramento da memória na composição de uma narrativa histórica de acordo com suas preocupações, escritoras negras como Conceição Evaristo, cujo trabalho será analisado mais adiante, têm investido no “desenquadramento” dessas memórias. Nesse movimento, negros e negras “passam de meros objetos históricos e literários a sujeitos, donos/as de seu próprio discurso” (Machado, 2014, p.110-111).

A pesquisadora analisa que, mesmo que não escrevam com a pretensão de interferir na historiografia, os produtores da literatura afro-brasileira detêm um importante papel na disputa política da memória à medida que perspectivas até então marginalizadas ganham espaço a partir dessas obras, caso, por exemplo, das agruras impostas pela escravidão ou a exclusão do Estado em comunidades periféricas. Ao mesmo tempo, esses mesmos autores fazem do passado colonial assunto para se prestar contas, demanda que se impõe para que haja a mudança necessária no tempo presente e no futuro.

Essa noção de compromisso com o presente também é desenvolvida por Jeanne Marie Gagnebin (2006, p. 27) em *Lembrar, escrever, esquecer*, quando a autora aborda a necessidade de reconhecermos nossa condição de mortais, a fim de “cuidar da memória dos mortos para os vivos de hoje”. Para isso, a professora de Filosofia se apoia nos estudos do marxista Walter Benjamin (1987), teórico que compreende a história como uma narração fiel a interesses precisos. Na visão benjaminiana, articular e descrever são verbos bastantes distintos, uma vez que articular o passado não implica conhecê-lo de maneira exata. Gagnebin (2006) afirma que manter viva a memória dos que não puderam ser nomeados, sustentando uma postura fiel também àqueles que não puderam ser enterrados, é um “trabalho de luto que nos deve ajudar, nós, os vivos, a nos lembrarmos dos mortos para melhor viver o hoje” (Gagnebin, 2006, p. 47).

Dessa maneira, reelaborar o passado por meio de uma literatura engajada contra o esquecimento e a denegação é, também, atuar contra a reprodução do horror (Gagnebin, 2006) e, aqui, incluímos o horror dos porões dos navios trazidos do continente africano, da dizimação de indígenas no Brasil, das câmaras de gás em campos de concentração da Alemanha nazista ou, ainda, dos quartéis que serviram como palco para a tortura de mortos e desaparecidos durante as ditaduras na

América Latina. Esses eventos, que também podem ser considerados eventos-limite (Seligmann-Silva, 2003), são a matéria dolorosa que, ao exigir ser narrada, alimenta o testemunho do qual se tratará nas páginas seguintes.

2.2 IMBRICAÇÕES ENTRE TESTEMUNHO E TRAUMA COLONIAL

As análises a serem apresentadas nos capítulos 5, 6 e 7 desta tese consideram a perspectiva testemunhal tal qual ela vem sendo tratada nas pesquisas sobre literatura e testemunho que se tem desenvolvido no Brasil nas últimas décadas. Os estudos dos pesquisadores Márcio Seligmann-Silva (2003), Valéria de Marco (2004), Renato Franco (2003), Camillo Penna (2003), Jeanne Marie Gagnebin (2006), Wilberth Salgueiro (2012, 2015) e Jaime Ginzburg (2011) constituem fontes importantes na tarefa de sintetizar aspectos fundamentais desse vasto campo teórico. Antes de discorrer sobre esses pontos, porém, cabe tratar de conceitos imbricados com a noção de testemunho, seja na América Latina ou na Europa, visto que por trás do teor testemunhal há sempre uma experiência traumática advinda do que se pode considerar como uma catástrofe humana.

Nesse contexto, recorro primeiramente a Walter Benjamin (1987). Quando o filósofo alemão reflete sobre a perspectiva de um passado dominado pela barbárie, argumenta que a história que deixa de dar voz a grupos oprimidos também é um “monumento à barbárie”. Em meio a uma sociedade marcada pela exploração humana, formas tradicionais de narração, como uma experiência a ser compartilhada oralmente entre gerações, começaram a se perder. Esse problema, na visão benjaminiana, resulta de uma memória traumática provocada por eventos que refletem as atrocidades da humanidade, como a primeira e segunda guerras mundiais. Isso porque tornou-se impossível, no âmbito da linguagem cotidiana, narrar o que se viu ou viveu nessas situações extremas. Quem voltou das trincheiras voltou sem falar. Como efeito, “aquilo que vivenciaram não podia mais ser assimilado por palavras” (Gagnebin 2006, p. 50), justamente porque o trauma impede que o sujeito acesse o simbólico, ou seja, a linguagem.

Pode-se entender, assim, que o trauma sofrido nesses eventos devastadores se torna inenarrável para os sujeitos. Grada Kilomba, em *Memórias da plantação* (2020), observa que o dano sofrido está presente na própria etimologia da palavra trauma. Derivado do grego para “ferida” ou “lesão”, o termo faz referência a um

rompimento na pele provocado por alguma situação de violência externa ao sujeito. Assim, um evento traumático é caracterizado por um dano que, de tão intenso, faz com que o indivíduo tenha dificuldade em responder adequadamente a ele e às consequências psíquicas provocadas.

Kilomba (2020) aciona o Sigmund Freud (1932) para explicar o processo do trauma. Segundo o criador da psicanálise, isso ocorre devido à violação de uma barreira que permite ser atravessada apenas por quantidades toleráveis de excitação externa ao sujeito. Uma experiência violenta, imprevisível ao indivíduo, resulta, dessa forma, em um trauma, porque rompe essa proteção. O aparato psíquico não consegue processar essa quantidade de excitação, que extrapola a capacidade de organização psicológica do ser humano. Kilomba (2020) defende que, quando aproximamos essa caracterização de trauma da história do povo negro, a escravização, o colonialismo e o racismo também podem ser compreendidos como eventos intensos e violentos, imprevisíveis, culturalmente sem qualquer equivalente simbólico, e que não podem ser respondidos adequadamente pelos sujeitos que foram submetidos a eles. Apoiada em Claire Pajaczkowska e Lola Young (1992), ela avalia que isso ocorre porque desde o início já faltavam palavras para simbolizar a desumanização que se impôs ao povo negro ao longo dos séculos.

Apesar da dificuldade em ser narrada, a experiência desses sujeitos está longe de poder ser esquecida. Mesmo muitos anos depois, o trauma provocado pelo colonialismo ainda tem impacto profundo e coletivo. Afinal, em vez de ser deixado de lado, esse passado tem sido memorizado. Trata-se de uma ferida que segue aberta, sem nunca ter sido tratada. A “plantação” se torna, portanto, uma metáfora de um passado de opressão, dor e humilhação reproduzido diariamente por meio de práticas racistas no século XXI. Nas palavras de Kilomba (2020),

A ideia de “esquecer” o passado torna-se, de fato, inatingível; pois cotidiana e abruptamente, como um choque alarmante, ficamos presas/os a cenas que evocam o passado, mas que, na verdade, são parte de um presente irracional. Essa configuração entre passado e presente é capaz de retratar a irracionalidade do racismo cotidiano como traumática (Kilomba, 2020, p. 213).

A escritora avalia que pouco se discute nas disciplinas de psicologia e psicanálise o quanto a opressão racial é prejudicial aos negros nem como forças sociais e históricas foram importantes para a formação de experiências traumáticas. Mesmo com esse negligenciamento, o povo negro vem tendo que lidar com o trauma no

âmbito individual, familiar, social e histórico, porque os eventos violentos não cessam. Pelo contrário, são reproduzidos todos os dias dentro de uma cultura branca que ainda enxerga o negro como o Outro e, diante disso, o subalterniza. Longe de ser um evento que acontece uma ou duas vezes dentro da biografia individual de cada pessoa, o racismo cotidiano é a somatória de diversas violências ligadas a um padrão histórico ancorado em abusos raciais.

Essa problemática, conforme Kilomba (2020), é marcada por uma espécie de atemporalidade, visto que quando um sujeito negro sofre racismo no presente, há uma aproximação com o passado colonial. Ela exemplifica isso ao relatar o caso de uma entrevistada que, em choque, foi perguntada como lavava o próprio cabelo. Nessa dinâmica racista, a moça foi vista por meio de lentes coloniais, que enxergam o negro como bruto e selvagem, sendo transportada para um outro período histórico.

Um evento que ocorreu em algum momento do passado é vivenciado como se estivesse ocorrendo no presente e vice-versa: o evento que ocorre no presente é vivenciado como se estivesse no passado. O colonialismo e o racismo coincidem (Kilomba, 2020, p. 223).

A abordagem da pessoa negra como se ela estivesse no passado mostra que, embora haja um imaginário social de que a escravização e a colonialidade não pertencem a esse século, ambas estão mais presentes na atualidade do que se costuma supor. Logo, o que se tem é um presente assombrado pelo passado, uma vez que ele não foi enterrado de maneira adequada. Na visão de Kilomba (2020), esse enterro impróprio é o reflexo da excitação externa ao indivíduo descarregada além da proporção que se poderia suportar, segundo a teoria freudiana. Uma forma de promover esse enterro adequadamente seria ressuscitar essa memória coletiva para o presente a partir da escrita – proposta que nos remete, novamente, a Gagnebin (2006), quando a professora suíça aborda a necessidade de reelaboração do passado no presente através da metáfora do cuidado com os nossos mortos.

Tal reelaboração, portanto, está relacionada à narração desses episódios traumáticos. É justamente a partir da ideia desse testemunhar que estudiosos têm buscado rever a relação entre a literatura e o “real”, explica Márcio Seligmann-Silva (2002). Ele enfatiza que, no latim, a palavra testemunha corresponde a duas formas – *testis* e *superstes*. Enquanto a primeira forma indica um terceiro que depõe em um processo, como alguém que testemunha para verificarem o que é “verdade” e leva o

fato a um tribunal, a segunda tem relação com aquele que sobrevive, ou seja, atravessou um evento limite¹⁰, como um mártir. *Martyros*, em grego, também significa testemunha. Essa última noção, implicada em *superstes*, está atrelada à categoria excepcional de “real” de que o testemunho tentará dar conta mais adiante e que, como visto em Kilomba (2020), resiste à simbolização por meio da linguagem.

Em meio a esse contexto de eventos traumáticos e necessidade de rememoração, é importante colocar em perspectiva as acepções de testemunho que se imbricam nos estudos literários, tendo em vista a adoção de elementos dessas conceptualizações para a análise do corpus desta tese. Em “*Zeugnis*” e “*Testimonio*”: *um caso de intraduzibilidade entre conceitos*, Márcio Seligmann-Silva (2002) trabalha com as noções de testemunho na teoria literária na Europa e na América Latina. Ele explica que, apesar de ambas atuarem com um discurso testemunhal, há diferenças entre o que se denomina por literatura de testemunho, sobre a Alemanha nazista do século XX, e o gênero *testimonio*, na América Latina, mais especificamente em países de língua espanhola.

No primeiro caso, a literatura de testemunho está estreitamente associada a *Shoah*, o genocídio de judeus. Esse é considerado o evento central da escrita testemunhal. Quem testemunha sobre essa catástrofe, de modo paradigmático, é o sobrevivente, o mártir desse horror. Esse discurso é marcado pela fragmentação e a tradução dos acontecimentos em imagens e metáforas. Ao tentar reunir os fragmentos do que ocorreu, o testemunho é considerado nessa acepção como peça fundamental para que a justiça histórica seja feita. Fazem parte desse cânone testemunhal, que levou a uma singular aproximação entre história e literatura, escritores como Primo Levi, Paul Celan, Maurice Blanchot, Robert Antelme e Art Spiegelman. No Brasil, entre os escritores que vivenciaram os horrores da Europa e depois o relataram por escrito destacam-se Joseph Nichthausen, com *Quero viver: memórias de um ex-morto* (1972); Olga Papadopol, com *Rumo à vida* (1979); e Aleksander Henryk Laks e Tova Sender, com *O Sobrevivente* (2000).

E Seligmann-Silva (2002, p. 74) ainda acrescenta:

¹⁰ Para Giorgio Agamben (2008), toda testemunha seria uma *testis*, ou seja, um terceiro, uma vez que sobreviveu ao evento-limite. Quem, de fato, o testemunhou, não pode retornar para contar sobre o encontro com a morte, o evento-limite. Por isso, Wilberth Salgueiro (2012) destaca a importância da noção de testemunha solidária, trazida por Gagnebin (2006), como se verá mais adiante, para se possibilitar o gesto simbólico do testemunho a todos, mesmo diante dessa impossibilidade de existir uma voz capaz de narrar a extinção da própria voz (Salgueiro, 2012, p. 287).

Também tem-se desenvolvido ultimamente paralelos entre o testemunho da *Shoah* e o do Gulag, bem como com obras de (ou sobre) sobreviventes de outros genocídios e catástrofes dentro de uma nova área dedicada ao estudo comparado dos genocídios.

Ainda de acordo com Seligmann-Silva (2003), a escritura testemunhal dentro da corrente envolvendo a Shoah nasce de um vazio - da necessidade e da impossibilidade de narração - e transforma o ato de escrever em um momento em que se pode “reviver” o evento traumático. Ao mesmo tempo em que se busca testemunhar o “real”, quem testemunha “se relaciona de modo excepcional com a linguagem: ele desfaz os lacres da linguagem que tentavam encobrir o ‘indizível’ que a sustenta” (Seligmann-Silva, 2003, p. 47). As testemunhas, portanto, desafiam essa intraduzibilidade por meio da arte e da imaginação, ferramentas usadas, por exemplo, pelo escritor francês Robert Antelme¹¹ para narrar sua experiência após ser preso pela Gestapo aos 26 anos. Ao retornar dos campos de concentração nazistas em 1947, ele e os companheiros queriam ser ouvidos sobre os sofrimentos que passaram, mas sentiam que o que tinham a dizer, apesar de sufocante, parecia inimaginável:

Essa desproporção entre a experiência que nós havíamos vivido e a narração que era possível fazer dela não fez mais do que se confirmar em seguida. Nós nos defrontávamos, portanto, com uma dessas realidades que nos leva a dizer que elas ultrapassam a imaginação. Ficou claro então que seria apenas por meio da escolha, ou seja, ainda pela imaginação, que nós poderíamos tentar dizer algo delas (Antelme, 1957, p. 9 apud Seligmann-Silva, 2003, p. 47).

Para facilitar a compreensão da literatura de testemunho¹², Seligmann-Silva (2003) propõe que o “real” aqui tratado não seja confundido com a ideia de realidade trabalhada em romances realistas e naturalistas. Devemos compreender esse “real” de acordo com a chave freudiana, como um evento que resiste à representação por meio da linguagem. O “real” é o próprio trauma, isto é, a “perfuração da nossa mente”, a ferida que ainda sangra e dói. Assim, devido à necessidade de narração e

¹¹ ANTELME, Robert. *A espécie humana*. Trad. Maria de Fátima Oliva do Coutto. Rio de Janeiro: Record, 2013.

¹² De acordo com o pesquisador Marcelo Ferraz de Paula (2022), da Universidade Federal de Goiás (UFG), a circulação do conceito de testemunho nos estudos literários brasileiros começou nos anos 1990, época em que o campo estava mais atrelado ao que se chamava de “literatura do holocausto”, que envolve narrativas de sobreviventes do extermínio de judeus na Europa. Com a transição para o século XXI, no entanto, houve uma ampliação do alcance das pesquisas realizadas no país, com a temática do testemunho abrangendo, então, diferentes catástrofes da humanidade, como a história da escravidão e as ditaduras militares. PAULA, Marcelo Ferraz de. *O testemunho poético no limiar da lírica moderna*. Goiânia: CEGRAF, 2022.

dificuldade em apresentar isso por meio do simbólico, a literatura do “real” traumático é antimimética, não busca imitar a realidade, mas manifestá-la a partir de um compromisso ético com o passado a que o autor busca dar forma.

A literatura de testemunho é mais do que um gênero: é uma face da literatura que vem à tona na nossa época de catástrofes e faz com que toda a literatura - após 200 anos de autoreferência - seja revista a partir do questionamento da sua relação e do seu compromisso com o “real” (Seligmann-Silva, 2003, p. 373).

Sem a possibilidade de transmitir de maneira imediata o que é realidade para a literatura, essa representação estará subordinada a um trabalho de estilo e a articulação de sons e sentidos das palavras escolhidas. Seligmann-Silva (2003) defende que, de modo geral, a linha que separa a ética e a estética se torna mais fluida na literatura de testemunho, uma vez que promover a leitura estética do passado é uma forma de mantê-lo ativo no tempo presente, sem correr o risco de cair em uma musealização do fato “real”. Dessa maneira, a literatura que incorpora o testemunho atua na desconstrução da historiografia e dos gêneros literários mais tradicionais ao trazer para si o que antes era reservado somente a narrativas de ficção.

De maneira geral, as modalidades do testemunho na literatura enfatizam, enquanto discurso, a “fidelidade” ao que se é relatado, como que a partir de um fazer literário anti-estetizante (Seligmann-Silva, 2002), e que pode englobar diferentes situações, como contextos de miséria, tortura, guerra e genocídios. Como resume Wilberth Salgueiro (2012),

A noção fundadora de testemunho vem da chamada “literatura do Holocausto”, emblemática pelos relatos de sobreviventes da Segunda Guerra Mundial, como as citadas narrativas de Primo Levi e a poesia de Paul Celan. O alargamento desta noção inclui também sua utilização em direção ao passado, como, por exemplo, em relação aos genocídios e massacres contra índios e negros; ou em relação a misérias e opressões, desigualdades econômicas, preconceitos étnicos e sexuais do cotidiano em todo o mundo (Salgueiro, 2012, p. 291).

No entendimento de Salgueiro (2012), embora possa haver várias formas de expressão, essa operação testemunhal na literatura não deixa de problematizar a relação entre memória e dever, trauma e solidariedade, dor e espetáculo, responsabilidade e alienação. Bem por isso, salienta o pesquisador, essa não

costuma ser uma operação simples, já que faz emergir outras questões incômodas. Seria a testemunha totalmente confiável uma vez que a verdade se constrói por meio da linguagem? O silêncio, por outro lado, não seria um cúmplice dos genocidas?

Salgueiro (2012) sustenta que um dos caminhos para examinar a veracidade do discurso testemunhal está ligado justamente às concepções de linguagem trazidas por cada autor. Ao mesmo tempo, ele aponta traços característicos da linguagem do testemunho que podem permear o material, em diálogo com outros elementos, e auxiliar na análise empreendida nesta tese. São eles: o registro em primeira pessoa; o compromisso com a sinceridade do relato; o desejo por justiça; a vontade de resistir às múltiplas faces do autoritarismo; o abalo da hegemonia do valor estético sobre o valor ético; a vinculação com um evento coletivo e histórico; a presença do trauma, rancor e ressentimento; o sentimento de vergonha pelas humilhações sofridas; a culpa por ter sobrevivido; e a impossibilidade de reapresentar o vivido através da linguagem. “Destaque-se que a questão da verdade, da sinceridade, da confiabilidade do testemunho é apenas uma das pontas, a mais visível talvez” (Salgueiro, 2012, p. 293).

Nessa lógica, tal literatura carrega em seu bojo um tensionamento entre elementos ficcionais e elementos de verdade testemunhal, como os que se poderá observar nos romances *Úrsula*, *Becos da Memória* e *Um defeito de cor*. Tais textos não são puramente ficcionais. Afinal, ao mesmo tempo que se combinam elementos criados por suas autoras, também há a reivindicação da verdade e o desejo de justiça. Existe um compromisso ético por parte de quem é responsável pela narração, como o visto nos escritos de Primo Levi¹³, que se questionava se os testemunhos eram realizados “por uma espécie de obrigação moral com os emudecidos ou, então, para nos livrarmos da sua memória: com certeza o fazemos por um impulso forte e duradouro” (Seligmann-Silva, 2003, p. 53).

A importância dessa narração também é ressaltada por Gagnebin (2006), que sustenta a necessidade de ampliar a noção de testemunha, movida pelo relato de Primo Levi¹⁴ sobre o sonho que ele e outros sobreviventes da *Shoah* tiveram em comum após a libertação dos campos de concentração: o sonho de que todos para

¹³ LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

¹⁴ Relato presente no livro *É isto um homem*, publicado pela Rocco no Brasil em 1988, com tradução de Luigi Del Re.

quem contariam seu martírio se afastaram, sem querer escutar o testemunho do horror vivido, tamanho o absurdo criado pelos nazistas.

É uma felicidade interna, física, inefável, estar em minha casa, entre pessoas amigas, e ter tanta coisa para contar, mas bem me apercebo de que eles não me escutam. Parecem indiferentes; falam entre si de outras coisas, como se eu não estivesse. Minha irmã olha para mim, levanta, vai embora em silêncio (Levi, 1988, p. 60).

Diante dessa vontade de falar seguida da inconveniência do relato que gira em torno do sobrevivente, para Gagnebin (2006), a testemunha não é somente quem viu o evento traumático com os próprios olhos. Testemunha é também quem ouve tal narração, como forma de levar adiante as palavras e a história do Outro. Essa é, portanto, a testemunha solidária.

Não por culpabilidade ou por compaixão, mas porque somente a transmissão simbólica assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar a esboçar uma outra história, a inventar o presente (Gagnebin, 2006, p. 57).

Cabe estabelecer um paralelo entre esse alargamento da noção de testemunha em Gagnebin e as conceptualizações do *testimonio* nascidas na América Latina na década de 1960, como trato a seguir.

2.2.1 O discurso testemunhal na América Latina

Sustentado por uma perspectiva de luta de classes, o discurso testemunhal na América Latina aglutina literatura e política, forjando “esforços revolucionários dos oprimidos”. Texto exemplar dessa literatura, a *Biografía de un cimarrón*, escrito pelo poeta e etnógrafo Miguel Barnet em 1963, traz um testemunho à segunda potência, no qual um mediador apresenta o testemunho do sobrevivente. Barnet é quem registra o testemunho de Montejo, construindo um texto em primeira pessoa. E assim como o escritor cubano, jornalistas e antropólogos inseridos na literatura testemunhal encarnam em sua escrita a representatividade de um sujeito coletivo, com a promessa de anular a própria subjetividade para valorizar o testemunho colhido, em especial, os traços da oralidade.

A importância do testemunho na América Latina espanhola está ligada à possibilidade de dar expressão a culturas com uma inserção precária no universo escrito e uma existência quase que exclusivamente oral. Como a distribuição entre escrita e oralidade repete uma segmentarização social em grande escala – consequência de um processo de aculturação e modernização que transcreve o legado colonial, perpetuando a exclusão e a marginalização das culturas que não passam pelo processo de “letramento” ou da escrita – o testemunho latino-americano acaba possibilitando a expressão de culturas e possibilidades emergentes (R. Williams, 1977, pp. 124-25), explorando uma zona de confluência com a antropologia (Seligmann-Silva, 2002, p. 305).

Aqui, a transmissão do discurso testemunhal tem menos a ver com a chave do trauma e mais com a necessidade de instaurar uma contra-narrativa pela via não ficcional. O objetivo é mostrar a continuidade da opressão que atinge o sujeito coletivo. Não é uma vida particular que está sendo representada, mas a exemplaridade de uma comunidade. Eis um traço importante de ser destacado, porque o *testimonio* tem origem na boca de populações marginalizadas, logo, na maioria dos casos, sem letramento.

De início, faz-se importante destacar a escolha do termo *testimonio* para demarcar uma teoria outra sobre a literatura de teor testemunhal na América Latina, isto é, uma teoria que se distingue, por motivos que poderão ser vistos mais adiante, do que se conhece como literatura testemunho criada à sombra da Shoah. Como afirma Seligmann-Silva (2003), o que difere *testimonio* de testemunho é, nada mais, que a abordagem analítica.

E qual seria, então, o denominador comum desses dois conceitos? O próprio Seligmann-Silva (2003) propõe como resposta para esse questionamento a ideia de “teor testemunhal”. Se considerarmos a existência de certos paralelos - de estrutura e semântica - existentes tanto em *testimonio* quanto em testemunho, veremos que há por trás de cada conceituação uma moldura histórica a ser respeitada. Ambas passaram por uma elaboração teórica mais refinada somente no final da década de 1980, época marcada pela dissolução do bloco comunista e por uma “virada particularista” nas narrativas desse período. Essa situação, pontua Seligmann-Silva (2003), é mais do que mera coincidência:

Coincidente foi uma espécie de “vácuo” literário e teórico que levou à teorização do testemunho/*testimonio*. Se nos estudos latino-americanos isso foi marcado por uma busca de um novo tema após o esgotamento das perspectivas de leitura abertas pelo boom (de literatura latino-americana) na teoria literária europeia (sobretudo francesa e alemã) e norte-americana (com destaque para Yale), a noção de testemunho despontou como uma

nova possibilidade de articulação entre o histórico e a literatura após décadas de domínio de determinadas modalidades de estruturalismo e pós-estruturalismo (Seligmann-Silva, 2003, p. 30-31).

A compreensão básica de ambas as teorias reside no *gap* entre o evento e o discurso apresentado, muito embora nem sempre isso seja evidente da mesma forma nas duas concepções. A existência desse *gap* justifica-se pela incapacidade da linguagem dar conta do que foi vivido. Em outras palavras, o simbólico é incapaz de alcançar o “real” por meio de suas representações. Seligmann-Silva (2003) destaca que, no caso do *testimonio*, isso ainda é uma herança da tradição de gêneros clássicos da representação, caso da reportagem e da biografia. Já na literatura de testemunho associada às reflexões sobre a Shoah, a ideia de um testemunho impossível de ser materializado tal qual o evento aconteceu é parte dessa teoria desde o início. A consciência sobre essa impossibilidade já era mencionada em 1949 por Adorno, a partir da célebre frase: “Escrever um poema após Auschwitz é um ato de barbárie, e isso corrói até mesmo o conhecimento de porque hoje se tornou impossível escrever poemas” (Seligmann-Silva, 2003, p. 31).

Na América Latina, o conceito de *testimonio* é desenvolvido nos países de língua espanhola ainda na década de 1960. Embora não se possa generalizar, a política da memória nessa região apresenta uma forte relação com a política partidária. Nessa época, ainda não há uma reflexão sobre o teor testemunhal da literatura produzida, mas uma conceituação de um gênero literário, a então literatura de *testimonio*. Tal gênero, portanto, faz convergir política e literatura, de forma alinhada a uma perspectiva de luta de classes. Nesse contexto, Alfredo Alzugarat (1994) afirma que a literatura de *testimonio* é o gênero mais preparado para a representação das populações oprimidas e seus atos revolucionários. É por isso que a revista cubana *Casa de Las Américas* se tornou tão importante para esse gênero na década de 1970. Com o prêmio Testimonio Casa de Las Américas, o periódico estabelecia uma “ponte de comunicação” entre os países latino-americanos.

Em 1960, a revista já trazia uma referência à Carolina Maria de Jesus, mesmo que não tratasse do conteúdo como literatura de *testimonio*, mas como uma obra com “valor de testemunho histórico” (Seligmann-Silva, 2003). Isso aconteceu porque naquele momento ainda se pensava em teor testemunhal como algo equivalente à ideia de “documental”. Dessa forma, *Quarto de Despejo* aparece como um “*testimonio* social de grande importância para o conhecimento da situação de

desamparo e miséria em que vive grande parte da população brasileira” (Seligmann-Silva, 2003, p. 33).

Essa tendência ao “documentarismo”, típica do jornalismo, é analisada pelo crítico uruguaio Angel Rama (1964), para quem a tendência não é oriunda somente das narrativas advindas das revoluções, mas das transformações sociais em curso no mundo todo. Era o caso dos contextos do pós-Segunda Guerra, Revolução Mexicana e descolonização africana, por exemplo. No caso da literatura de *testimonio* que se firmou na América Latina a partir da década de 1970, a ditadura chilena teve forte impacto no estabelecimento do gênero no continente.

Na esteira das interpretações de Jaime Concha (1974), que também escreveu sobre *testimonio* na revista *Casa de las Américas*, é essencial ter em vista que a literatura de *testimonio* está atrelada ao contexto da denúncia, contra-história e busca por justiça. Essa característica também está alinhada com as obras que analisarei nesta tese, em associação à carta de Esperança Garcia. Compreende-se, assim, que a literatura de *testimonio* carrega dois elementos vitais para sua realização: a verdade e a utilidade. Da mesma forma, a modalidade de contra-história e representação da vida de alguém exemplar também são categorias que podem ser consideradas constantes dentro da teoria do *testimonio* (Seligmann-Silva, 2003) e cuja adoção será importante para a análise que desenvolverei nos próximos capítulos.

Em comparação com a literatura de testemunho associada às reflexões sobre a Shoah, uma diferença importante em relação ao *testimonio* é o engajamento solidário com o Outro, o marginalizado. Nos estudos latino-americanos, esse Outro é visto como um representante do subalterno, por quem se escreve e se relata os acontecimentos. Logo, no *testimonio* há a apresentação de um contra-discurso, enquanto no testemunho da Shoah busca-se dar voz àqueles que sobreviveram e também àqueles que foram assassinados. Não há, portanto, uma verticalização das vozes, com a necessidade de mediação da voz do subalterno por um sujeito que ocupa uma posição social mais favorecida. Essa, frisa Seligmann-Silva (2003), constitui a maior das disparidades entre as duas teorias. Em comum entre as conceituações, no entanto, existem várias características, como a noção de escrita diaspórica ou errante. O teor testemunhal concebe uma “escritura ruínosa”, que carrega recordação e esquecimento ao mesmo tempo.

Além disso, é importante mencionar a existência de certas coalizões que permitiram que a literatura latino-americana desse luz ao discurso testemunhal relacionado aos direitos humanos. A atribuição do Nobel da Paz à ativista indígena guatemalteca Rigoberta Menchú, que relatou sua história de vida à antropóloga Elizabeth Burgos-Debray, em 1992, é exemplar dessa situação. Por um lado, indicava uma tentativa de restituição em nome do Ocidente por todo o genocídio praticado contra os povos originários nas Américas há 500 anos. Por outro lado, a premiação também oferecia visibilidade internacional às causas indígenas latino-americanas, o que não deixava de abrir espaço para denúncias sobre atrocidades ocorridas na América Central, principalmente na Guatemala, entre as décadas de 1970 e 1980.

O pesquisador Camillo Penna (2003) sublinha esse fato relacionado à personagem central de *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983) para chamar a atenção para uma questão básica da crítica literária envolvendo o *testimonio* na América Latina: a existência de uma coalizão que envolve diferentes segmentos sociais e está inserida em um movimento de solidariedade internacional pela denúncia de violações dos direitos humanos. Para Penna, esse é um aspecto interessante a ser observado na relação entre organizações, como a que concedeu o Prêmio Nobel a Menchú, e movimentos sociais. Afinal, embora exista desde 1960, o *testimonio* hispano-americano precisou de pelo menos 20 anos para receber o interesse da crítica literária primeiro mundista.

Uma forma de explicar essa “descoberta” pelo exterior seria a entrada no cenário internacional, na década de 1980, de um modelo latino-americano de política identitária. Esse modelo, cuja proposta era marcada por expressões fortemente atreladas aos movimentos sociais, trouxe consigo a enunciação de sujeitos tradicionalmente silenciados e oprimidos, que passaram a falar “por si próprios”. Mas a relação entre os sujeitos envolvidos nessa coalizão citada por Penna - o sujeito testemunhal e os patrocinadores transnacionais - é complexa e precisa considerar a existência de um programa político pré-estabelecido. Caberia ao *testimonio*, portanto, executar esse programa.

Na América Latina espanhola, a importância do testemunho está associada à necessidade de “narrar com urgência” e à possibilidade de trazer para o universo escrito culturas com existência quase que apenas oral. É nesse ponto que se insere

a “prática solidária”. Ao teorizar sobre o *testimonio*, o cubano Miguel Barnet (1983) diz que essa prática deve zelar pela supressão do ego do gestor do depoimento, ou seja, de quem faz o registro do testemunho. É necessário se despojar da sua individualidade para, assim, assumir a do sujeito que relata: “Flaubert dizia: “Madame Bovary, c’est moi”. O autor de um romance-testemunho deve dizer junto com seu protagonista: “Eu sou a época” (Barnet, 1983, p. 23-24, apud Seligmann-Silva, 2003, p. 307).

De fato, essa conduta não deixa de ser problemática, visto que compreende diferentes negociações, como entre discurso oral e escrito; povo e elite intelectual; movimentos sociais e academia; antropologia e literatura; e discurso referencial da verdade e discurso auto-referencial no texto (Léon, 1992). Em meio a essa relação complexa, importa saber a verdade trazida pelo sujeito testemunhal, o sujeito representativo da coletividade - ainda que essa seja uma representação fragmentada, local.

O que está em jogo neste debate é a crítica da função representativa na literatura, tradicionalmente levada a cabo pelo intelectual concebido como porta-voz do povo, e a estruturação de um *novo conceito de representação*, ligado ao estabelecimento de identidades políticas (Penna, 2003, p. 312).

O texto de Menchú, nesse sentido, opera como um *Bildungsroman* não ficcional, a partir do qual se narra a construção de subjetividades do coletivo guatemalteco. Sendo o sujeito testemunhal coletivo, ele não requer mediação intelectual, mas um veículo pelo qual se possa fazer sua verdade fluir. Nesse contexto, há uma crítica sobre a verticalização no *testimonio* que reside no fato de que as categorias que se colocam em tela - *autoria, autorização e autoridade* - ainda estão atreladas hierarquicamente, por meio de uma estrutura interdependente. Em outras palavras, a *autoria* só poderia ocorrer a partir da *autorização* do sujeito testemunhal como um porta-voz do grupo excluído. Essa *autorização*, por sua vez, é o que garante ao sujeito a *autoridade* enunciativa necessária para essa tarefa.

Mesmo assim, a radicalidade do *testimonio* parte da crítica ao sistema intelectual latino-americano, do questionamento se o subalterno poderia falar, como se fosse uma alegoria da nação frente à possibilidade de se resgatar subjetividades excluídas. Como Penna (2003, p. 313) ressalta, “o que está sendo visado aqui é nada mais nada menos que a literatura latino-americana como um todo e a

exclusividade da representação político-literária da nação, que se constitui ao constituir o sujeito subalterno (ao subjetivá-lo), posicionando-se como seu representante.”

A partir da teoria testemunhal, uma nova representação se faria centralizada em uma espécie de coalizão solidária de identidades diferentes. Como no texto de Menchú, o singular não representa o plural porque o substitui de forma totalizante, mas pelo fato de que a ativista é uma parte que não se separa do todo, como escreveu Doris Sommer (1996). Essas identidades se “entresseitam”, são relacionais. Menchú, por exemplo, é mulher, indígena, marxista, cristã. Quando enuncia, ela não busca marcar uma diferença especial como uma personagem heróica, apesar de ser apresentada como exemplar, um modelo comunitário. O que a ativista faz é demandar a cumplicidade do leitor, por meio de um movimento diferente das narrativas em primeira pessoa que não se enquadram no *testimonio*, por postularem uma experiência individual apenas.

A pluralidade que se constitui desta maneira evoca uma pluralidade descentrada de códigos, todos limitados e intersticiais, todos respeitando a possibilidade de existir um outro (código) diferente (do nosso). Essa formação identitária produz uma imagem sem-imagem de uma aliança metonímica entre diferentes identidades, coalizões de diferentes grupos, que se constroem relacionalmente na articulação com outros grupos (Penna, 2003, p. 319).

A política identitária do *testimonio* funciona, então, a partir de uma “sintaxe imperfeita” (Penna, 2003). Afinal, embora Menchú, ao relatar a própria vida, solicite que os fatos ali narrados não sejam tratados como problemas pessoais, a transposição do seu discurso gera silenciamento junto à comunidade a qual Menchú pertence e quer dar voz. Isso acontece porque a ativista troca a oralidade pela escrita, como se estivesse incorporando o inimigo. Ainda assim, quando traz para dentro dessa dinâmica uma atualização do gesto do colonizador, esse sujeito que testemunha também enuncia sua comunidade. Assim, “mesmo se perdendo” na diferença da palavra falada para a palavra escrita, o “eu” da cultura de Menchú ainda consegue ser resgatado por meio das brechas do discurso registrado (Penna, 2003).

O *testimonio*, portanto, reinscreve, traduz e transcreve o passado atrelado a lutas sociais (Penna, 2003, p. 323). É um veículo político cuja matriz é a fusão entre intelectual e forças populares que, embora não leve mais à revolução, tem seu potencial associado a práticas em prol dos direitos humanos e movimentos de

resistência e solidariedade. Essa literatura esteve ligada de maneira íntima a redes internacionais de solidariedade que apoiaram mobilizações revolucionárias, como contra o apartheid e pela redemocratização em países afetados pelas ditaduras. Ao mesmo tempo, também colocou em evidência limites e contradições desses projetos.

Na visão de Valéria de Marco (2004), o discurso testemunhal na América Latina é marcado pelo encontro de dois narradores. Há um processo explícito de mediação que traz, de um lado, o editor, e, de outro, o excluído. Os depoimentos, cartas, diários e memórias, seriam, portanto, “pré-textos”, não testemunho final. Ambos os discursos - do mediador que organiza o texto e da testemunha, o sobrevivente ou quem assistiu ao evento traumático, convivem juntos, gerando tensões para o seu enquadramento enquanto gênero literário. “Estas tensões se dariam entre o fictício e o factual, entre literariedade e literalidade, entre a linguagem poética e a prosa referencial” (Marco, 2004, p. 47).

Ainda de acordo com Marco (2004), essa mistura levou à criação de dois tipos de testemunho dentro dessa mesma conceptualização. Há o testemunho romanceado, como o de Barnet sobre Montejo, sendo jornalístico, etnográfico ou sócio-histórico, com autores demarcando o que é discurso testemunhal em meio ao prólogo e notas. Ao mesmo tempo, há, também, os romances-testemunho, que adotam relatos de testemunhas acrescidos de elementos ficcionais para (re)apresentar eventos violentos, como em *Operación masacre* (1956), de Rodolfo Walsh.

Essa primeira corrente latino-americana tem a teoria organizada em torno dos estudos de autores como Hugo Achugar, René Jara e Maria Ester Grillos, cuja obra *La Guerrilha Tupamara* incentivou a criação da categoria *testimonio* no prêmio Casa de Las Américas¹⁵, em 1970. Já entre os testemunhos mais importantes nessa acepção latino-americana estão *Yo me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, ditado pela ativista indígena Rigoberta Menchú à antropóloga venezuelana Elizabeth Burgos-Debray; *Hasta no verte Jesús mío* (1969), de Elena Poniatowska, que recolheu testemunhos sobre um massacre estudantil no México

¹⁵ Segundo Beverley (1993 apud Seligmann-Silva, 2003, p. 307), a decisão da Casa de las Américas, o então Ministério da Cultura de Cuba, em criar uma premiação voltada à categoria de *testimonio*, reflete a relação estreita entre a Revolução Cubana e a criação desse espaço de crítica.

em 1968; e *Domitila, una mujer de las minas de Bolivia* (1977), escrito pela brasileira Moema Viezzer sobre Domitila Barrios Chungara, líder operária boliviana.

Outra vertente do testemunho na América Latina considera como testemunha, por excelência, as vítimas das violências de um Estado autoritário. Essa é, também, uma característica presente no testemunho da Shoah e do Gulag, uma vez que a testemunha mártir sobrevive a torturas, prisões e perseguições. Na América Latina, aqueles que se colocaram como opositores ao regime em curso, como ocorreu nas ditaduras militares do século XX, constituem essa testemunha sobrevivente.

Nesse caso, há o pressuposto de que a construção do testemunho tem como focos o registro e a interpretação dos atos violentos do Estado, com os textos envolvendo essa violência estatal representando uma parte significativa da produção literária latino-americana. No Brasil, isso pode ser visto desde o Estado Novo varguista (1937-1945), com *Memórias do Cárcere* (1953), de Graciliano Ramos, à ditadura militar estabelecida de 1964 a 1985 (Marco, 2004).

2.2.2 O testemunho no Brasil

Em terras brasileiras, o teor testemunhal esteve mais presente na literatura nos anos 1970, como uma forma de resistência e indignação diante dos horrores da política ditatorial. A catástrofe trazida pelos regimes militares no século XX na América Latina envolveu políticas de extermínio, massacres, supressão de direitos civis e censura indiscriminada. A reação literária à brutalidade histórica se fez por meio de diferentes narrativas publicadas nesse período.

Renato Franco (2003) recorda que, inicialmente, havia tanto a necessidade de reelaborar aquela atmosfera de violência por meio da literatura quanto de relatar os dilemas e a descrença de escritores frente às (im)possibilidades de mudança política na sociedade. Por conta disso, houve um momento chamado de “cultura da derrota”, cujas principais marcas foram a despolitização, a censura e a desilusão diante da derrota da esquerda.

Os romances dessa época apresentaram formas consagradas de prosa de ficção, tendo como tema os dilemas típicos desse momento social e político no país, caso de *Bar Don Juan* (1971), de Antônio Callado, *Os Novos* (1971), de Luiz Vilela, e *Pessach: a travessia* (1967), de Carlos Heitor Cony. No livro de Callado, por exemplo, o personagem Gil desiste de ser um escritor politicamente engajado diante

do fracasso da guerrilha na América do Sul. “Pode-se fazer ficção de quase tudo, mas inventar uma revolução é impossível” (Callado, 1974, p. 112). Assim, sem o que seria o tema central para escrever um grande romance no Brasil naquele momento, o escritor personagem prefere trabalhar com um enredo regional ou de amor.

Ainda que lenta e gradual, a abertura política, por outro lado, estimulou a produção literária do romance-reportagem, como *Lúcio Flávio, passageiro da agonia* (1975), de José Louzeiro, e do romance-denúncia, como *Os que bebem com os cães* (1975), de Francisco de Assis Almeida Brasil. Enquanto o primeiro tipo tinha no jornalismo a matéria histórica para sua construção e o adotava um modelo narrativo baseado na reportagem, o segundo buscava expor a truculência a que presos políticos vinham sendo submetidos. A forma como essa denúncia ocorria, contudo, mais se assemelhava a uma representação forçada. Por isso, não chegava a provocar indignação junto ao leitor diante dos horrores da ditadura. Esse efeito, destaca Franco (2003), causava uma espécie de “desrealização” dos fatos, capaz de reconfortar o leitor, visto que era sempre possível sobreviver.

Foi, portanto, a partir do que se chamou de “romance de geração da repressão” que o teor testemunhal se ampliou e se diversificou na produção literária brasileira para muito além do romance. Nesse momento de autoritarismo, os autores de tais obras, ex-militantes revolucionários, relatam experiências na prisão e tortura. São exemplos dessa diversificação obras como *O que é isso companheiro?* (1979), de Fernando Gabeira, e *Em câmera lenta* (1977), de Renato Tapajós.

Como Franco descreve,

Esses dois livros atualizam uma constante em nossa literatura: eles são, em certo sentido, textos memorialistas. Entretanto, se, no mais das vezes, a presença deste tipo de obra entre nós deve-se ao fato de que a paisagem social brasileira muda muito rapidamente - particularmente no século passado, tornando assim necessária a lembrança do que desapareceu -, estes dois testemunham experiências traumáticas verificadas na luta revolucionária e, em especial, nas prisões organizadas pela repressão política do Estado militar (Franco, 2003, p. 360).

No livro escrito por Gabeira, há o relato de uma verdadeira “descida ao inferno” (Arrigucci, 1987, apud Franco, 2003). E isso inclui não só narrar a maneira brutal como jovens militantes envolvidos no sequestro de um embaixador dos Estados Unidos eram tratados pelos órgãos de repressão, como mostrar seu despreparo prático para exercer a luta armada. Tapajós, por outro lado, adotou a via

estética para apresentar o trauma sofrido pelo personagem-narrador - a prisão seguida de tortura e execução de sua companheira. Sem condições de assimilar os fatos, o sofrimento em torno dessa morte é repetido ao leitor como se fosse um *flashback* que se passa em câmera lenta. Narrar é uma tentativa, portanto, de compreender o que houve, recompor os acontecimentos, como se eles fossem peças de um quebra-cabeças.

Tais obras relatam acontecimentos que podem ser considerados excepcionais, e praticamente inverossímeis para o leitor mais incrédulo, tamanha a barbárie narrada. Ainda assim, o exercício de contar a tragédia que foram esses anos, por mais dolorosos que esse período tenha sido para quem o narra, tem propósitos que auxiliam o narrador nesta empreitada. Aqui, narrar o indizível é se alimentar da esperança de que esse ato de testemunhar tenha o mesmo sentido de acusação sobre o inimigo, de atacá-lo. Testemunhar representa a possibilidade de atualizar as ruínas da memória, “reconfigurar o rosto dos mortos” (Franco, 2003) e de lutar para que as situações relatadas não se repitam mais, como também ocorre em outras obras de teor testemunhal, seja a partir da concepção de testemunho centrada na *Shoah* ou naquela vinculada ao *testimonio* hispano-americano difundido pela Casa de Las Américas.

Além do romance de geração da repressão, o teor testemunhal também foi observado no “romance de resistência”, a exemplo de *Reflexos do baile* (1979), de Antônio Callado, e *Lavoura Arcaica* (1976), de Raduan Nassar. Essa produção literária retomou o que Franco denomina de “linguagem de prontidão”, capaz de incorporar elementos do presente e conferir atualidade à obra. Assim, os romances dessa categoria ofereceram resposta não só às atrocidades da ditadura militar quanto à modernização econômica e social que passou a vigorar em um país conservador e autoritário. Para isso, a receita foi dinâmica:

[...] essa safra recorreu ao uso da montagem, da fragmentação, à multiplicação dos pontos de vista narrativos - modo de diferenciar sua linguagem da televisiva - e, ao mesmo tempo, narrou a contrapelo a história política pós-1968, esmiuçando seus vários aspectos e constituindo, desse modo, uma figuração desse universo até então reprimido ou recalçado (Franco, 2003, p. 363).

Mais do que descrever os traumas ligados a esse período da história brasileira, essas obras também produziram uma consciência literária sobre a própria

condição, a de um romance lançado em meio a uma sociedade autoritária. Exemplo dessa safra, em *Quatro-Olhos* (1976), de Renato Ribeiro Pompeu, a matéria para a narração também reside na experiência traumática do narrador, cujo nome dá título à obra.

Ao ter o apartamento invadido pela polícia política, *Quatro-Olhos* tem o livro que escrevia confiscado. Uma militante, a mulher do personagem foge, o deixando sem elos com a realidade. Sem a companheira e o material que redigia, o narrador tenta reescrever o livro perdido, mas já não consegue se lembrar de mais nada. Ele termina, então, se dando conta de sua condição de “homem cindido” - o esquecimento não é só em relação ao que continha no livro, mas a quem ele foi no passado. A tentativa de reescrita representa, assim, uma forma de resistência. “[...] contra a sociedade repressiva, ele privilegia o próprio ato de escrever - exercício radical de liberdade, que exige coragem civil” (Franco, 2003, p. 367-368).

É importante reforçar que essa é apenas uma amostra da potência de criação literária envolvendo testemunho em terras brasileiras, que, como dito anteriormente, extrapolou os domínios do romance. Como sintetiza Salgueiro (2015), o testemunho sobre a violação de direitos provocada pela repressão, por exemplo, marcou a produção artística brasileira no cinema, com filmes como *Pra Frente, Brasil!* (1982), de Roberto Farias, e *Que bom te ver viva!* (1989), de Lúcia Murat. Ainda na década de 1970 e sob o contexto de repressão militar, a poesia também foi empregada por autores em versos com alto teor testemunhal como em *Poema Sujo* (1976), de Ferreira Gullar, e em *Inventário de Cicatrizes* (1978), de Alex Polari.

A vida no cárcere pautou ainda importantes publicações após a ditadura militar sobre presos comuns, como *Estação Carandiru* (1999), livro-reportagem do médico Dráuzio Varella, que também ganhou as telas de cinema em 2003. Um ano antes, foi lançado o livro *Sobrevivente André du Rap*, mediado pelo jornalista Bruno Zeni, também sobre o massacre na prisão paulistana. O testemunho do cárcere alcançou ainda a música, com a famosa canção *Diário de um detento*, de Jocenir José Fernandes Prado, lançada pelo grupo Racionais MC 's, em 1997.

O discurso testemunhal na produção artística brasileira, no entanto, não se restringe às opressões relacionadas ao autoritarismo do Estado¹⁶. A poética de

¹⁶ Conforme assinalou o professor e pesquisador Dr. Wilberth Salgueiro, da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), durante a banca de avaliação desta tese, autoras negras também têm se dedicado ao testemunho na poesia. Essa leitura pode ser feita nas obras de parte das escritoras

Angélica Freitas, por exemplo, traz em seus versos diferentes violências sofridas pelo sujeito feminino na sociedade, caso de *Um útero é do tamanho de um punho* (2012). Já Ricardo Aleixo faz da opressão racial no país matéria-prima para a poética de *Trívio* (2002). Ainda que digam respeito a diferentes formas de opressão, os textos de autores como Aleixo, Freitas, Polari, Varella e du Rap carregam, cada qual a seu modo, características da literatura de testemunho elencadas por Salgueiro (2012, 2016): o abalo do valor estético sobre o ético, a culpa por ter sobrevivido, uma dor coletiva ou histórica, o desejo de justiça, o trauma transformado em rancor ou ressentimento, enunciação em primeira pessoa.

Como se pode observar, seja sobre a Shoah, o contexto latino-americano ou brasileiro, percebe-se que a noção de literatura testemunhal não tem, portanto, a ver com um gênero literário específico, como o romance ou o diário. Também não se pode reduzir a literatura de testemunho a uma catástrofe ou outra (Franco, 2003). Assim como Seligmann-Silva (2003) defende, é necessário enxergar o testemunho como um elemento que aparece mais nitidamente em determinadas manifestações literárias do que em outras. Isso ocorre de forma mais evidente quando se lida com um trauma, um evento-limite, de ruptura, uma situação capaz de marcar e deformar o modo como percebemos os fatos e como os elaboramos. Logo, é da necessidade de narrar - e também de seus limites éticos - que se alimenta o testemunho, não importa sua incidência histórica ou geográfica.

Jaime Ginzburg (2011) observa que, longe de ser arte pela arte ou tarefa dedicada a preencher o ócio, a escrita na literatura de testemunho se conecta com o mundo extraliterário, sem se filiar a ideais de nação que fixam concepções de identidade e historiografias. Essa mesma escrita se insere em um campo de discussão de direitos civis, assumindo uma posição específica, conforme seus interesses políticos.

Dessa forma, opondo-se ao discurso oficial, a literatura de testemunho está ligada a movimentos sociais, a vivências de um grupo de sobreviventes, na qual a enunciação se faz por meio do discurso testemunhal e cria uma subjetividade coletiva. Logo, “Indígenas, mulheres operárias, camponeses, donas de casa, homossexuais, exilados e outros, por meio do testemunho, convertem o livro, instrumento de cultura, em arma de libertação e defesa de direitos” (García, 2003, p.

analizadas nesta tese, caso de Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo enquanto poetisas, e, também, de autoras como Mel Duarte, Elisa Lucinda e Laura Conceição.

33 apud Ginzburg, 2011, p. 5). Isso nos leva ao entendimento, portanto, que “estudar o testemunho significa assumir que aos excluídos cabe falar, e, além disso, definir seus próprios modos de fazê-lo” (Ginzburg, 2011, p. 6).

Conforme Seligmann-Silva (2003, p. 41), a categoria do testemunho se insere nos estudos literários como a ampliação da caixa de ferramentas do leitor. A chave testemunhal possibilita abordar textos saturados “de contato com um cotidiano e uma estrutura social violentos e com práticas de exclusão – social e étnica – igualmente aviltantes”. E essa mesma chave testemunhal abre também a possibilidade de uma revisão crítica do passado, como a própria ideia de uma literatura representativa da nação de uma maneira que ultrapassa as representações simplistas.

Na medida em que a noção de testemunho traz no seu seio o *discurso da memória*, a *teoria do trauma* e reflete primordialmente sobre *as aporias da (re) escritura do passado*, podemos com ela explorar essa literatura de modo a dar conta da complexidade dos discursos paralelos e conflitantes presentes na nossa sociedade, sem incorrer na redução do literário ao histórico, no sentido positivista desse termo (Seligmann-Silva, 2003, p. 42).

Mesmo que críticos como Beverley (1996) apostem na escritura do epitáfio dessa literatura, o testemunho segue firme diante da realidade que lhe deu e ainda confere espaço na América Latina e no mundo - basta ver as publicações dos anos 2000 analisadas nesta tese. Como escreveu Franco (2003), os latino-americanistas podem ter perdido o “estranhamento” diante desse tipo de narrativa, mas isso não quer dizer que o testemunho morreu. Em tempos de negacionismo e avanços da extrema direita por governos desse continente e o Parlamento Europeu, a literatura testemunhal, em todas as suas formas, merece estar mais viva do que nunca.

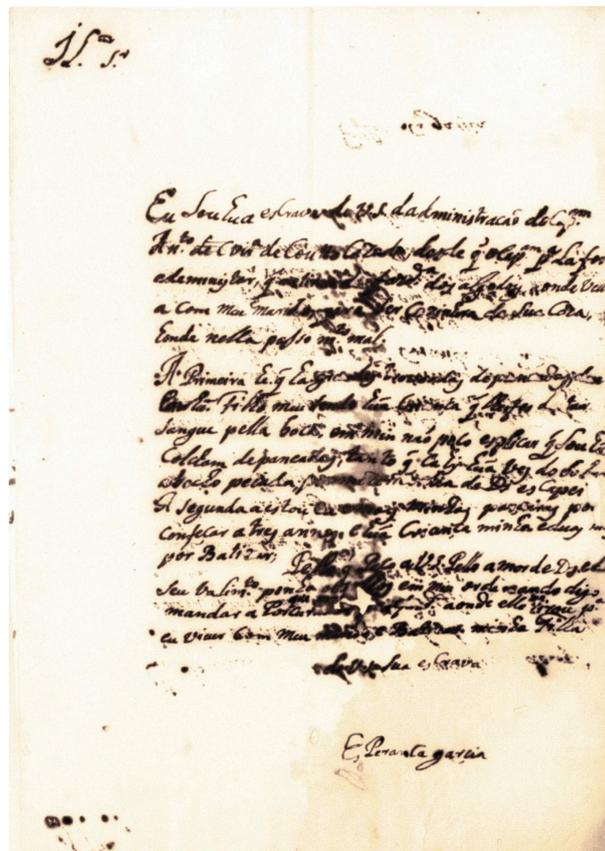
Assim, tendo em vista os diversos conceitos de testemunho abordados, farei emprego dessas múltiplas correntes e discussões teóricas para analisar o testemunho na carta de Esperança Garcia e nas obras das demais autoras que fazem parte do corpus desta tese. Concordo, também, que a manifestação do teor testemunhal não está engessada a um gênero ou período literário. Acredito, dessa forma, ser possível vislumbrar novas contribuições sobre a tarefa de ouvir o subalterno e as vozes que fazem emergir o testemunho dos oprimidos, direta ou indiretamente, no sentido de recuperar experiências de traumas históricos resultantes da colonização, do racismo e da escravidão no Brasil.

3 DA SEMEADURA, AS NARRATIVAS DE ESCRAVIDÃO

3.1 UMA ESCRAVIZADA NO PIAUÍ COLONIAL

Mais de 200 anos se passaram até que o historiador Luiz Mott (1985), pesquisador da história e sociedade piauiense, encontrasse a carta de Esperança Garcia em meio aos registros do Arquivo Público do Estado do Piauí (APEPI). O ano era 1979 e a narrativa da jovem mulher negra constava em um pequeno documento, página única escrita à mão, marcada por garranchos e erros na língua portuguesa do período no qual era datada. Escrito em 6 de setembro de 1770, o relato, endereçado ao governador da Capitania de São José do Piauí, Lourenço Botelho de Castro, revelava as crueldades a que Esperança era submetida pelo então recém-empossado administrador da fazenda em que vivia, o capitão Antônio Vieira do Couto.

FIGURA 1 - MANUSCRITO DE ESPERANÇA GARCIA (1770)



FONTE: Paulo Gutenberg, Arquivo Público do Estado do Piauí.

Eis a versão atualizada da carta publicada por Mott (1985):

Eu sou uma escrava de Vossa Senhoria da administração do Capitão Antônio Vieira do Couto, casada. Desde que o capitão lá foi administrar que me tirou da fazenda algodões, onde vivia com o meu marido, para ser cozinheira da sua casa, ainda nela passo muito mal.

A primeira é que há grandes trovoadas de pancadas em um filho meu sendo uma criança que lhe fez extrair sangue pela boca, em mim não posso explicar que sou um colchão de pancadas, tanto que cai uma vez do sobrado abaixo peiada; por misericórdia de Deus escapei. A segunda estou eu e mais minhas parceiras por confessar há três anos. E uma criança minha e duas mais por batizar.

Peço a Vossa Senhoria pelo amor de Deus ponha aos olhos em mim ordenando digo mandar ao procurador que mande para a fazenda aonde me tirou para eu viver com meu marido e batizar minha filha.

De V.Sa. sua escrava,

Esperança Garcia (Mott, 1985, p. 141).

Segundo Mott (1985), tal descoberta foi inusitada por dois motivos. Um deles é que, ao longo de uma série de pesquisas já realizadas pelo estudioso em arquivos brasileiros e no exterior, era comum que os documentos não tratassem ou se referissem diretamente ao gênero feminino devido a algum problema individual ou de várias mulheres de uma mesma região. Abaixo-assinados, petições, ofícios e outros processos guardados nesses arquivos costumavam ser, invariavelmente, assinados por homens. Era a figura masculina quem estabelecia a ponte entre a mulher interessada e a autoridade responsável, como o caso de padres, juízes ou delegados. Além disso, em uma época em que não só buscava-se manter as mulheres afastadas das letras, como a escrita era predominantemente restrita aos homens de famílias abastadas, o texto assinado por uma mulher negra e escravizada se torna um documento ainda mais insólito na história do Brasil Colonial (Mott, 1985).

Essa mulher que ousou se dirigir ao governador tem o nascimento no Brasil datado de 1751. Era, portanto, crioula, criada na Fazenda Algodões, na região de Oeiras, a 300 quilômetros de Teresina. Com mais 10 propriedades, a fazenda era integrante da Inspeção Nossa Senhora de Nazaré, região que hoje compõe o município de Nazaré do Piauí.

Durante a infância de Esperança, a administração da Inspeção Nossa Senhora de Nazaré, sede da administração missionária, era responsabilidade da

Companhia de Jesus, o que, apontam historiadores (Silva, 2016; Reginaldo, 2005), teria sido fundamental para as características da escravidão naquela região do Brasil. Do trabalho jesuíta nessa época, foram destaque a prosperidade da capitania graças à produção de gado e cavalo, além de concessões com os escravizados para evitar conflitos. Era o caso da partilha de animais nascidos nas fazendas junto aos escravizados, bem como da união entre cativos e permissão de festejos, pontua Mairton Celestino Silva (2016):

Todavia, para essas concessões, algumas prerrogativas deveriam ser cumpridas e, entre elas, parece destacar-se a política de catequização dos escravos e indígenas através dos batismos e casamentos no ambiente das fazendas (Silva, 2016, p. 182).

Importante salientar que, fosse entre negros ou envolvendo indígenas, esse estímulo ao casamento dentro da gestão jesuíta não era uma concessão apenas para evitar desentendimentos, sem interesses ocultos. Isso constituía, também, uma estratégia para reproduzir mão de obra escravizada, sem precisar recorrer ao mercado.

Silva (2016) acrescenta que, embora existisse a difícil tarefa de reconhecerem-se na condição de escravos, os cativos dessas propriedades eram estimulados a estabelecer, partindo de referenciais próprios, limites de poder de seu senhorio. Dessa forma, quando os homens de batina deram espaço aos agentes escolhidos pelo governador para administrar bens remanescentes, então pertencentes à Coroa a partir da expulsão dos jesuítas pelo Marquês de Pombal, em 1760, isso afetou significativamente as relações escravistas. Os conflitos vieram e foi preciso que os cativos travassem ações para evitar a perda de conquistas junto aos missionários, seja por afastamentos, venda de si ou de seus familiares, ou a perda da partilha dos animais que nasciam nas fazendas que ocupavam (Silva, 2016).

Nesse período, o maior contingente de escravizados do Piauí se encontrava na área rural. A região, mesmo com abundância de terras, não foi de fácil povoamento. Entre os motivos, elenca Maria Ivone Leal (2021), estavam a distância dos grandes centros da colônia, a distância entre as próprias fazendas, conflitos com nativos e o clima considerado muito quente. Durante o devassamento da região, os colonizadores empregaram violência contra os indígenas para expulsá-los das terras, quando não os capturavam para escravizá-los ou vendê-los. Foi em um

segundo momento, ou seja, somente após a fixação dos colonos, que negros passaram a ser enviados para trabalhar nessas fazendas.

Diferentemente do que ocorria nos grandes centros, no Piauí Colonial, os escravizados viviam mais dispersos e de maneira isolada, com tarefas mais passíveis de mudança do que em propriedades que produziam açúcar ou café. Além disso, “o grau de controle que o proprietário poderia exercer sobre o trabalho cativo era também limitado pela dificuldade de implementação de um sistema de tarefas nas fazendas de criação” (Cunha, 2009, p. 10).

Mott (1985) calcula que em 1772, quatorze anos após a instalação da capitania São José do Piauí, já existiam na área 578 fazendas. A população era de 19.191 pessoas, sendo que 83,3% eram consideradas pessoas de cor, 5,9% indígenas e 16,7% brancas, vindas em grande parte da Bahia e Maranhão. As posições de vaqueiro, fazendeiro, sitiante e posseiro na sociedade escravocrata piauiense eram ocupadas por homens livres e brancos.

Apesar da criação de gado ter sido a maior atividade econômica nos tempos de Esperança Garcia, a mão de obra escravizada era destinada a ações como a construção de cercas e currais, cuidados com arreio e oficinas de charqueamento, deixando o rebanho para trabalhadores livres. A finalidade da atividade com o charque, por sua vez, vista como insalubre para ser exercida por pessoas livres, era abastecer a população do litoral. Como enfatiza Maria Ivoneide Leal (2021), nesse período, eram raros os chamados “escravos de ganho”, enviados para grandes centros a fim de exercer diferentes funções e ganhar dinheiro para o dono e para garantir o próprio sustento.

No Piauí setecentista, os escravizados pertenciam a dois grupos - à Coroa ou a particulares. No caso dos pertencentes à Coroa, o contingente havia sido obtido após a morte de Domingos Mafrense, em 1711, que deixou suas terras e bens para administração de jesuítas que atuavam na reitoria do Colégio da Bahia. Em 1676, Mafrense havia recebido as primeiras sesmarias piauienses, concedidas na época pelo governo de Pernambuco. Ele se tornou um grande proprietário de terras na Capitania de São José do Piauí.

No testamento de Mafrense, havia a condição de que as fazendas doadas aos padres não poderiam ser alienadas. Também foi estabelecido que as propriedades deveriam contar com a construção de capelas e que a renda obtida deveria ter como destino a ajuda de viúvas e pobres. Os recursos excedentes

deveriam ser aplicados na compra de novas propriedades (Oliveira; Assis, 2009). De fato, os jesuítas demonstraram ter condições de exercer a gestão. Eles assumiram cerca de 30 fazendas de gado de Mafrense ainda em 1711 e conseguiram expandir as propriedades, adquirindo mais terras e administrando em torno de 700 cativos nesse período (Leal, 2021).

Ainda conforme Leal (2021), os jesuítas chegaram a encaminhar iniciativas para o ensino primário e secundário no Piauí, como a construção de um seminário, mas as ações com frequência enfrentavam obstáculos como a falta de professores capacitados e recursos. Mesmo assim, houve a oferta do ensino rudimentar instalado em escolas criadas nas próprias fazendas, sendo a Companhia de Jesus o principal agente escolar da colônia até 1759. O aprendizado passava pela língua portuguesa, doutrina cristã e leitura e escrita. É importante destacar que os religiosos tiveram um importante papel no processo de colonização não só na região Norte, mas em todo o país. Ferreira Júnior e Bittar (1999) apontam que os jesuítas exerceram um monopólio religioso e educacional no Brasil por cerca de 210 anos, alcançando a gestão de 359 fazendas até o ano de sua expulsão. Se inicialmente eles atuavam na busca pela conversão dos gentios das Américas, com aldeamentos indígenas, depois também passaram a incluir crianças negras em um projeto que era uma espécie de simbiose entre conversão e educação (Ferreira Júnior; Bittar, 1999).

Apesar desse ensino ser voltado à elite, crianças negras também eram preparadas para a catequese, o que as submetia a duas formas de violência - a da escravidão e a da aculturação. Os exercícios de memorização e repetição, aliados a uma política de obediência e castigos, método bastante usado pelos jesuítas, teriam ajudado nessa tarefa. Os filhos dos escravos que nasciam nessas fazendas, como descrevem Ferreira Júnior e Bittar (1999),

[...] sentiram na pele a prática do sadismo pedagógico inerente ao projeto educacional desenvolvido pelos jesuítas. Em outras palavras: eles estavam sujeitos às punições físicas aplicadas nos colégios das primeiras letras, organizados pelos padres inacianos no Brasil Colonial. E é impossível entender a lógica de funcionamento dessas instituições escolares que desempenharam um papel fundamental na empresa colonial, desassociada da concepção de educação formulada pelo *Ratio studiorum* (Ferreira Júnior; Bittar, 1999, p. 479).

Além disso, como essas crianças estavam, muitas vezes, envolvidas com a vida familiar dos fazendeiros, não era raro que encontrassem, durante a interação

com a criança de seu senhorio, brechas para aprender a ler e a escrever, muitas vezes de maneira improvisada. Como reforça Leal (2021, p. 63), “por vez, o professor ou mestre itinerante, ao ensinar o filho do fazendeiro, também ensinava o filho do vaqueiro e o filho da escrava.”

É no âmbito dessa relação, então, entre escravos e jesuítas, que o professor Élio Ferreira de Souza (2015), pioneiro nos estudos sobre a carta da escravizada, acredita que Esperança Garcia tenha sido alfabetizada. Ele observa que apesar da ausência de provas materiais, como a carta encontrada, historiadores defendem que haveria outros escravizados alfabetizados em fazendas de gado no interior do Piauí.

Após a expulsão dos jesuítas, as fazendas administradas por eles se tornaram “fazendas do fisco”. Foi depois da mudança administrativa nas propriedades piauienses que o capitão Antônio Vieira do Couto passou a ter contato com Esperança. Couto era fiscal da Fazenda Poções, enquanto a Fazenda Algodões, na qual a autora da carta vivia, seguia sob responsabilidade do tenente da cavalaria José Esteves Falcão. Esse último administrador gozava de boa reputação junto aos governadores do Piauí e tinha confiança dos escravizados da Algodões e da Serrinha, propriedade na qual acumulava a mesma função. O trabalho de Falcão nessas fazendas seguiu até 1767, quando ele foi sucedido por Couto em todas as fazendas da Inspeção Nazaré.

Considerando esses antecedentes, acredita-se que Falcão tenha ajudado Esperança em sua missão, visto que um documento foi encontrado junto à carta da piauiense, reforçando a veracidade das informações ali prestadas. Mesmo anônimo e sem data, o texto permite que se suspeite da autoria de Falcão, por apontar que o intercessor soube dos conflitos envolvendo a escrava através de uma portaria que chegou até à Fazenda Serrinha, uma das propriedades que foram administradas pelo tenente da cavalaria (Sousa, 2017).

Para o professor Élio Ferreira de Souza (2021), é possível que Esperança tenha recorrido a Falcão por considerá-lo uma pessoa confiável, já que tiveram uma convivência maior ao longo dos anos que antecederam a atuação de seu algoz nas fazendas da Coroa. Conforme o pesquisador, a escravizada ainda era uma criança de 9 anos de idade quando, logo após a expulsão dos jesuítas, assistiu à chegada do primeiro gestor nomeado para administrar a Fazenda Algodões, em 1760. O novo senhor era o então tenente da cavalaria. Ele permaneceu responsável pela propriedade por sete anos.

Como o texto anexado à carta de Esperança também coloca em dúvida a reputação de Couto, acredita-se que a relação entre os dois administradores tenha sido marcada por desentendimentos. De todo modo, a possibilidade de que a escravizada tenha recebido ajuda de terceiros é um ponto importante a ser considerado para a concretização de seu ato de resistência.

Se não fora o próprio Falcão, algum branco de nome ignorado dera o papel, a pena, a tinta e, talvez, lugar seguro e apropriado para Esperança escrever a Carta. Isso é o que podemos deduzir, ante a vigilância do sistema escravagista e mesmo a extrema pobreza do escravizado em lugar tão longínquo e isolado como o sertão do Piauí setecentista e colonial [...] (Souza, 2021, p. 14).

Maria Sueli Rodrigues Sousa (2017) argumenta que o respeito conquistado por Falcão na colônia era tamanho que ele chegou a ser cotado para ser Almoxtarife da Fazenda Real, em 1760. Tratava-se de um cargo importante porque buscava desvincular as receitas do Piauí das receitas do Maranhão. Os registros históricos apontam que ele passou pelo cargo entre 1763 e 1765. Além disso, o tenente da cavalaria era conhecido por ser nomeado para resolver conflitos envolvendo os interesses da colônia. Em 1772, durante conflitos com o povo Pimenteira, por exemplo, Falcão foi instruído pelo governador Lourenço Botelho de Castro a reorganizar os negócios no Piauí.

Como a carta anexa à correspondência de Esperança revela um tom de intercessão entre as partes envolvidas (“os ditos escravos não têm outro jazigo senão o amparo de Vossa Senhoria”), tais pesquisadores reforçam a suspeita de que Falcão tenha sido o autor. O narrador endossa o conteúdo escrito pela escravizada, o que inclui o fato de Esperança ter sido retirada da propriedade onde vivia, de ter sido separada da família e castigada pelas fugas que tentou empreender diante de tal situação. Ele também relatou os maus tratos sofridos por outros escravizados na mesma localidade, que se alimentavam mal e trabalhavam “sem descanso algum”, quaisquer fossem suas idades:

Conta que dou a V.Sa. da residência de Nazaré, que é procurador o capitão Antonio Vieira do Couto: (ele) tirou uma escrava chamada Esperança, casada, da fazenda dos Algodões e não tem concedido tempo algum para a dita ir fazer vida com seu marido, vendo apertada com vários castigos tem fugido por várias vezes e o dito Capitão tem posto tão tímida a dita em forma uma quinta feira deu tanta bordoadas com um pau e com ela no chão o depois jurou que havia de amarrar dita escrava se arretirou com dois filhos, um nos braços, de 7 meses e outro de 3 anos; até o presente não tem sido

noticia dela e tem feito umas correias para castigar e diz que veio para ensinar os ditos escravos. Tem mostrado como os escravos têm experimentado que tem clamado contra o dito procurador até que foi ouvido da intercessão de V.Sa. veio uma portaria até a fazenda da Serrinha e como tem um padrinho que orou para o dito procurador não teve (realização) do seu mau instinto, em forma que aperta os ditos escravos (que) não têm descanso. Todas as noites trabalham sem descanso algum, sendo preto velho e se fora moço, tudo podia a sua mocidade suportar. Como no sustento do dito, muito mal que não come farinha que a fazenda faz, porque serve para ajuntar com o que o dito procurador faz para seu negócio, do que pedindo licença o intercessor de V. Sa., não quiz consentir em forma alguma de que contra a ordem, dizendo que era dos seus escravos. Que estorva os ditos escravos para o seu serviço em socar mamona, em desmanchar mandioca e outro serviço. Até tirou algumas escravas para fiar algodão e diz, como no ano passado, que era para (trabalharem) na fazenda e fez redes para seu negócio e não tem dado cumprimento alguma na sua obrigação, não tem corrigido as ditas fazendas faltando a sua obrigação, tendo o criador da fazenda Tranqueira certas rezes em particular (e) querendo dar esta conta a V. Sa. Como pai e Sr. põe os olhos de piedade em ver estas lástimas porque não tem quem fale por estes mais que a misericórdia divina de V. Sa. Abaixo de Deus, pois os ditos escravos não têm outro jazigo senão o amparo de V.Sa. (Mott ([1985] 2010, p. 142).

As informações reunidas, analisa Sousa (2017), demonstram que o autor do texto sem assinatura teria sido municiado de mais relatos sobre as péssimas condições de tratamento e gestão na residência de Nazaré para construir sua argumentação. Uma vez que o documento acompanhava a carta da escravizada, isso reforça a ideia de que a Carta de Esperança Garcia não detém caráter particular apenas, mas coletivo, visto que outros escravizados também tinham a supressão de direitos em jogo no contexto piauiense, como o da alimentação. “Como no sustento do dito, muito mal que não come farinha que a fazenda faz, porque serve para ajuntar com o que o dito procurador faz para seu negócio” (Mott, 1985, p 142).

Oliveira e Assis (2009) salientam que os problemas vistos na fazenda administrada pelo capitão Antônio Vieira do Couto também foram registrados em outras propriedades após a mudança administrativa provocada pela saída dos padres da capitania. Além de violência contra os escravizados, houve denúncias sobre assassinatos, disputa de terras, violência sexual contra mulheres, destruição de matas e redução do gado, em uma evidente desorganização e falta de cuidado com o patrimônio da Coroa. Parte dos relatos envolvia o feitor Luiz Antônio Ribeiro, acusado formalmente. “Estas ocorrências culminaram com fugas de alguns escravos, em 1773, sendo que quatro deles foram ao governador Gonçalo Lourenço Botelho reclamar dos maus-tratos recebidos nas fazendas do Fisco administradas por Luiz Antonio Ribeiro” (Oliveira; Assis, 2009, p. 6).

Embora acredite-se que o capitão Vieira Couto possa ter sido ao menos advertido pelo governador, uma vez que a capitania deveria zelar pelos bens do rei de Portugal, não há registros oficiais que tenham documentado os desdobramentos das atitudes de Couto.

3.1.2 Táticas de enunciação e sobrevivência na carta de Esperança Garcia

Ao reivindicar nesta tese a inserção da carta de Esperança Garcia na história da literatura brasileira, é importante considerar que a leitura sobre as estratégias do discurso da piauiense não tem como objetivo delimitar tal texto como uma criação literária. Aqui, lê-se a carta a partir da noção de testemunho, cuja força, em termos de linguagem, compromisso com a verdade e desejo por justiça, supera a preocupação estrita(e estreita)mente estética.

No caso de Esperança Garcia, a realidade angustiante na qual a escravizada estava inserida moldou o tom de súplica, formato e linguagem do texto apresentado ao governador da Província de São José do Piauí. Quando foi forçada a viver na residência sede da Inspeção de Nazaré, a escravizada já era casada com um cativo de Angola, chamado Ignácio, 30 anos mais velho, e mãe de dois filhos, Pedro e Paula (Souza, 2021). Afastada da convivência familiar e submetida à brutalidade do capitão Antônio Vieira do Couto, ela toma papel e tinta para levar até as autoridades o sofrimento compartilhado junto às parceiras da escravidão.

A escrita desse texto foi registrada quase um século antes do movimento abolicionista ter ganhado força no Brasil. Outros textos escritos por mulheres, notadamente conhecidas pelo relato de crueldade que sofreram durante o período escravagista, como o da estadunidense Harriet Jacobs, autora de *Incidents in the Life of a slave girl, written by herself* (1861)¹⁷, só vieram a público no século XIX (Souza, 2021).

¹⁷ Nascida na Carolina do Norte, Harriet Jacobs ainda era uma criança quando começou a ser perseguida pelo seu senhor, James Norcom. Ela conseguiu escapar da propriedade em que vivia e passou sete anos escondida no sótão da casa da avó, até conseguir fugir para a Filadélfia e ter a liberdade paga por amigos abolicionistas (Jacobs, 2021). No Brasil, a narrativa de Jacobs foi publicada primeiro pela editora Campus em 1988, com tradução de Waltensir Dutra, como *Incidentes na vida de uma escrava*. Em 2020, a editora Hedra publicou a tradução de Francisco Araújo da Costa. Um ano antes, a Todavia colocava no mercado a tradução de Ana Ban, com o título *Incidentes na vida de uma menina escrava*.

O movimento que se busca nesta tese, portanto, não é de compreender a carta como obra literária¹⁸, mas como parte da história da literatura do país, como ocorreu com a carta escrita pelo escrivão Pero Vaz de Caminha, em 1º de maio de 1500. Endereçada ao rei de Portugal, Dom Manuel, a epístola traz as primeiras imagens sobre a terra brasileira e os povos que aqui habitavam e é, também, uma fotografia das relações entre os europeus e o Outro naquele momento. O texto ultrapassa o plano informativo e oferece subsídios para conhecer a tensão existente entre o encontro de duas culturas distintas, como argumenta Roncari (2002):

Caminha abandona as formas de tratamento e a referência direta a ele, e com isso parece dirigir-se a um leitor mais geral, preocupando-se em descrever detalhes do que acabou de ver: a nova terra e os “homens da terra”. Aqui, a nossa emoção particular, que faz com que tentemos sempre integrar sua carta à literatura brasileira, é a noção da primeira vez. Pela primeira vez, ao mesmo tempo, vemos e somos vistos. Para nós, são as primeiras imagens dessa relação: aceitamos como legado a língua e os traços étnico-culturais de quem viu, dos portugueses, ao mesmo tempo que tentamos assumir uma perspectiva também étnica e cultural dos que foram vistos, das populações locais aqui encontradas, quando muitos crimes e destruições ainda não tinham sido cometidos, nem contra a terra, nem contra os homens. O que ela nos evoca é o pensamento de como poderia ter sido tudo tão diferente, sem tanta destruição. Mas esses são elementos extrínsecos, estão fora da Carta, e só acontecem porque o desenvolvimento histórico posterior foi tal qual foi (Roncari, 2002, p. 43, apud Braga, 2009, p. 88).

Nesse contexto, Braga (2009) resume que as diferentes visões de mundo que a missiva é capaz de captar são o ponto alto do documento. A carta de Caminha revela esse estranhamento entre diferentes forças e contrastes, não se restringindo a apenas representações planas sobre o Brasil. “O valor da Carta está na capacidade que tem de revelar essa tensão, ainda que não a explore em todas as suas possibilidades” (Roncari, 2002, p. 45 apud Braga, 2009, p. 88).

Dessa forma, ao tecer um paralelo com Esperança Garcia, é possível visualizar que a carta escrita pela escravizada também aciona uma tensão entre dois mundos, tensão essa que, mesmo após a abolição, permanece entre brancos e negros diante do racismo perpetrado pela colonialidade (Kilomba, 2019). Esperança constrói uma crônica da vida no cativeiro, apresenta temas caros à formação da

¹⁸ Os professores e pesquisadores Marilene Weinhardt (Universidade Federal do Paraná) e Marcelo Ferraz (Universidade Federal de Goiás), durante a banca de avaliação desta tese, apontaram ainda a possibilidade de discutir esse assunto a partir da leitura de Walter Mignolo e Marcos Natali, no sentido de que não é necessário, na perspectiva decolonial, reduzir a carta de Esperança Garcia à visão ocidental do que se considera literatura ou possui um teor determinante de literariedade.

história brasileira, como o sistema escravocrata em curso, a maternidade e a existência de uma comunidade escravizada.

Carlos Nejar (2011, p. 26) afirma que a carta de Caminha era um “embrião do que veio depois na literatura brasileira” nos séculos seguintes. Essa noção também é reforçada por José Wander de Paula (2018, p. 567): “a Carta como achado histórico é ao mesmo tempo registro basilar de posteriores textos literários que com ela entretém relações intertextuais”. Defendo que isso também ocorre com a carta de Esperança Garcia e as obras elencadas nesta tese, pelos motivos a serem apresentados a seguir, nos capítulos de análise.

No instante em que foi escrita a Carta, tornou-se o primeiro documento a vislumbrar as pegadas mágicas do território, seja pela aparição da linguagem, seja pelo sonho dela consigo mesma, imperceptivelmente, com a presença visível ou invisível de tantos autores, até contemporâneos [...], sem esquecer o tratamento de respeito dado ao selvagem. O que nos posterga a Basílio da Gama, em *O Uruguai*, contemplando o índio com olhar de benevolência; ou então à posição de dignidade do filho e a honra do pai injuriada no *Y-Juca Pirama*, de Gonçalves Dias, terminando em filial sacrifício, ou antropofagia, antes de Oswald de Andrade, que a desenvolveu; como retorno à inocência primitiva de alguns alumbrados poemas de Manuel Bandeira e mesmo “Pasárgada”; ou a fascinante “Visão do Paraíso” (Sérgio Buarque de Holanda) [...] As muitas águas que aparecem em Vaz de Caminha reaparecem, ondulantes, na poesia de Cecília Meireles (“tudo por bem das águas que têm”) [...] (Nejar, 2011, p. 42-43).

Instrumento muito utilizado ainda no século XVI para estabelecer relações entre funcionários régios da colônia portuguesa e a Coroa em Lisboa, além de agentes de navegações oceânicas e homens de letras (Hue, 2021), a carta também era uma manifestação de si próprio, uma forma de mostrar-se presente ao outro. Apoiada em Foucault (1992), Regina Kohlrausch (2015, p. 148) observa que

o trabalho que a carta opera sobre o destinatário, que também é efetuado sobre o escritor pela própria carta que envia, implica uma “introspecção” entendida como “uma abertura de si que se dá ao outro”. Esse tipo de abertura permite, conforme Foucault (2006, p. 152), a “constituição de uma narrativa de si” que é “a narrativa da relação de si” porque se evidenciam dois elementos que vão se tornando objetos privilegiados da relação de si, ou seja, o corpo e os dias.

Como alguém que usa a escrita de si para “mostrar-se, dar-se a ver, fazer aparecer o rosto próprio junto ao outro” (Foucault, 1992, p. 150 apud Kohlrausch, 2015, p. 148), Esperança Garcia empregou estratégias importantes para tornar de

conhecimento público a indignação sobre a forma como era tratada na Inspeção Nazaré. A escravizada forjou o formato de petição, o que anos mais tarde a levaria a ser considerada a primeira advogada no Piauí. Conforme Sousa e Silva (2017), naquela época, peticionar uma peça em português, de maneira direta, solicitando algo ao rei de Portugal ou ao Conselho Ultramarino, por exemplo, era se posicionar como alguém pertencente à comunidade política. Todavia, fazer parte de uma comunidade política era também ser semelhante, igual aos demais sujeitos que integravam esse grupo.

Apesar da condição de escravizada, Esperança, ao peticionar, se apresentou, desde as primeiras linhas, como alguém que sabia pertencer a essa comunidade política e que também era um sujeito de direitos: “Eu sou uma escrava de Vossa Senhoria da administração do Capitão Antônio Vieira de Couto, casada” (Mott, 1985, p. 141). Ainda que tivesse status de propriedade, escravizados como ela eram sujeitos de direitos porque também poderiam sofrer punição em caso de crime.

Essa condição contraditória é explicada pelo fato de que a legislação das Ordenações Filipinas, cujo código foi promulgado no Brasil em 1603, previa algum nível de proteção aos cativos. Era o caso da imposição de limite de 40 açoites durante os castigos ou ainda da proibição da separação de marido, esposa e filhos menores de 15 anos através de venda. Não se tratava de um cuidado genuíno com a vida dos negros, mas de uma preocupação meramente patrimonialista. Por isso, ainda que esse código não fosse respeitado no dia a dia, ser um sujeito de direitos gerava a possibilidade de reclamação quando limites fossem extrapolados, como ocorria na sede da Inspeção Nazaré (Sousa; Silva, 2017).

Com o Alvará Régio de 1713, que permitia que advocacia fosse exercida de maneira livre por pessoas idôneas, e a saída dos jesuítas do Brasil, a correspondência oficial envolvendo negros e crioulos ganhou força junto à Coroa. Na maioria das vezes, os escravizados tentavam obter “a graça da alforria”. Contudo, intendentess que emitiam parecer sobre essa comunicação, eram contrários à concessão de graça que desrespeitasse o direito de propriedade ou ameaçassem a imagem do monarca. Sendo assim, as intervenções da autoridade pública costumavam ocorrer somente em caso de sevícia ou coabitação.

Esperança Garcia, diante disso, parecia saber bem o que pretendia fazer. Com a família desfeita, maltratada e longe de sua comunidade de origem, ela não

solicitou em sua carta nada além do que era possível lhe ser concedido dentro da então legalidade.

A petição tem o perfil jurídico de membro da comunidade política como se fosse um semelhante e que aceitasse a sua condição jurídica, reclamando apenas das condições em que se encontra: separação do marido, maus-tratos dela própria, do filho e de outras escravas. Demonstra conhecer a função de autoridades como o procurador e o poder que o governador tem sobre o mesmo, configurando-se como atuação institucional (Sousa; Silva, 2017, p. 117).

Nesse sentido, Esperança usou a narração em primeira pessoa como forma de se apresentar ao governador e introduzir o assunto. Ela reconheceu sua subalternidade, mas também se colocou como um sujeito que existia, era dotado de razão e compreendia que não merecia passar pela situação descrita nas linhas seguintes, a despeito de todo o preconceito e humilhação sofridos pela população negra no país. Além disso, no papel de escravizada, Esperança Garcia trouxe à tona o ponto de vista do negro em sua narração, o que a torna precursora da literatura afrobrasileira. Como defende Élio Ferreira de Souza (2021, p.11), trata-se de “uma narrativa de fundação dessa tradição escrita no Brasil de contar/narrar em primeira pessoa, cuja autora e protagonista diz respeito a uma mulher negra e escravizada”.

Ao se apresentar como mulher “casada” na carta, Esperança também empregou uma das estratégias dos colonizadores para estruturar sua argumentação. Por muito tempo, o casamento entre escravizados foi usado pelos jesuítas para manter os cativos sob seu domínio, na tentativa de evitar fugas. Dessa forma, embora não houvesse garantia de que as famílias não seriam separadas, Esperança se agarrou aos ideais da doutrinação recebida para comover a autoridade da Província (Leal, 2021).

Além disso, a piauiense buscou, desde a segunda sentença, criar uma mancha na reputação do então capitão, ao dizer que foi retirada da fazenda em que vivia com a família para trabalhar cozinhando na casa dele, local em que frisou passar muito mal. Nesse ponto, é evidente a tentativa de mostrar ao governador que o capitão havia se apropriado de um bem da Coroa para benefício próprio. Sua verdadeira função, no entanto, era zelar pelo que pertencia ao rei de Portugal e nisso se incluíam os escravizados, considerados “peças” de um mercado lucrativo e força de trabalho na maior atividade econômica da capitania, a criação de gado.

Nas linhas seguintes, Esperança Garcia passou então a descrever o sofrimento experienciado na casa do capitão. Ela o fez enumerando as dificuldades vivenciadas, o que demonstra a capacidade de argumentação da escravizada a partir de diferentes referenciais. Primeiro, ela trouxe à tona a violência de Couto, fazendo inclusive o uso de metáforas onomatopéicas (Souza, 2021) para abordar o espancamento sofrido, como “trovoadas de pancadas” no filho ainda pequeno. A violência era tanta “que lhe fez extrair sangue pela boca”, marca que a escravizada também pode ter julgado importante registrar para conferir maior realismo ao seu relato. Nesse contexto, a própria escravizada se descreve com um “colchão de pancadas”, o que denota que tais atos poderiam ser frequentes em meio à rotina da casa.

Para ilustrar ainda mais a crueldade de Couto, Esperança relatou um dos episódios mais difíceis que vivenciou desde a sua chegada àquela propriedade. Amarrada pelos pés como um animal, isto é, “peiada”, foi vítima de uma queda que poderia ter lhe custado a vida. “[...] tanto que caí uma vez do sobrado abaixo peiada; por misericórdia de Deus escapei”. Segundo o professor Élio Ferreira de Souza (2021), que é natural do Piauí e conheceu a região e as ruínas das fazendas da Inspeção de Nossa Senhora de Nazaré ainda na juventude, tal cena pode ter ocorrido dentro da casa-grande, nos degraus que davam acesso à parte superior do sobrado: “Ali, no andar superior, de certo, Esperança fora atirada escadas abaixo pelo Capitão” (Souza, 2021, p. 10).

O segundo argumento trazido por Esperança sobre sua triste condição se conecta à ideia de ajuda divina que a impediu de morrer no episódio relatado. “A segunda estou eu e mais minhas parceiras sem confessar há três anos”. Novamente, a escravizada fez uso dos princípios religiosos em sua apelação. Seu requerimento, dessa vez, ultrapassa o campo individual, já que as companheiras também eram privadas de vivenciar sua religião, a que os brancos colonizadores haviam imposto a elas. Para completar, Esperança citou o caso da filha e de mais duas crianças da fazenda que não podiam receber o sacramento do batismo por incompetência de Couto.

Da maneira como a carta foi construída, Esperança projetou a imagem de uma escravizada ciente de suas possibilidades dentro do sistema em que vivia. Ela também finalizou o texto colocando nas mãos do governador a saída para seu

tormento e o da sua comunidade, o que demonstrou também ciência quanto ao poder que essa figura detinha na capitania:

Peço a Vossa Senhoria pelo amor de Deus ponha os olhos em mim ordenando digo mandar ao procurador que mande para a fazenda aonde me tirou para eu viver com meu marido e batizar minha filha (Mott, 1985, p. 141).

Se professar a religião católica era realmente importante para Esperança Garcia, não há como saber. Entretanto, o uso da religião como reforço para o apelo que a escravizada fez ao governador nos remete ao conceito de tática, ao invés de estratégia. A escolha de tática em detrimento de estratégia pode ser justificada pela concepção de Michel de Certeau (1998) sobre os modos de fazer no cotidiano. Segundo o teórico, estratégia e tática apresentam operações diferentes no dia a dia. A estratégia produz, mapeia e impõe conforme a ordem imposta. A tática, por sua vez, subverte a ordem dominante no interior do próprio sistema. Certeau (1998) usa o exemplo da colonização espanhola junto a etnias indígenas para ilustrar como a tática pode ser operada no sentido da metaforização da ordem dominante:

(...) mesmo subjugados, ou até consentindo, muitas vezes esses indígenas usavam as leis, as práticas ou as representações que lhes eram impostas pela força ou pela sedução, para outros fins que não os dos conquistadores. Faziam com elas outras coisas: subverteram-nas a partir de dentro - não rejeitando-as ou transformando-as (isto acontecia também), mas por cem maneiras de empregá-las a serviço de regras, costumes ou convicções estranhas à colonização da qual não podiam fugir (Certeau, 1998, p. 94).

Comparando esse modo de fazer à escrita de Esperança Garcia, é possível compreender a língua usada pela escravizada como um capital e as palavras como atos que se movimentam para além das linhas pré-concebidas. São, como definiu Certeau, representações de astúcias e desejos diferentes do que se espera para trajetórias pré-determinadas naquele espaço. Enquanto o sujeito que pratica estratégias detém um lugar que pode chamar de “próprio”, ou seja, um lugar de querer e poder, o sujeito que opera pela tática precisa lidar com a ausência de um “próprio”. Não há, para ele, delimitação de fora que lhe ofereça uma condição de autonomia. Por isso, sujeitos que operam com tática, como a piauiense, jogam em um terreno de acordo com as condições impostas a eles. “(...) a tática é o movimento ‘dentro do campo de visão do inimigo’, como dizia von Büllow, e no espaço por ele controlado” (Certeau, 1998, p. 100).

Sem possibilidade de lidar com o adversário em um espaço distinto, à distância, ou de ter visibilidade do todo para antecipar saídas, o sujeito que opera a tática trabalha golpe por golpe, aproveitando as brechas do sistema, as falhas que surgem. Diante dessas ocasiões, consegue agir e chegar aonde ninguém esperava. Nesse cenário, Certeau (1998, p.101) estabelece a tática como “a arte dos fracos”. Afinal, quanto mais poder se reúne, mais difícil se torna mobilizar modos de astúcia. Isso é diferente com os fracos, no sentido daquele que não domina o terreno e está em uma posição de subalternidade, visto que, muitas vezes, eles só podem contar com a astúcia.

Dessa forma, podemos dizer que Esperança Garcia fez uso de táticas, ao invés de estratégias, por não dispor de um lugar de poder no sistema escravocrata. Sua atuação foi determinada por essa ausência, enquanto o capitão Antônio Vieira do Couto ocupava uma posição privilegiada. O modo de operar da escravizada privilegiou, então, mais o tempo do que as relações espaciais, uma vez que, na tática, o sujeito apresenta habilidade em usar as brechas do sistema, no mesmo terreno que o sujeito dominante. Como escreveu Certeau (1998),

As táticas são procedimentos que valem a pena pela pertinência que dão ao tempo - às circunstâncias que o instante preciso de uma intervenção transformam em uma situação favorável, à rapidez de movimentos que mudam a organização do espaço, às relações entre movimentos sucessivos de um golpe, aos cruzamentos possíveis de durações e ritmos heterogêneos etc. (Certeau, 1998, p. 102).

Ao mesmo tempo, a ousadia de Esperança Garcia em produzir sua carta pode ser compreendida como uma subversão aos moldes do que Caliban fez em *A tempestade*, de William Shakespeare. Escrita em 1611, a peça traz a história de Próspero, mago e duque de Milão, que, após um naufrágio, é exilado em uma ilha, junto com sua filha, Miranda. Ao chegar ao local, eles encontram Caliban, a única criatura viva e que passa a ser escravizada por Próspero. O personagem é descrito como um selvagem e deformado.

Pelo viés dos estudos decoloniais, é possível traçar uma associação entre Próspero e Caliban como sendo conquistador e conquistado. Caliban, dessa maneira, representaria o Outro, o aculturado. Com o avançar do enredo, Caliban conspira contra o seu senhor usando, em sua revolta, o que aprendeu junto a ele - a linguagem. “Você me ensinou a falar e o meu proveito nisso foi saber como

praguejar. Que a peste vermelha a consuma por ter me ensinado a sua língua!” (Shakespeare, 2014, p. 63).

Do mesmo modo, Esperança Garcia atuou com as armas a que tinha acesso – e que em algum momento acessou por meio do próprio colonizador – como a alfabetização que acreditamos que possa ter alcançado por meio dos jesuítas. Como o personagem de *A Tempestade*, a escravizada mostrou habilidade para operar por meio da escrita, em busca de uma realidade menos triste e violenta para si, sua família e companheiras.

3.2 A ESTRATÉGIA DAS *SLAVE NARRATIVES*

A ferramenta usada por Esperança Garcia para denunciar os maus-tratos que sofria, a escrita, encontra eco nas chamadas *slave narratives*. Surgidas nos Estados Unidos, em 1760, essas narrativas traziam relatos autobiográficos de ex-escravizados, constituindo hoje uma grande tradição de pesquisa e crítica. Uma vez que nesse campo também funciona a noção de testemunho, parto do resgate de parte dessa tradição para lançar, mais adiante, minha análise envolvendo a carta redigida pela piauiense e as obras das demais autoras que compõem o corpus desta tese.

Compreende-se por *slave narratives* textos escritos ou mesmo ditados por escravizados, como cartas, petições, discursos e autobiografias (Krueger, 2001). Nos Estados Unidos, diferentemente do que ocorreu no Brasil, as autobiografias tiveram grande papel na campanha contra a escravidão a partir de 1830. É importante destacar que esses textos surgiram no contexto dos movimentos abolicionistas políticos e religiosos nos dois lados do Atlântico. Isso, de certa forma, contribuiu para moldar tal gênero literário, seja do ponto de vista temático quanto da linguagem e circulação desses materiais.

Nesse contexto, a primeira autobiografia ser lançada foi a de Briton Hammon¹⁹, autor de *A narrative of the Uncommon sufferings, and surprizing deliverance of Briton Hammon, a negro man*, que veio a público em 1760. Outras publicações que vieram depois também se tornaram extremamente populares, caso

¹⁹ Escravizado em Massachusetts, Hammon ditou sua narrativa e a teve publicada em Boston, pela Green and Russell. A autobiografia relata o naufrágio sofrido durante uma viagem para a Jamaica. Hammon foi capturado por uma tribo nativa americana que posteriormente assassinou os tripulantes do navio. Até que conseguisse retornar aos Estados Unidos, passou por uma série de dificuldades.

de *The interesting narrative of the life of Olaudah Equiano*, lançada também pelo próprio Equiano²⁰ em 1785, e de *Narrative of the life of Frederick Douglass, an american slave*, publicada em 1855 por Douglass²¹.

Na América Latina e Caribe, ainda são escassos os exemplares de narrativas de ex-escravizados. Em Porto Rico, há a narrativa de Dionicia Leoncia Lasalle, entrevistada aos 112 anos, pelo historiador Luis Diaz Soler. Em Cuba, os relatos da escravidão que se tem conhecimento são os de Juan Francisco Manzano (1797-1854), autor de *The Autobiography of a slave*, e Esteban Montejo (1860-1973). Enquanto Manzano escreveu a própria narrativa em 1835, Montejo ditou seu testemunho para o antropólogo Miguel Barnet, em 1963, quando tinha 103 anos de idade. O resultado foi o livro *Memórias de um cimarrón*, livro que, como citamos na introdução, faz parte do cânone do gênero *testimonio* na América Latina. Por ora, é interessante ter em perspectiva o quanto esses dois gêneros - *literatura de testemunho* e *slave narratives* - também podem se sobrepor.

Embora tenham existido *slave narratives* produzidas com ajuda de editores brancos, esses textos permitiam que os ex-cativos se mostrassem como sujeitos que detinham sua própria história em meio a um contexto em que o sistema escravocrata os havia tirado tudo, de laços familiares à cultura. Diante da dificuldade de acesso ao letramento, o ato de escrever era sinônimo de humanização, sobretudo se considerarmos que a atividade estava ligada à noção de ser racional, como os brancos europeus e norte-americanos se apresentavam. Como definiram os estudiosos Charles T. Davis e Henry Louis Gates Jr. (1985) na obra *The slave's*

²⁰ Também conhecido como Gustavus Vassa, Equiano nasceu livre, em 1745, na região do antigo Benin, atual Nigéria. Foi raptado por um Grupo étnico rival e vendido como escravizado, rumo às Américas. É considerado um sujeito “afro-atlântico” por ter passado pelo Caribe, Estados Unidos e Inglaterra (Equiano, 1991). Trabalhou como marinheiro, conseguiu a comprar a própria liberdade e se tornou abolicionista. Chegou a escrever uma carta para a Rainha da Inglaterra solicitando o fim do tráfico internacional de escravizados (Canto, 2015).

²¹ Nascido no estado de Maryland em 1818, já na condição de escravizado, Douglass foi um autodidata. Após muitas fugas sem sucesso, conseguiu aos 20 anos chegar a Nova York. Dois anos depois, começou sua carreira como abolicionista internacional. Publicou três autobiografias, escritas por ele mesmo. Uma dessas obras, *My boundage and my freedom* (1855), foi traduzida aos poucos e divulgada em 1883 pelo jornal brasileiro *Gazeta da Tarde*, como forma de advogar pelo fim do sistema escravocrata no país. Na época, o Brasil e Cuba eram os únicos países da América que ainda mantinham pessoas sendo escravizadas (Brito, 2019). Em 2021, a Companhia das Letras publicou *Narrativa da vida de Frederick Douglass: e outros textos*, obra traduzida por Odorico Leal.

narrative, esses textos representaram uma tentativa dos negros de existir através da escrita.

Mas essa não era uma tarefa simples, uma vez que o acesso às letras também era restrito aos cativos em solo norte-americano. Vistos como seres inferiores, parte dos escravizados chegou a receber instruções dos seus proprietários como fruto da necessidade de “civilizá-los”, convertendo-os ao cristianismo. No entanto, logo a medida foi vista como perigosa porque um escravo que sabia ler e escrever poderia, mais adiante, representar uma ameaça a seus senhores. Por isso, acredita-se que o número de negros escravizados nas Américas não tenha alcançado 1% de alfabetização (Salles, 2015), um percentual ínfimo perante os 12 milhões de africanos trazidos forçadamente para esse continente ao longo de todo o período escravocrata.

O gênero das *slave narratives* passou a ser um instrumento importante para colocar em perspectiva a crítica sobre a escravidão, em termos de princípios de humanidade e direitos. Uma história que recebeu notoriedade, nesse sentido, foi a da escravizada Belinda Sutton, que pediu indenização ao seu ex-senhor em 1873. Na época, a fazenda em que ela vivia, em Massachusetts, foi confiscada pelo governo e teve todos os cativos libertos. Livre, Belinda entrou na justiça para pleitear o direito a uma pensão dentro do espólio da família Royall, que a comprou após a captura na África, como forma de reparar o tempo trabalhado nas condições de escrava. Ela teve o pedido atendido, muito embora precisasse renová-lo anualmente²².

O caso de Belinda se tornou um exemplo de como o gênero literário poderia apresentar contornos menos comerciais. Basicamente, a escrita de Belinda consistia em uma petição, hoje disponível no acervo da *Royall House*, a antiga casa onde a africana trabalhou e que foi transformada em museu pelo governo dos Estados Unidos. Para Philip Gould (2007), o documento emprega duas estratégias que serão base das *slave narratives* antes da Guerra Civil: o drama envolvendo a ruptura com o lar africano e a falência moral do direito social em relação ao direito natural. Isso levou a uma mistura entre a escrita do político com a autobiografia sentimental do escravizado, o que contribuiu, inicialmente, para dificultar a classificação do gênero.

²² Mais informações sobre a história de Belinda Sutton podem ser encontradas na página da The Royall House Association: royallhouse.org.

Na visão de Davis e Gates Jr. (1985), nenhum documento é tão transparente sobre a realidade vivenciada por escravizados enquanto as *slave narratives*. Esses textos ajudam a revelar as redes de relacionamento complexas que o historiador John W. Blassingame (1972) chamou de “comunidade escrava”. Nas palavras dos autores, as *slave narratives* são, ao mesmo tempo, documento histórico e discurso literário.

Defensores de que essas narrativas de escravizados afro-americanos, escritas ou ditadas por eles, formam um dos maiores corpus literários já produzidos por vítimas da escravidão na história, Davis e Gates Jr. colocam como marco temporal para o gênero literário o término da Guerra Civil americana, em 1865. Como o evento pôs formalmente fim à escravidão, passada essa data, os textos escritos por ex-escravos apresentariam uma natureza e estratégias de retórica diferentes. Não se trata mais de escrever sobre liberdade, porque essa condição, em tese, já existiria. Para reforçar isso, Davis e Gates Jr. (1985, p. xiii, tradução nossa) se ancoram em uma frase de Frederick Douglass, ex-escravo afro-americano que se tornou líder abolicionista, para salientar que: “o ser humano livre não pode ver as coisas do mesmo ponto de vista do escravo”²³. O objetivo desses novos textos, portanto, não era o de diferenciar brancos de negros, mas pessoas escravizadas de pessoas livres.

Ainda conforme Davis e Gates Jr. (1985), foram décadas para que esse gênero textual passasse a ser analisado por outro objetivo que não fosse encontrar nele traços de literariedade. Até o começo dos anos 1980, análises que considerassem a real importância desses escritos eram raras. Eles avaliam que muito das discussões sobre o caráter das *slave narratives* envolvia a suspeita quanto à autenticidade desses textos. Ao mesmo tempo, a possibilidade de edição por abolicionistas brancos também foi considerada por pesquisadores como um sinal de alerta. Ironicamente, os autores destacam que, caso os textos fossem sobre gregos ou romanos - não sobre negros trazidos da África e seus descendentes, essa desconfiança não existiria. Pelo contrário, tais narrativas seriam vistas por historiadores como grandes descobertas. Em outras palavras: além da luta para testemunhar suas agruras naquela época, negros ainda precisam lutar para fazer isso através dos séculos (Davis; Gates Jr., 1985).

²³ “free human being cannot see things in the same point from which the slave does” (Davis; Gates Jr., 1985, p. xiii).

Mas se por um lado houve desconfiança, as descrições reais dos acontecimentos durante a escravidão também ganharam o apoio de estudiosos que entenderem que as *slave narratives* são textos autênticos, evidências da violência que o povo negro sofreu. E mais, hoje já se considera, conforme os autores, que tal gênero constitui a base formal para a uma tradição de narrativa negra que nasceu em seguida nos Estados Unidos:

De fato, de 1760 até o presente, quase *metade* da tradição literária afro-americana foi criada quando seus autores e seus leitores negros eram escravos ou ex-escravos. Já houve origem mais curiosa para uma tradição literária? A narrativa escrava surgiu como resposta e refutação das afirmações de que os negros não *podiam* escrever (Davis; Gates Jr., 1985, p. xv, tradução nossa).²⁴

O eco dessa resposta, assunto da seção seguinte, ultrapassou a esfera individual, impactando, também, o mercado editorial e o movimento a favor da abolição. Era o início de uma produção literária sem precedentes na história.

No Brasil, ainda que distante desse contexto cultural estadunidense e das demandas sobre alfabetização que atingiam os escravizados naquele país, a ousadia de Esperança Garcia em enviar uma carta ao governador da província também é um material que contesta o imaginário negativo sobre as capacidades intelectuais dos negros. Assim como cativos e ex-cativos deram início a uma tradição literária afro-americana, a escrita da escravizada, como será possível observar nos próximos capítulos desta tese, também distribuiu as primeiras sementes do discurso testemunhal da mulher negra na literatura afro-brasileira.

3.2.1 A função política das narrativas

As primeiras *slave narratives* escritas por ex-escravizados fundem o pessoal com o político, de modo a emprestar argumentos políticos ao que pode ser compreendido como o peso emocional das histórias de vida dos ex-cativos. Isso pode ser visto, por exemplo, em uma das cartas escritas por James Forten em 1813, que citou a Declaração de Independência dos Estados Unidos, na tentativa de chamar atenção para o fato de que “Deus criou todos os homens de maneira igual”.

²⁴ “Indeed, from 1760 to the present, almost *half* of the Afro-american literary tradition was created when its authors and these black readers were either slaves or former slaves. Have there ever been more curious origins of a literary tradition? The slave narrative arose as a response to and refutation of claims that blacks *could* not write”. (Davis; Gates Jr., 1985, p. xv).

Conhecidas como *Letters from a man of color*, as cartas são um apelo aos direitos civis dos negros no país.

Dickson Bruce Jr (2007) defende que as *slave narratives*, por si só, já constituem um documento cuja finalidade é política. Afinal, quaisquer que tenham sido os motivos que levaram seus narradores a publicá-las, havia o mesmo objetivo por trás de toda essa mobilização, o de lutar pelo fim da escravidão. O papel desses textos foi tão forte durante o movimento abolicionista que as *slave narratives* rapidamente passaram a ser o texto essencial dessa articulação. Era a oportunidade de trazer um contraponto às brutalidades do sistema, a partir de quem o testemunhou.

Nesse aspecto, as narrativas de ex-escravizados tomaram direções políticas importantes ao longo desse período que antecedeu a Guerra Civil Americana (1861-1865). A primeira foi a possibilidade de trazer à tona uma crítica sobre os debates acerca da escravidão, com a visão dos negros sobre a questão. Outra direção importante foi o quanto o testemunho desses narradores, que experienciaram a perda da liberdade, conseguiu encontrar eco junto aos leitores antes da guerra. Afinal, houve uma boa recepção dessas publicações, o que tratarei mais adiante.

Pode-se dizer que, a seu modo, as *slave narratives* buscavam mostrar à sociedade o quanto o debate sobre a escravidão precisava passar pela discussão sobre equidade racial. Essa necessidade vinha como forma de contrariar os argumentos pró-escravidão, que sustentavam que o sistema era positivo para os negros e para a nação. A população negra, argumentavam os escravagistas, dependia dos europeus e americanos para que fosse exposta a virtudes que, sem eles, não seria capaz de assimilar. Uma dessas virtudes usadas por quem defendia a escravidão envolvia o cristianismo, numa tentativa de estabelecer ensinamentos sobre religião, que só estariam disponíveis aos negros por meio de seus senhores.

Os testemunhos presentes nas *slave narratives*, contudo, buscavam derrubar esses argumentos com descrições de cenas reais das vidas da população escravizada até ali. As narrativas mostraram que esses sujeitos que buscavam meios de aprender a ler e a escrever eram castigados por isso. Ademais, embora a religião tenha ocupado um lugar importante entre os escravizados, seus senhores muitas vezes negavam aos cativos oportunidade para ir a missas ou rezar. As punições para quem procurava meios para aprender sobre a Bíblia também não

eram raras. As contradições sobre a postura cristã desses proprietários, que se aproveitavam justamente da religião para mostrar seu lado mais perverso, eram evidentes, como no relato de Moses Roper:

Moses Roper contou a história de um jovem açoitado até a morte por seu mestre 'devoto' por 'quebrar o sábado' para completar uma tarefa que o senhor de escravos havia lhe dado no dia anterior (Bruce Jr., p. 31, 2007, *tradução nossa*).

Pelo relato dos ex-escravizados, era possível observar que havia um desvio sobre os ensinamentos cristãos a serem propagados. Como pontua Bruce Jr. (2007), era comum que o cristianismo servisse mais ao senhor de escravos do que a Deus, como mostraram os testemunhos, por exemplo, dos ex-escravizados Henry “Box” Brown²⁵ e Harriet Ann Jacobs em suas respectivas narrativas. Brown relatou ter sido criado para acreditar que o seu proprietário era o equivalente a Deus e que o filho dele seria Jesus Cristo. Jacobs, por sua vez, contou que um dos sermões que chegaram até ela dizia que quem desobedecesse o seu primeiro mestre, estaria desobedecendo também ao mestre eterno, numa tentativa de naturalizar a violência a que eram submetidos.

As *slave narratives* também contestaram a ideia de benefício da escravidão para o povo negro a partir do testemunho de opressão sobre as famílias, especialmente, as mulheres. Além de separar maridos e esposas, pais e filhos, o sistema permitia que mulheres escravizadas fossem violadas por seus senhores, como a própria Jacobs relatou em sua autobiografia. Crianças nascidas dessa violência também poderiam ser vendidas, conforme o interesse do proprietário, ainda que, biologicamente, ele fosse o pai dessas crianças (Bruce Jr., 2007).

Assim como a carta de Esperança Garcia, essas narrativas colocaram em perspectiva os diferentes sofrimentos a que os negros eram submetidos a partir da diáspora. Os dramas em meio ao sistema colonial eram semelhantes, consistindo em uma profunda tentativa de desumanização de quem teve a liberdade tomada ou nasceu escravizado. Logo, tais narrativas, fossem elas ditadas ou escritas pelos próprios escravizados, passaram a constituir um registro material e real da hipocrisia

²⁵ Nascido escravizado no estado da Virgínia, Henry “Box” Brown conseguiu se tornar livre após se colocar dentro de uma caixa de madeira que seria enviada pelo correio para a Filadélfia, onde a escravidão já havia sido abolida. Ele tinha esperanças de reencontrar a esposa e os filhos, o que, apesar da fuga exitosa, nunca aconteceu. O apelido “Box” veio da forma inusitada como conseguiu escapar. Publicou sua trajetória em *Narrative of the Life of Henry Box Brown*, em 1851, na Inglaterra (Gates Jr., 2012).

da sociedade escravista. Nada mais justo, portanto, do que usar essa prova em prol da abolição.

3.2.2 Mercado e processo editorial

Mesmo associando o emocional com o político, isto é, mesclando os relatos de sofrimento particulares dos escravizados à necessidade de se advogar pelo fim do sistema escravocrata, inicialmente, as *slave narratives* não eram lidas com um viés de contestação. Philip Gould (2007) afirma que a primeira leitura aproximava esses textos do gênero religioso. Havia, de acordo com o pesquisador, um emprego muito forte de uma linguagem que buscava destacar uma possibilidade de “libertação espiritual” para o “cativeiro do corpo”.

Assim, o patrocínio ou a supervisão dessas narrativas por grupos protestantes nos ajuda a compreender os relatos de supostas conversões espirituais entre os autores. No contexto estadunidense, as primeiras narrativas estavam inscritas às normas de identidade “cristã”, associadas a ideias iluministas. Foi o que aconteceu, por exemplo, com a trajetória de Briton Hammon. A narrativa dele manipulava o ideal de liberdade inglesa ao contar a odisseia de 13 anos do ex-escravo em meio a um naufrágio e cativeiro no Caribe (Gould, 2007).

Nessa época, as editoras apostaram no sucesso desse tipo de publicação por acreditarem mais no potencial de leitura que existia no mercado, do que, propriamente, na defesa de convicções abolicionistas. O potencial, portanto, estava no que de pitoresco pudesse ser contado aos leitores sobre o cativeiro. Bem por isso, era comum que houvesse uma espécie de tensão entre o didatismo evangélico e o valor comercial desses relatos. Os grupos evangélicos, como os das igrejas Metodista e Batista, se interessaram pelas autobiografias negras como meio para divulgar ideias de conversão religiosa junto ao público. Assumiram, então, os riscos de publicação e financiamento. Foi através do protestantismo que “identidades civilizadas” foram moldadas para os negros nessas narrativas (Gould, 2007).

Em termos de mercado, esse era um gênero literário que apresentava resultados interessantes aos patrocinadores. A narrativa de Frederick Douglas vendeu 5 mil cópias em apenas quatro meses após o lançamento, em 1845, alcançando a marca de 11 mil cópias e nove edições na Grã-Bretanha. Já a narrativa

de Solomon Northup²⁶ atingiu a marca de 27 mil cópias em dois anos. No caso da *slave narrative* de Olaudah Equiano, foram publicadas 36 edições entre 1789 e 1850.

O contraponto político veio de entidades abolicionistas nos Estados Unidos e na Inglaterra, que tornaram a crítica à política escravagista mais radical, entre 1830 e 1840, período no qual novas associações começaram a surgir nesses países, de maneira organizada. Isso levou à criação de uma cultura impressa composta por jornais, periódicos e livros contra a escravidão. As narrativas colocavam em xeque a lógica econômica do sistema e buscavam reinterpretar a filosofia de John Locke sobre os direitos naturais e o absurdo de comparar seres humanos a bens materiais. Parte dos textos usou a filosofia iluminista e cristã, que pregava a natureza singular da humanidade, para chamar atenção para o problema.

O período que antecedeu a Guerra Civil foi, dentro dessa cultura impressa, o momento de detalhar as dificuldades vividas nas plantações do Sul, o cotidiano em meio à hipocrisia, duras condições de trabalho, depravação sexual dos fazendeiros, assassinato de escravizados considerados rebeldes e tortura. O que poderia ser entendido como uma evidência era importante de ser relatado nesse momento, tanto que a escolha pelas temáticas era ensaiada oralmente antes de ir para o papel. Para isso, eram realizadas palestras abolicionistas, que contribuíram para moldar a forma e o conteúdo das *slave narratives* do período. Isso fez com que muitos desses autores se tornassem, inclusive, mais conhecidos como oradores do que escritores.

A mobilização dessas entidades, contudo, não poupou corpos negros de uma espécie de encenação para consumo do público. Nas apresentações, ex-escravos recebiam pedidos para contar somente os fatos mais básicos de sua jornada e a mostrar as próprias costas com um texto a ser lido. Mostrar suas cicatrizes representava a prova de suas histórias de sofrimento. Essa forma de exposição ainda os silenciava. Conforme Gould (2007), tais apresentações aumentaram as apostas dos afro-americanos em se estabelecerem como oradores e escritores a partir de sua própria voz, como ocorreu com Frederick Douglas mais tarde.

Tratando-se das autobiografias ditadas por ex-escravizados, John Blassingame (1985) considera que a educação recebida pelos editores poderia

²⁶ Solomon Northup nasceu livre no estado de Nova York, mas se tornou escravizado após ser sequestrado por mercadores e enviado para uma fazenda em Louisiana. Sua trajetória foi relatada no livro "*Twelve years a slave*", publicado em 1853. A obra foi traduzida no Brasil por Caroline Chang e publicada pela Companhia das Letras em 2014, com o título *12 anos de escravidão*.

influenciar na forma como essas *slave narratives* apresentavam seus relatos. Isso envolveria não somente como a escravidão era tratada mas também habilidades literárias apresentadas que teriam pouquíssimas chances, naquele contexto, de vir de alguém privado de ser alfabetizado.

O impacto do trabalho dos editores, contudo, não seria necessariamente um indicativo de que esse seria um texto inverossímil. Em geral, os editores desse período eram figuras conhecidas por sua integridade, envolvidos em negócios e profissões liberais, como jornalistas, professores, advogados e médicos, que apresentavam plenas condições de separar o que era evidência do que era ficção.

É importante ressaltar que muitos deles não estavam conectados ao movimento abolicionista até então. Um exemplo dessa relação mais distanciada da causa foi Samuel Atkins Eliot, editor da narrativa de Josiah Henson. Ex-prefeito de Boston, Eliot, enquanto congressista, em 1850, votou a favor da Fugitive Slave Law, legislação que permitia que escravizados que haviam escapado do Sul para o Norte fossem capturados por seus proprietários mesmo em terras anti-escravistas.

Mas, se o principal objetivo das *slave narratives* era mostrar a necessidade de promover a abolição no país, o que, então, levava essas pessoas a editarem narrativas sobre a escravidão? Blassingame argumenta que uma das principais motivações poderia ser o interesse do editor por história e sobre a própria escravidão, visto que alguns ainda estavam na posição de escravagistas. Pelo menos cinco desses editores foram ministros nos Estados Unidos e Inglaterra. Outros chegaram a publicar diversos livros de história antes da Guerra Civil. É o caso de Charles E. Lester, ministro presbiteriano, cônsul e repórter que publicou 27 livros ao longo da vida e traduziu uma série de trabalhos do francês e italiano para o inglês.

O contato dos ex-escravizados com esses profissionais costumava seguir algumas etapas. Era comum que ambos estivessem vivendo na mesma localidade, o que possibilitava que o editor, primeiro, conhecesse a história do ex-cativo através do relato oral. Se o negro acreditasse que esse homem branco diante dele seria capaz de respeitá-lo, ou seja, se ganhasse sua confiança, prosseguia-se para a discussão sobre a publicação. Quando esse ex-escravizado não sabia ler e escrever, a história precisava ser ditada ao branco, o que poderia ocorrer dali algumas semanas ou em até três anos. Ao final dessa etapa, o editor repassava a leitura com o narrador, de modo que pontos contraditórios fossem mais bem

explicados. Ao final, o editor juntava ainda ao volume documentos que pudessem corroborar a trajetória do ex-escravizado. Essa era uma iniciativa importante, já que não era raro que as narrativas fossem contestadas por escravagistas, especialmente do Sul, que tentavam provar que os relatos não passavam de fraude.

Blassingame (1985) sustenta que, por mais autênticas que fossem, as *slave narratives* continham, em alguns casos, elementos que ultrapassavam o possível letramento do ex-escravo. Por exemplo, longos diálogos, apelos diretos ao leitor branco e longas digressões sobre a escravidão ainda ser mantida nos estados do Norte. Em algumas situações, havia ainda argumentos filosóficos ou religiosos que acreditava-se que poderiam ter sido incluídos no texto sob influência dos editores, como os que apontavam que a escravidão era uma violação à lei divina e aos direitos naturais do homem.

Para o historiador, uma forma de separar o que era oratória do que eram os sentimentos dos ex-cativos é a comparação entre a primeira publicação e suas versões posteriores. A primeira edição, segundo ele, costumava apresentar menos distorções. Além disso, documentos do próprio ex-escravizado poderiam ajudar na verificação, como discursos e cartas registrados antes da narrativa ser lançada como um livro. As narrativas de Solomon Northup, John Brown e Olaudah Equiano são alguns dos trabalhos que provaram sua autenticidade por meio desses recursos. Houve, contudo, casos de negros que não precisam sequer de ajuda de um editor branco para suas publicações, como Frederick Douglass, Henry Bibb e William Wells Brown (Blassingame, 1985, p. 83).

3.2.3 A modalidade das entrevistas

Apesar do marco temporal estabelecido por pesquisadores como Davis e Gates Jr. (1985), entrevistas realizadas pelo governo americano dentro do chamado *Federal Writers Project* (FPW) também reuniram relatos de pessoas que vivenciaram a escravidão, mas que trouxeram isso à tona somente no século XX. As entrevistas foram realizadas entre 1936 e 1938, em 17 estados, e resultaram na publicação de 17 volumes pertencentes à coleção *Born in slavery: slave narratives from the Federal Writers Project (FWP)*, disponibilizada de maneira online na Divisão de Manuscritos da Biblioteca do Congresso. Foram coletados mais de 2,3 mil relatos em primeira pessoa e 500 fotografias em preto e branco.

Todo esse acervo constitui um importante testemunho sobre a memória da escravidão, além de um interessante desdobramento das *slave narratives* nos anos que se seguiram após a abolição. Trata-se de um trabalho do qual não se tem conhecimento em outros países, como o Brasil, que se beneficiaram da escravidão por séculos e que, na contemporaneidade, ainda convivem com as consequências do sistema escravocrata. Quando o pesquisador Robert Krueger (2002) contabilizou as *slave narratives* brasileiras em *Brazilian Slaves Represented in their Own Words*, por exemplo, ele também considerou algumas entrevistas. Ainda assim, como será possível ver na seção 3.3 desta tese, a quantidade de ex-escravizados ouvida constitui uma amostra bastante modesta quando comparada aos números do FWP.

O FWP foi uma iniciativa criada pelo governo norte-americano para empregar escritores durante a Grande Depressão (1929-1939), dentro da Works Progress Administration (WPA), programa do New Deal, plano que buscava recuperar o país da maior crise financeira sofrida até então no país. A ideia era registrar histórias de vida de pessoas comuns, mas os objetivos mudaram no decorrer do trabalho. No início, ex-escravizados foram ouvidos somente em quatro dos estados envolvidos - Flórida, Carolina do Sul, Geórgia e Virgínia. Foi então que o editor da FWP, John Lomax, ficou extremamente interessado pelo material enviado por essas regiões e orientou os demais estados participantes a trabalharem com materiais semelhantes, a partir de 1937.

Nesse período, houve claras instruções sobre como a entrevista deveria ser conduzida, que tipo de perguntas deveriam ser feitas e como os dialetos da época deveriam ser captados. Em geral, uma mesma pessoa entrevistada era visitada duas vezes, a fim de que pudesse fazer referência ao maior número de lembranças possível. Após a coleta de dados, o material era entregue para edição do FPW.

O trabalho durou até 1939, quando o projeto perdeu o financiamento. Com isso, os estados foram orientados a enviar tudo o que tivessem coletado de entrevistas. As narrativas foram organizadas por estado, em ordem alfabética pelo nome do entrevistado de cada localidade. Em 1941, essas entrevistas foram reunidas nos volumes encadernados sob o título *Slave narratives: a folk history of slavery in the United States from interviews with former slaves* (Congress Library, 2022).

Apesar da relevância desses relatos, no sentido de conhecer a percepção dos negros sobre a escravidão, Paul D. Escott (1985) considera que as entrevistas do

FWP nem sempre são uma representação direta do ponto de vista do ex-escravizado. São muitas variáveis para se colocar na conta de uma análise. Por exemplo, o quanto um entrevistador branco ou um entrevistador negro faria diferença nessa interação, qual seria o peso da edição dessas respostas e o quanto seria possível uma pessoa que testemunhou a escravidão quando ainda criança apresentar lembranças vivas sobre esse sistema. Muitos dos entrevistados tinham apenas 6 anos de idade quando a escravidão ainda imperava nos Estados Unidos e, para alguns historiadores, as recordações desse período poderiam ter uma dimensão diferente do que a escravidão foi para os adultos daquele tempo. Como pondera Escott (1985, p. 41, tradução nossa), “homens e mulheres negros contatados na década de 1930 viveram setenta anos ou mais desde a experiência da escravidão, e possivelmente o tempo turvou suas lembranças”²⁷.

A própria crise econômica da época também colocava sob suspeita o teor dessas narrativas, uma vez que a população negra necessitava de ajuda do governo. O receio, então, era de que, manipulados, os entrevistados dissessem o que o governo gostaria de ouvir. E isso incluía uma visão mais branda da escravidão, com o retrato do branco como alguém justo nesse período. Percebeu-se que, quanto menos formal a elaboração da resposta, mais veracidade o conteúdo apresentava. A relação mais amistosa entre entrevistado e entrevistador também rendia nuances diferentes no produto final.

Outro ponto que pesquisadores destacam sobre as entrevistas do FWP é a falta de proporção de relatos conforme o percentual de escravidão entre os estados. Louisiana, por exemplo, que também se beneficiou da prática escravagista, não chegou a participar do projeto. Bem por isso, o historiador C. Vann Woodward (1985) pontua que não é o caso de se descartar, mas de utilizar esses recursos de maneira cuidadosa em pesquisas históricas ou literárias. Afinal, são contradições que não podem ser perdidas de vista.

Apesar disso, as entrevistas do FWP ainda são materiais que auxiliam na desconstrução de estereótipos sobre os negros. Entre esses modos de pensar cristalizados no imaginário popular, estava a ideia de que as pessoas escravizadas eram preguiçosas ou que foram mantidas em um mesmo lugar por todo o período da escravidão. As narrativas do FWP mostraram a inquietação dos entrevistados, no

²⁷ “black men and women contacted in the 1930s had lived seventy or more years since their experience of slavery, and possibly time had dimmed their recollections” (Escott, 1985, p. 41).

sentido de busca por mobilidade dentro do país, a partir de fugas e outras ações, como cita Woodward (1985):

A América estava em movimento e eles também, às vezes acorrentados e às vezes sem correntes. Millie Evans conta que caminhou da Carolina do Norte ao Arkansas a um ritmo de quinze ou vinte milhas por dia e enterrou seu mestre e três escravos no caminho. Rachel Fairley relata uma caminhada de seis semanas de Charlottesville, Virgínia, a Sardis, Mississippi. Tio Dave, nascido na Virgínia, fugiu para Key West, Flórida, foi embarcado em um navio, navegou ao redor do mundo, naufragou duas vezes e voltou para a Flórida. [...] De um lado para o outro, eles vagaram (mais do que os brancos) como fugitivos indefesos durante a Guerra Civil, às vezes se apropriando das linhas federais e da liberdade, às vezes com seus mestres, que procuravam mantê-los fora do alcance dos exércitos da União - do Alabama ao Texas, da Carolina do Sul a Oklahoma e vice-versa (Woodward, 1985, p. 55, tradução nossa).²⁸

Na discussão sobre a confiabilidade de autobiografias de ex-escravizados e as entrevistas do FWP, Blassingame (1985) avalia que os dois tipos de narrativa podem servir como recurso para estudo, uma vez que se complementam em suas lacunas. Enquanto as autobiografias incluem relatos provenientes de estados que as FWP deixaram de fora, as entrevistas trazem mais vozes de mulheres - elas foram 50% dos entrevistados no projeto. O pesquisador ainda analisa, no entanto, que as autobiografias apresentam mais vantagens do que as entrevistas devido a três fatores.

O primeiro deles é a idade média dos narradores, cerca de 20 anos, na época em que eles conquistaram a liberdade. Isso permitiria contar sobre a experiência da escravidão a partir do olhar de um adulto, ou seja, de alguém com entendimento maior sobre a dinâmica do sistema. O segundo fator é que, no momento de publicação das narrativas, os ex-escravizados eram em média 28 anos mais jovens do que os negros que foram entrevistados pelos agentes do FWP, o que colaboraria para a apresentação de lembranças mais consistentes. Já o terceiro fator é a extensão das narrativas, que, por serem mais detalhadas, conseguem transmitir mais confiabilidade sobre os fatos que apresentam.

²⁸ “America was on the move and so were they, sometimes in chains and sometimes without them. Millie Evans tells of walking from North Carolina to Arkansas at a pace of fifteen or twenty miles a day and burying her master and three slaves on the way. Rachel Fairley recounts a six-week walk from Charlottesville, Virginia, to Sardis, Mississippi. Uncle Dave, was born in Virginia, fled to Key West, Florida, was shanghaied on a naval vessel, sailed around the world, was shipwrecked twice, and returned to Florida. [...] Back and forth they wandered (more than whites) as helpless fugitives during the Civil War, sometimes making on their own to federal lines and freedom, sometimes with their masters, who were seeking to keep them out to the reach of Union armies – from Alabama to Texas, from South Carolina to Oklahoma and back again” (Woodward, 1985, p. 55).

Nesse sentido, Blassingame (1985) faz uma comparação envolvendo a narrativa de Peter Bruner e a entrevista que concedeu na década de 1930, que nos ajuda a compreender essas diferenças. Escrita em 1918, a publicação sobre o ex-cativo do Kentucky reúne 54 páginas, enquanto a entrevista ao FWP é composta por apenas 950 palavras. Apesar de apresentarem similaridades, há contradições: a entrevista não revela, por exemplo, detalhes sobre a personalidade cruel do então senhor de Bruner, nem o seu modo de vida durante a escravidão, em comparação ao que contou em 1918. Essa entrevista consiste, portanto, em uma descrição bastante imprecisa sobre a trajetória e impressões de Bruner, o que nos leva a concordar com a afirmação de Blassingame (1972) sobre o quanto narrativas escritas podem ser mais potentes enquanto relatos da escravidão do que entrevistas posteriores.

3.2.4 Convenções textuais

As *slave narratives* devem ser analisadas como obras literárias, defende o professor James Olney (1985). Como tais, esses textos apresentam algumas convenções interessantes de serem observadas, especialmente quando se trata de autobiografias. É o caso da assinatura pelo narrador, ou seja, pelo próprio ex-escravizado; o título com a chamada “escrito por ele mesmo” ou uma variante, como “escrito por um amigo”; uma coleção de testemunhos e prefácios assinados por amigos abolicionistas brancos ou editores brancos, que atestam ao leitor que os fatos são reais; além de uma epígrafe poética.

Ao longo do texto, são observadas ainda ocorrências mais específicas. Por exemplo, as narrativas sempre iniciam com “I was born...”. Essa sentença costuma indicar o lugar, mas não o ano de nascimento do narrador. Em seguida, há um esboço de parentesco que, com frequência, envolve um pai branco. Passado esse esforço para situar o leitor sobre quem é o autor, são feitas descrições sobre como eram seus senhores, incluindo o relato sobre testemunhos de açoitamento, tendo as mulheres como vítimas mais frequentes. A crueldade dos escravocratas é posta lado a lado de sua descrição como cristão, o que leva, comumente, à avaliação de que esses senhores se comportam de maneira pior que aqueles que não são religiosos.

Além do trabalho escravo, os narradores se empenham em relatar casos de africanos que se rebelam contra os castigos, além da dificuldade e barreiras

encontradas para ser alfabetizado. A comida e as roupas recebidas também são objeto desse testemunho, assim como as perseguições sofridas e as tentativas de fuga, tenham sido elas bem sucedidas ou não. Após conseguirem a liberdade, por fuga ou compra da própria alforria, os narradores adotam então um novo sobrenome, muitas vezes sugerido por abolicionistas. A ideia é destacar o nascimento da identidade social de uma pessoa livre, mas mantendo ainda o primeiro nome, como uma forma de preservar a marca de sua identidade pessoal. A obra segue com reflexões sobre a escravidão e é encerrada com um apêndice de documentos, como recortes de jornais e recibos de compra e venda do ex-escravizado.

Olney (1985) observa que as narrativas parecem ser repetitivas não pelo fato de isso ser uma escolha criativa, mas porque o objetivo final desses textos é atender à dimensão do que foi a escravidão, de registrar isso de maneira fidedigna. Assim, para manter um retrato verdadeiro do que foi essa experiência, o narrador precisa manter uma memória neutra. Muita criatividade, nesse caso, poderia resultar em sinônimo de mentira entre leitores céticos. Por isso, quando se trata de autobiografia, as *slave narratives* operam de maneira diferente da proposta por Ernst Cassirer (1972)²⁹, que escreveu que a memória simbólica é o processo pelo qual o homem não só repete a experiência passada, mas também a reconstrói. Dessa forma, a imaginação se torna um elemento importante nesse processo de reconstrução, como já foi visto em autobiografias como *Confissões de Agostinho*³⁰. No caso dos ex-escravizados, a premissa é de que eles não podem atuar com o elemento da imaginação porque não pode haver dúvida ou mistério sobre o que, de fato, passaram enquanto não eram livres.

Em contrapartida, supõe-se, então, que os fatos apresentados pelas *slave narratives* são eventos claros e nítidos. Esses fatos precisam apenas ser transformados em linguagem descritiva para fazer parte da sequência narrativa que conta sobre a vida dos ex-escravizados. O que acontece, conforme Olney (1985), é que esses textos são descrições não-memoriais encaixadas em moldes pré-formados, com depressões e proeminências, que são carregados de narrativa

²⁹ CASSIRER, Ernst. Antropologia filosófica: ensaio sobre o homem – introdução a uma filosofia da cultura humana. Tradução Vicente Felix de Queiroz. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1972.

³⁰ Autobiografia redigida no século IV relata a vida de Santo Agostinho antes de se converter como cristão (Agostinho, 2017).

para narrativa e resultam na característica do conjunto que chamamos de *slave narrative*.

Assim, o narrador ex-escravo é impedido de usar uma memória que tornaria sua narrativa além do puramente, meramente, episódico, e lhe é negado o acesso, pela própria natureza e intenção de seu empreendimento, à dimensão configuracional de narrativa (Olney, 1985, p. 148, tradução nossa).³¹

Nessa perspectiva, é interessante observar o quanto o foco dos narradores está centrado na reprodução dos eventos da escravidão e não no amadurecimento emocional ou formação intelectual do ex-escravo. Além disso, a dinâmica empregada por esse narrador costuma ser diferente da empregada em outros tipos de autobiografias porque autores que não passaram pela condição de escravizados não precisavam provar sua existência por meio da escrita. Em geral, esses primeiros escritores eram motivados a escrever por vontade de saciar a curiosidade de seus descendentes sobre o que fizeram em vida; de mostrar a si mesmos a importância do que vivenciaram; de dar exemplo a outras pessoas; ou mesmo por vaidade. No caso dos ex-escravos, por mais que esses motivos - em parte ou em totalidade - também os atingissem, a motivação dominante era sempre outra - ligada à denúncia da escravidão e determinada pela interação entre audiência, narrador e patrocinador da publicação.

Havia, portanto, tema, conteúdo e forma, que conversavam com essa tríade (narrador, audiência e patrocinador). Enquanto a temática era relacionada à necessidade de denunciar a escravidão e clamar pela abolição, o conteúdo abrangia eventos que pudessem mostrar o que o escravizado sentia enquanto estava sob jugo do sistema escravocrata. A forma, por sua vez, obedecia ao testemunho dos fatos lançados em ordem cronológica.

Mesmo com essas convenções, toda essa escrita trazia à tona uma outra dimensão: a da afirmação de uma identidade fortemente associada à liberdade da escravidão, da ignorância, do não ser. Como descreve Olney (1985), o ato da escrita também articula uma distância entre o escritor e sobre quem ele escreve, ainda que ambos sejam a mesma pessoa. Assim o fez, por exemplo, Frederick Douglas (1818-1895) ao se lembrar, em sua autobiografia, do frio que passou durante a

³¹ "Thus the ex-slave narrator is debarred from use of a memory that would make anything of his narrative beyond or than the purely, merely episodic, and he is denied access, by the very nature and intent of his venture, to the configurational dimension of narrative" (Olney, 1985, p. 148).

infância. Os pés dele ficaram tão rachados que seria possível colocar a caneta que usou para escrever sua narrativa dentro desses cortes.

Douglas, assinala o pesquisador, poderia simplesmente ter dito que o frio causou lesões profundas em seus pés, mas optou por empregar um instrumento da escrita, aprendizado que por tanto tempo lhe foi negado, a fim de conectar passado e presente. “Aqui temos alfabetização, identidade e liberdade, o onipresente trio temático das mais importantes *slave narratives*, tudo articulado em uma imagem surpreendente” (Olney, 1985, p. 158, tradução nossa).³²

3.3 AS *SLAVE NARRATIVES* NO BRASIL

Como mencionado na introdução desta tese, o Brasil não reúne muitos registros escritos ou ditados por escravizados ou ex-escravizados. Em 2002, o pesquisador Robert Krueger, da University of Northern Iowa, desenvolveu com seu grupo de pesquisa uma coletânea com textos antigos e relatos orais colhidos junto a sobreviventes da escravidão, cujos resultados estão disponíveis no artigo *Brazilian slaves represented in their own words*. Ao todo, são cerca de 700 páginas com 170 textos provenientes de 140 autores.

O professor analisa que, embora o número de relatos seja restrito em comparação aos registros encontrados nos Estados Unidos³³, trata-se de um material que apresenta, com sensibilidade, como esses sujeitos se sentiam e o que pensavam sobre eles mesmos e seus corpos, a partir de suas próprias palavras e de uma perspectiva única:

Nada se compara ao poder e significado desses testemunhos de escravizados. O autorretrato é uma questão central da escravidão e abolição: a expressão própria do escravizado deve figurar nos estudos da escravidão e sua literatura³⁴(Krueger, 2002, p. 170, tradução nossa).

Para o pesquisador, essa é uma visão preciosa, uma vez que o próprio cânone literário brasileiro nos mostra que a literatura de cunho abolicionista

³² “Here we have literacy, identity, and freedom, the omnipresent thematic trio of the most important slave narratives, all conveyed in a single startling image” (Olney, 1985, p. 158).

³³ Até 1940, a estimativa era de 6 mil registros, incluindo autobiografias, entrevistas, discursos, cartas e outros documentos (Krueger, 2002, p. 170).

³⁴ “Nothing compares to the power and meaning of these slaves’ testimonies. Self-portrayal is a core issue of slavery and abolition: the slave’s own expression must figure in the study of slavery and its literature” (Krueger, 2002, p. 170).

produzida diretamente por pessoas que já haviam sido escravizadas é algo raro, sendo a produção de Luiz Gama (1830-1882), jornalista, poeta, orador e advogado abolicionista, um caso especial³⁵. Assim, diferentemente do que ocorreu nos Estados Unidos, onde os registros se tornaram parte de um gênero literário, no Brasil os critérios de busca para as *slave narratives* tiveram de ser ampliados, para além de autobiografias. Os textos foram obtidos junto a publicações e arquivos de historiadores brasileiros e brasilianistas.

Hoje, pode-se dizer que há apenas uma autobiografia envolvendo o tráfico de escravizados no país, a de Mohammah Gardo Baquaqua (1824-?). Apesar de ter nascido no continente africano, Baquaqua viveu como cativo no Brasil e conseguiu fugir para Nova York em 1847. Sua narrativa veio a público em 1854, após ser publicada pelo abolicionista americano Samuel Moore.

No quadro a seguir, é possível visualizar como textos produzidos por pessoas escravizadas são documentos raros no Brasil:

TABELA 1 - Inventário condensado de textos de escravizados no Brasil (1516-2001) (continua)

Ano	Origem/Autoria	Tipo de texto	Número de páginas
1516-1700	primeiros fragmentos de escravizados	cânticos rebeldes	3
1700s	réus da Inquisição	transcrição/30 escravizados	126
1720	petição ao rei	carta	1
1751	última vontade	testamento	8
1750s-60s	Santa Rosa (1718-65)	25 cartas, livro manuscrito, tratados, ditados	200
1770	Esperança Garcia	carta de petição	1
1787	última vontade	testamento	7
1789	Tratado de Ilhéus	manuscrito	2
1789	J. Baptista	contrato de venda de si mesmo	1
1832	Conspiração escrava de Campinas	transcrição/33 escravizados	29
1835	Gertrudes	carta de petição	1
1835	Revolta dos Malês	transcrição/14 escravizados	10
1838	Quilombo Manoel Congo	transcrição/17 escravizados	48
1838-41	Cosme Bento, Revolta da Balaiada	transcrição	4

³⁵ Filho da ex-escravizada Luiza Mahin, participante da Revolta dos Malês (1835), Gama foi vendido pelo pai, um português com dívidas de jogo, ainda criança. Conseguiu reverter a própria situação na juventude, após estudar leis que mostravam que sua escravização havia sido ilegal. Dois anos antes de morrer, aos 42 anos, escreveu um esboço autobiográfico.

TABELA 1 - Inventário condensado de textos de escravizados no Brasil (1516-2001) (conclusão)

Ano	Origem/Autoria	Tipo de texto	Número de páginas
1843	John Eden	transcrição de testemunho	1
1848	2 fugitivos	transcrição de testemunho	2
1849	Revolta dos Queimados	relatório	2
1849	Augustino	transcrição de testemunho	3
1854	Baquaqua	memórias, cartas (auto)biographia, livro	65
1860-80s	Luis Gama	poesia, jornalismo	136
1870-80s	24 rebeldes	transcrição de testemunho	6
1871	Porcinco	transcrição de testemunho	4
1876	João	carta de petição/transcrição	1
1880s	Inácio	transcrição de poesia oral	21
1887	Confissão de mulher assassina	relatório	1
1945–96	6 ex-escravizados Mariano	entrevistas entrevistas	5 20
2001	+ de 140 autores escravizados	+ de 170 textos	+ de 700 páginas

Fonte: Krueger (2002).

O levantamento de Krueger (2002) nos mostra que uma parte considerável dos textos reunidos é proveniente de processos do Santo Ofício da Inquisição, diferentemente da carta de Esperança Garcia, endereçada ao governador da Província do Piauí. Ainda assim, o que se percebe por meio desses testemunhos são histórias surpreendentes envolvendo a sociedade escravista.

Ao todo, são 126 páginas relacionadas a interrogatórios em julgamentos de escravizados e ex-escravizados suspeitos de heresia pela Igreja Católica. Um desses casos de que se tomou conhecimento posteriormente é o de Páscoa Vieira, nascida em Angola, em 1658. Escravizada ainda em seu país de origem, Páscoa chegou a se casar com um dos cativos que viviam na mesma propriedade que ela. Ao ser enviada pelos donos ao Brasil, no entanto, estabeleceu novas relações conjugais. Em 1700, a africana foi denunciada pelo novo senhor à Inquisição de Lisboa, sendo julgada e condenada pelo crime de bigamia. A investigação, conforme a pesquisadora francesa Charlotte de Castelnau-L'Estoile (2020), percorreu três continentes e ilustra bem o papel da Igreja Católica naquele contexto.

Um ponto importante a ser observado a partir dessa relação com a Igreja, e que irá se repetir na carta de Esperança Garcia, é o fato de escravizados usarem a religião cristã como uma forma de reivindicar direitos e se organizarem, como mostra Castelnau-L'Estoile (2020) na obra *Páscoa Vieira diante da Inquisição: uma escrava entre Angola, Brasil e Portugal no século XVII*. Isso ocorria, por exemplo, por meio da criação de confrarias, com alguns escravizados, tornando-se, inclusive, embaixadores da comunidade em que viviam.

No caso de Páscoa Vieira, o processo inquisitório revela ainda o quanto a africana foi tenaz em seus depoimentos, também utilizando a religião como estratégia de defesa. Ela sustentou sempre a mesma versão, a de que o primeiro casamento, realizado na Angola, teria sido apenas uma cerimônia de anéis promovida por um religioso, sem o real consentimento da escravizada, o que ocorreria por meio da repetição dos votos matrimoniais. Conforme Castelnau-L'Estoile (2020), esse conhecimento de Páscoa Vieira sobre seus direitos enquanto cristã nos ajuda compreender como a africana enfrentou seus juízes ao longo de 40 dias. É o que se pode observar no trecho a seguir do depoimento de Páscoa:

- Disse que quando se fez o dito casamento não sabia ela e os mais pretos a língua portuguesa, e só por intérprete lhe disse o Padre a ela, e aos mais pretos, que ficavam casados e mandando-lhes fazer o sinal da Cruz lhe deu o anel sem mais outra cousa, nem enquanto esteve em Massangano sabia a doutrina Cristã e somente sabia o sinal da Cruz e na Bahia aprendeu a mais doutrina Cristã (Castelnau-L'Estoile, 2020, p. 181)³⁶.

Outro registro envolvendo o Santo Ofício, com quantidade significativa de páginas, mais de 200, é o sobre Rosa Maria Egípcíaca da Vera Cruz (1719-1771), autora de *Sagrada teologia do amor divino das almas peregrinas*³⁷. A obra é considerada pelo historiador Luiz Mott (1993) o livro mais antigo escrito por uma mulher negra em terras brasileiras. Nascida no atual Benin, Rosa foi sequestrada e levada para o Brasil aos seis anos de idade. Já no Rio de Janeiro, foi vítima de violência por parte do primeiro senhor até os 14 anos, quando foi vendida para Minas Gerais. Na freguesia do Inficionado, na região de Mariana (MG), a africana

³⁶ Citação retirada por Castelnau-L'Estoile (2020) do Processo de Páscoa Vieira, fólio 72v-73.

³⁷ Segundo Mott (1993), a obra de mais de 250 páginas, que tratava da experiência sensorial que Rosa teria tido com Jesus Menino, foi queimada às vésperas da prisão da africana e de seu primeiro confessor pela Inquisição, o padre Francisco Lopes. Ambos foram acusados de heresia, em 1762. Até hoje não se sabe, com exatidão, o número de páginas que sobraram desse livro.

era a única mulher em um plantel com 77 homens. Passou 15 anos como prostituta-escravizada.

A vida de Rosa mudou aos 30 anos, quando foi acometida por uma enfermidade que a deixava com o rosto inchado e provocava desmaios. Acreditando que o problema de saúde fosse uma possessão demoníaca, a africana vendeu, então, tudo o que tinha acumulado e adotou a vida de beata na busca pelo exorcismo. Fundou o Recolhimento de Nossa Senhora do Parto e desafiou a Igreja Católica com suas visões. Foi considerada santa por muitos devotos no Rio de Janeiro, o que também a levou a ser enviada para o cárcere da Inquisição, em Lisboa, onde faleceu.

Em *O nome dela era Rosa: epistolografia de uma ex-escrava no Brasil*, Oliveira e Lobo (2012) analisam que sobraram pouquíssimos escritos de próprio punho de Rosa. Isso ocorreu porque logo após Rosa e o primeiro confessor terem a prisão divulgada publicamente, quem tinha correspondências trocadas com a ex-escravizada, assim como outros textos que a envolvessem, procurou destruir esses documentos o mais rápido possível. Um pacote com 55 cartas enviadas à residência da família Arvelos, com quem a africana estabeleceu fortes laços em Minas Gerais, foi entregue à Inquisição, contudo, de maneira voluntária. Desse total de cartas, 25 foram ditadas por Rosa. Apenas uma foi escrita pela africana, sendo essa destinada ao patriarca da família, Pedro Rodrigues Arvelos³⁸. As demais cartas são de autoria do padre Francisco Lopes e de mulheres que viveram no recolhimento fundado por Rosa.

Ainda seguindo a cronologia estabelecida por Krueger (2002), chama atenção também na compilação divulgada pelo pesquisador um tratado de paz organizado em 1789 por dezenas de escravizados do Engenho de Santana, em Ilhéus, na Bahia. Trata-se de um dos documentos mais citados na historiografia sobre a escravidão brasileira (Soares Pinto, 2020) e que veio à tona durante uma rebelião que durou dois anos nas terras de Manuel da Silva Ferreira. Além de suspender as atividades nesse período, os cativos formaram quilombos no entorno do engenho. Diante da pressão do senhorio, tentaram negociar a retomada da produção por meio do documento.

³⁸ Além dessa carta escrita por Rosa Egipcíaca, há registro de um relato de visão, de duas páginas, que a africana teve em abril de 1756 (Oliveira; Lobo, 2012).

De acordo com Soares Pinto (2020), a hipótese de historiadores como Stuart Schwartz e João José Reis é que o tratado tenha sido escrito por Gregório Luís, escravizado líder que poderia ter tido acesso ao letramento. Ainda assim, é possível que o texto tenha sido escrito por um intermediário, uma vez que há semelhanças na grafia do relatório do Ouvidor Geral do Crime e a que consta no tratado.

Importante assinalar, contudo, que mesmo que a escrita do documento tenha sido mediada por um terceiro, o tratado ainda reflete o cotidiano dos escravizados de maneira bastante evidente, pois aborda com detalhes a natureza das atividades desempenhadas por eles. E, ainda que o texto traga, logo no início, a disposição em negociar (“Meu Senhor, nós queremos paz e não queremos guerra”³⁹), pode-se observar exigências que buscam, ao menos, modificar a realidade vivenciada naquela propriedade, do ponto de vista organizacional. Entre as 19 reivindicações do grupo estavam a permissão para usarem sábados e sextas-feiras para trabalhar em atividades autônomas e a escolha de feitores somente após aprovação dos cativos. Apesar da tentativa de negociação, o proprietário do engenho dissimulou aceitar as reivindicações. Os participantes da rebelião foram presos e os líderes vendidos para outras regiões (Reis, 1987).

Embora esses registros brasileiros apontem para escravizados ou ex-escravizados atuando como agentes históricos, Krueger (2002) salienta que há lacunas – cronológicas e de autoria – que precisam ser consideradas em seu levantamento. Faltam textos da época da Guerra do Paraguai, quando escravizados foram enviados para as primeiras fileiras com a promessa de serem libertados ao final do conflito. O mesmo acontece com textos relacionados ao período inicial da Colônia. Além disso, reforça o pesquisador, são escassos os textos cujo modo de produção é de autoria dos negros. A maior parte são transcrições de testemunhos em julgamentos ou processos de Inquisição.

Essa é uma característica importante porque essas transcrições podem ter, de alguma maneira, controlado a expressão dos escravizados e, em alguns momentos, atribuído a eles palavras distorcidas. Nesse sentido, Krueger (2002) alerta para um detalhe que não deve passar despercebido nas análises envolvendo esses documentos. Para ele, ainda que o “corpus todo fale como uma só voz” (Krueger, 2002, p. 172), textos escritos por Baquaqua, Luiz Gama e Rosa Egipcíaca, por exemplo, apresentam uma natureza diferente de depoimentos obtidos por meio

³⁹ REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

de tortura ou outras formas de intimidação, sendo seus declarantes, naquele momento, acusados de assassinato ou participação em motins e considerados pela sociedade apenas mercadorias e/ou animais, não seres humanos.

Essa é uma questão complexa envolvendo a teorização acerca desses registros. Por isso, Krueger classifica as *slave narratives* catalogadas no Brasil como escritas, co-escritas e transcritas, o que deve ser levado em consideração ao analisar o grau de auto-expressão em cada um dos documentos, já que existe diferença na expressão voluntária presente nas poesias de Luiz Gama e em julgamentos. Assim, “[...] a teoria deve refletir a respeito do impacto de fatores no corpus como a destruição deliberada da expressão escrava, como na queima de mil folhas dos escritos de Santa Rosa” (Krueger, 2002, p. 173, tradução nossa).⁴⁰

Nesse contexto apresentado por Krueger, o número restrito de exemplares de *slaves narratives* brasileiras pode, em parte, ser explicado por fatores como o analfabetismo entre os escravizados e a própria natureza sem letramento do catolicismo luso-brasileiro, o estágio de desenvolvimento pré-industrial do país e, ainda, o fato do Brasil ter tido, se comparado aos Estados Unidos, um movimento abolicionista tardio e burguês (Krueger, 2002).

Assim, visualizamos que a ação de Esperança Garcia, de escrever uma carta ainda em 1770, ganha ainda mais potência em seu propósito. A piauiense desafiou as condições do seu contexto, tornando-se um ícone de coragem e resistência entre os negros.

3.3.1 Esperança Garcia e outros remetentes da escravidão

Apesar de ser considerado um momento chave para entendermos sobre a experiência na América, a escravidão nem sempre foi analisada de forma completa. A visão do senhor escravocrata, observa o historiador John W. Blassingame (1977), foi o ponto de vista que mais foi difundido ao longo dos séculos, deixando de lado os sentimentos, percepções e demandas de quem foi vítima desse sistema. Infelizmente, por muitos anos, esse olhar, ainda que insuficiente, foi concebido como história oficial. Segundo o pesquisador, embora nem brancos nem negros detenham

⁴⁰ “[...] theory must reflect on the impact on the corpus of such factors as the deliberate destruction of slave expression, as in the burning of one thousand *folhas* of ‘Santa’ Rosa’s writing.” (Krueger, 2002, p. 173).

monopólio sobre o que a escravidão foi capaz de fazer, existem questões que só podem ser respondidas por quem foi escravizado.

Como era pertencer a alguém? Quais as dores de viver nessa condição? Quais eram as atitudes dos escravizados diante de seus senhores? Essas são algumas perguntas que podem ser respondidas com a ajuda de recursos cujos protagonistas são os negros. Um desses recursos são as cartas escritas durante a escravidão, como a carta de Esperança Garcia, datada de 1770, no Piauí. Pode-se dizer que equivalentes desse raro documento brasileiro já são encontrados em maior quantidade em outras regiões com passado escravocrata, como os Estados Unidos. Somente a obra *Slave Testimony: two centuries of letters, speeches, interviews, and autobiographies*, publicada em 1977 por Blassingame, reúne 111 cartas escritas ou ditadas por escravizados, entre 1736 e 1864. Esses textos, resume o autor, apresentam a mentalidade de seus remetentes, sua intimidade, formas de sobrevivência diárias e meios de configuração da vida cultural e familiar enquanto a liberdade era somente um sonho distante para muitos.

Ainda assim, antes de entrar no campo da análise do que parte dessas cartas têm em comum com as agruras enfrentadas por Esperança Garcia, é importante pontuar o quanto o destinatário é elemento que pode mudar os discursos veiculados através desses papéis. Em seu levantamento, Blassingame (1977) apresenta dois tipos de cartas: as escritas por escravizados que atuavam como servos domésticos e do campo, capatazes e artesãos aos seus senhores, e as escritas por escravizados a familiares. O pesquisador sustenta que a primeira categoria indica um tipo de relação única entre cativos e seus senhores porque eram raros os casos em que um escravizado era autorizado a se comunicar com seu proprietário nessas condições. Somente escravizados considerados altamente fiéis e confiáveis o podiam fazê-lo, além de que acredita-se que o proprietário em questão também tivesse um comportamento mais indulgente. Para Blassingame (1977), como há uma diferença hierárquica entre quem recebe a carta e quem a escreve, a tendência é que esses textos fossem mais contidos, no sentido de não revelarem tudo o que poderiam revelar.

É por isso que o pesquisador defende o segundo tipo de cartas, as escritas para familiares, como recursos mais potentes para a leitura sobre o mundo dos escravizados naquele momento. No caso dos autores fugitivos, há que se ter em vista que algumas cartas foram usadas como propaganda por abolicionistas, com

publicações em jornais. Assim, Blassingame (1977) recomenda que a escolha para análise considere casos de fugitivos menos conhecidos, que tentavam obter informações sobre a compra da liberdade de seus familiares.

É nessas cartas envolvendo familiares que se pode visualizar a inexistência de falsa modéstia. Não é preciso fingir aos olhos dos senhores para ter sua súplica atendida, nem se mostrar corajoso em demasia para impressionar abolicionistas. O recurso das cartas, diferentemente das autobiografias, traz o relato sobre a escravidão de maneira direta, sem a necessidade de lutar com a memória para garantir verossimilhança à narrativa. Também não há necessidade de lidar com um editor que não havia vivenciado o que ali era relatado.

Embora grande parte dessas cartas trocadas entre familiares no contexto estadunidense esteja centrada na busca pela alforria, assim como ocorre na carta de Esperança Garcia, a enunciação também é envolvida por um tom explícito de desespero. Isso pode ser visto, por exemplo, na carta enviada por Emily Russel à mãe, Nancy Cartwright, em 22 de janeiro de 1850. Capturada por um comerciante de escravizados na Virginia, ela suplicava por ajuda para que não fosse vendida no mercado do sul do país. Na época, Nancy Cartwright vivia na região de Nova York, o que nos leva a crer na possibilidade da mãe buscar ajuda junto a abolicionistas para tentar salvar o destino da filha, de suas duas irmãs, Sally e Hagar, e sobrinhos. Desde 1827, a escravidão já havia sido abolida naquele estado (Blassingame, 1977).

Alexandria, [Virgínia] 22 de Janeiro de 1850.

Minha querida mãe [Nancy Cartwright], aproveito esta oportunidade para escrever algumas linhas para informar que estou na prisão de Bruin, e tia Sally e todos os seus filhos, e tia Hagar e todos os seus filhos, e a avó está quase louca.

Minha querida mãe, por favor, venha assim que puder? Espero ir embora muito em breve. Ah, mãe! minha querida mãe! venha agora e veja sua filha angustiada e com o coração partido mais uma vez. Mãe! minha querida mãe! não me abandone; pois me sinto desolada! Por favor, venha agora.

Sua filha,

Emily Russel⁴¹ (Blassingame, 1977, p. 87, tradução nossa).

⁴¹ "My dear mother [Nancy Cartwright], I take this opportunity of writing you a few lines to inform you that I am in Bruin's jail, and aunt Sally and all her children, and aunt Hagar and all her children, and grandmother is almost crazy. My dear mother, will you please come on as soon as you can? I expect to go away very shortly. Oh, mother! my dear mother! come now and see your distressed and heartbroken daughter once more. Mother! my dear mother! do not forsake me; for I feel desolate! Please come now" (Blassingame, 1977, p. 87).

Segundo Blassingame (1977), registros apontam que o comerciante Joseph Bruin, que capturou Emily Russel, tias e primos, era bastante conhecido em Alexandria, no estado da Virginia, e em New Orleans. Apesar de negociar com escravagistas no Sul, em alguns casos, ele vendia fugitivos que capturava para abolicionistas que queriam garantir a liberdade dessas pessoas. Quando isso acontecia, Bruin estabelecia um prazo de oito dias para que os abolicionistas levantassem o dinheiro necessário para a compra. Assim, seis dias após a carta de Emily Russel, o abolicionista William Harned escreveu, de Nova York, para o comerciante, o questionando sobre o preço da garota e seus familiares. Por fim, Harned solicitou urgência na resposta: “I shall confidently expect a reply from you immediately; and, in the meantime, that you not dispose of them” (Blassingame, 1977, p. 87).

O que se sabe é que Bruin pediu US\$1,8 mil por Emily Russel porque ela era, nas palavras dele, “a garota mais bonita deste país”, e US\$5,3 mil pelos demais familiares. Como Harned e os companheiros abolicionistas não conseguiram levantar o montante no curto período estabelecido pelo comerciante, os fugitivos foram levados para o Sul. A viagem foi feita a pé, com todos os escravizados acorrentados, em fila. Emily Russel morreu durante a passagem pela Georgia (Blassingame, 1977).

Ao mesmo tempo que a carta enviada pela garota à mãe expõe sua aflição por meio de repetidas interjeições (“oh, mother! my dear mother!”), é possível observar o quanto o relato trazido expõe a face mercantilista e desumana da sociedade escravista. O sistema destruía famílias na mesma proporção que aniquilava a possibilidade de uma vida digna a essas pessoas. Elas não passavam de mercadoria ou bens passados de geração após geração.

Essa angústia em estar apartado da própria família também aparece em uma carta escrita em 25 de abril de 1864, por Annie Davis, ao presidente Abraham Lincoln. O então presidente estadunidense havia proclamado que, em 1º de janeiro de 1863, escravizados em estados rebelados durante a Guerra Civil deveriam ser considerados livres. No entanto, os estados fronteiriços, como Maryland, Delaware, Missouri e Kentucky, que haviam permanecido na União, ficaram de fora do decreto.

De acordo com os pesquisadores Michael Hussey e Elizabeth Eder (2010), em 1864, Annie Davis vivia em Maryland, região onde a escravidão ainda seguia seu curso, apesar do documento presidencial. Desde o decreto, já haviam se passado

20 meses desde a promulgação do decreto. Dessa forma, assim como fez Esperança Garcia, ela ousou em escrever para uma autoridade, a fim de ter sua maior dúvida atendida naquele momento: era ou não livre? Como se pode ver na citação a seguir, a escravizada foi enfática: era seu desejo ser livre.

Senhor Presidente. É meu Desejo ser livre. para ir ver o meu povo na costa leste. minha senhora não quer me deixar você por favor me deixe saber se nós somos livres. e o que eu posso fazer. Eu escrevo a você por um conselho. por favor me envie uma palavra nesta semana. ou o mais rápido possível e obrigado.

Annie Davis⁴² (Hussey; Eder, 2010, não p., tradução nossa).

Pelo texto, podemos compreender que Annie Davis estava confusa sobre o próprio destino. A senhora a quem pertencia não permitia que ela se ausentasse, o que para uma pessoa livre seria totalmente possível. Apesar de não tratar Lincoln como um salvador, a escravizada reconhecia no presidente uma alternativa para entender qual era a sua condição naquele momento. Ele era, como sustenta Abigail Cooper (2017), um mensageiro, isto é, alguém que poderia lhe enviar a certeza de que precisava sobre sua situação. Não existem, entretanto, registros de uma resposta da presidência.

Aproximando a carta de Annie Davis e a missiva de Esperança Garcia, percebemos que ambas não buscavam algo que estava fora das possibilidades da lei ou sequer estavam suplicando por uma alforria. Annie Davis, possivelmente, foi impelida a escrever para o presidente por ter notícias do decreto de 1863. Embora não haja registros sobre a vida dessa escravizada, em novembro de 1864, isto é, três meses após a carta enviada a Lincoln, o estado de Maryland teve a Constituição reescrita e, com isso, a escravidão foi abolida naquela região.

Com essa mudança, acredita-se que Annie Davis possa ter tido, enfim, a tão desejada liberdade. É interessante observar que, na carta em questão, Annie Davis grafou “Desejo” com a inicial maiúscula, como um substantivo próprio, que pode ser distinguido de outros seres, espécies ou categorias. Se o desejo da escravizada era ser livre, ser livre, por sua vez, era estar com o seu povo. No periódico *The Journal of African American History*, Cooper (2017) salienta que o desejo de estar com familiares implicava mudança de região nos Estados Unidos, já que a escravidão os

⁴² “Mr. President. It is my Desire to be free. to go to see my people on the eastern shore. my mistress wont let me you will please let me know if we are free. and what I can do. I write to you for advice. please send me word this week. or as soon as possible and oblidge” (Hussey; Eder, 2010, não p.)

havia separado geograficamente. Esse deslocamento provocado por esse desejo, de certa maneira, moldou a definição do que era liberdade para muitos afro-americanos no país. Ir para Costa Leste, no caso de Davis, era estar na União e isso abria possibilidades a quem havia sido escravizado. Tanto que no início da Guerra Civil, cativos escaparam para estados da União, áreas consideradas mais seguras para eles.

Percebe-se que, em ambos os testemunhos, o que tornava, de fato, a liberdade mais significativa para essas pessoas era a proximidade com a família, “a construção de um parentesco” (Cooper, 2017). Em Esperança Garcia, a busca pela ligação familiar, a volta da convivência com o marido e a antiga comunidade da Fazenda Algodões, também era um elemento importante na argumentação da remetente. Talvez esse também fosse o sentido de liberdade para Esperança Garcia, diante de todos os maus tratos que a brasileira vivenciou enquanto estava sob posse do capitão Antônio Vieira do Couto. Nesse cenário, as cartas escritas por personagens reais como Esperança Garcia, Annie Davis e Emily Russel constituíam um instrumento para clamar por socorro.

3.4 NARRATIVAS CONTEMPORÂNEAS SOBRE A ESCRAVIDÃO

Apesar da popularidade das *slave narratives* no hemisfério Norte, a literatura envolvendo personagens submetidos à escravidão não está restrita apenas a produzida por pessoas escravizadas como mencionamos nas seções anteriores. A crueldade física e emocional provocada pela instituição escravocrata também está presente em obras escritas e lançadas após a abolição desse sistema, por meio das chamadas *neo-slave narratives* ou *narrativas contemporâneas da escravidão*. Em *The Cambridge Companion to the African American Slave Narrative*, Valerie Smith (2006) traça um panorama sobre o gênero a partir dos estudos de Bernard W. Bell (1987), Ashraf H. Rushdy (1999) e Arlene Keizer (2004), destacando que a veiculação desses textos explodiu no final do século XX e não apresenta sinais de desaparecer.

Usado pela primeira vez no final da década de 1980, em *The Afro-American Novel and Its Tradition*, de Bernard W. Bell, o termo *neo-slave narratives* dizia respeito a narrativas “residualmente orais” “modernas”, que ilustravam a passagem da escravidão para a liberdade por meio de fugas. Tais narrativas aproximam o

presente do passado escravocrata a partir de uma variedade de perspectivas e estilos de escrita, abrangendo desde romances realistas fundamentados em pesquisa histórica a experimentos pós-modernos e paródias.

Esse gênero, que compreende algumas das ficções mais convincentes produzidas nos últimos 50 anos, evoluiu para incluir textos elaborados durante o período da escravidão, bem como os posteriores, desde a Reconstrução até o presente” (Smith, 2006, p. 168, tradução nossa)⁴³.

No entendimento de Bell (1987), mesmo com tantas diferenças, as *neo-slave narratives* têm como ponto em comum a centralidade da história e a memória da escravidão e questões envolvendo gênero, raça e identidade. Ao mesmo tempo, esses textos aludem a temas que, desde a época desse sistema desumano, ainda ressoam junto à sociedade contemporânea e seus discursos literários e críticos. É o caso do desafio de representar memórias traumáticas, as atrocidades do sistema para gerações que vieram depois, a mercantilização dos corpos negros e a ambiguidade religiosa durante esse período, bem como a natureza indescritível da liberdade tão almejada pelos escravizados.

No caso de autores dos séculos XX e XXI, contudo, Smith (2006) considera que eles têm mais liberdade retórica e criativa para desenvolver esses assuntos que os autores das *slave narratives* do período da Guerra Civil americana. Os escritores também têm a seu próprio favor informações sobre a historiografia da escravidão, as narrativas literárias anteriores, referenciais teóricos e debates sobre relações raciais. “São, portanto, livres para usar a imaginação para explorar os efeitos desconhecidos e indescritível da instituição da escravidão sobre os escravizados, senhores e seus descendentes” (Smith, 2003, p. 169, tradução nossa).⁴⁴

Ainda que o romance considerado precursor desse gênero seja *Jubilee*, de Margareth Walker (1966), que conta a história de uma família escravizada na Guerra Civil, inspirado na história da bisavó da escritora, Smith (2006) salienta a importância de *Black thunder*, de Arna Bontemps, para a discussão das narrativas contemporâneas sobre a escravidão. Publicada ainda durante a Depressão, em 1936, a obra antecipa temáticas que serão abordadas em textos posteriores do gênero. *Black thunder* se baseia em um evento real, a Revolta de Gabriel Prosser,

⁴³“This genre, which includes some of the most compelling fiction produced in the last fifty years, has evolved to include texts set during the period of slavery as well as those set afterwards, at any time from the era of Reconstruction until the present.”

⁴⁴“They are therefore free to use the imagination to explore the unacknowledged and elusive effects of the institution of slavery upon slaves, slaveholders, and their descendants”.

em Richmond, Virginia, em 1800, para explorar questões complexas como o significado de liberdade, o espírito de rebelião entre os escravizados nos Estados Unidos e identidades masculinas negras no sistema escravocrata. Na análise de Smith (2006), assim como escritores dos anos 1960 articularam um diálogo sutil entre a política cultural contemporânea e a escravidão, Bontemps conseguiu usar o passado para lançar luz sobre injustiças e ações de resistência ao longo da história.

Com o passar dos anos, a compreensão sobre as narrativas contemporâneas sobre a escravidão foi ampliada por outros estudiosos do assunto. Voltado às transformações sociais e políticas que eclodiram nos Estados Unidos durante os anos 1960 com o movimento negro, Rushdy (1999) buscou expandir a definição do gênero como romances contemporâneos que adotam a forma e as convenções das *slave narratives* do período anterior à Guerra Civil. Isso inclui obrigatoriamente a narração em primeira pessoa. A partir dessa concepção, o teórico problematiza os efeitos da escravidão sobre sujeitos contemporâneos em obras como *Kindred*, de Octavia Butler (1979), cujo enredo usa o artifício do sobrenatural para fazer com que o passado ancestral assombre a vida da protagonista Dana.

No início dos anos 2000, Arlene Keizer também apresentou sua contribuição sobre as *neo-slave narratives* na teoria literária. Ela passou a denominá-las de *narrativas contemporâneas de escravidão*. Keizer (2004) argumenta que essas obras teorizam sobre “a natureza e a formação dos sujeitos negros sob o sistema da escravidão e no presente, utilizando personagens escravizados e a condição da escravidão como pontos focais” (Keizer, 2004, p.1, tradução nossa).⁴⁵

A pesquisadora assegura que a escravidão não é apenas um pesadelo que assombra a literatura afro-americana e afro-caribenha, mas também um catalisador para teorias sobre a natureza e a formação da subjetividade negra. É por meio de representações nessas narrativas que escritores negros podem intervir em um debate histórico sobre sua essência ao longo da diáspora africana. As teorias relacionadas à formação da identidade desses autores vêm das particularidades da experiência negra, reimaginada na ficção, e forçam a crítica literária a repensar duplamente - no sujeito vindo da margem e em teorias eurocêntricas.

⁴⁵ “The nature and formation of black subjects, under the slave system and in the present, by utilizing slave characters and the condition of slavery as focal points.”

Tais narrativas estão, conforme Keizer (2004), divididas em três categorias principais. A primeira faz referência ao romance histórico de escravidão, caso de *Beloved*, de Toni Morrison (1987), e *Oxherding Tale*, de Charles Johnson (1982). A segunda consiste em obras ambientadas no presente, mas conectadas de maneira explícita com a vida afro-americana no período escravocrata, como ocorre em *The chosen place, the timeless people*, de Paule Marshall (1962). Já a terceira abrange obras híbridas, nas quais cenas do passado são justapostas com o presente, caso de *An echo in the bone*, de Diana Gabaldon (2009), e de *Thereafter Johnnie*, de Carolivia Herron (1991).

Essa forma de analisar as narrativas sobre escravidão é contrastante não só com Bell (1987) e Rushdy (1999), mas também com as teóricas Elizabeth Beaulieu (1999) e Angelyn Mitchell (2002), que descrevem o gênero restrito especificamente à autoria de mulheres. Na visão de Beaulieu (1999), as *neo-slave narratives* são textos que apresentam criações de personagens femininas fortes, para quem a maternidade é recurso e lugar de resistência durante a escravidão. A pesquisadora argumenta que a narrativa escrava de autoria feminina do final do século XX é a consequência literária inevitável do movimento pelos direitos civis dos negros e do movimento feminista. Já Angelyn Mitchell (2002), quando se refere a narrativas contemporâneas relacionadas à escravidão, prefere adotar o termo *narratives of liberatory* ou narrativas de libertação, por considerar que os personagens desses enredos se articulam como seres livres e autônomos. Mitchell questiona o significado de liberdade em trabalhos como *Beloved*, de Toni Morrison, priorizando, também, o gênero feminino em sua análise.

Em *Black subjects*, Keizer (2004) busca expandir a conceituação dessas narrativas, tornando-a o mais inclusiva possível, uma vez que as teorias anteriores já haviam sido restritivas demais, fosse em forma, fosse em escopo. Parte dessa falta de sucesso nas investigações anteriores se deve ao fato de não se ter levado em consideração o alcance diaspórico dessa forma literária. Por razões práticas, o estudo de Keizer (2004) está limitado aos Estados Unidos e Caribe, mas a autora reconhece que narrativas sobre escravidão têm emergido de diversas partes do mundo onde a diáspora africana é presente com número significativo de afrodescendentes. Mesmo com disparidades sociais, políticas e geográficas envolvendo esses locais, essas produções também têm um papel importante na construção de um novo saber histórico, aponta a pesquisadora. “Narrativas de

ambas as localidades são participantes na descoberta e produção de contra-histórias para desestabilizar a história oficial imposta pelos poderes colonial e neocolonial” (Keizer, 2004, p. 3, tradução nossa).⁴⁶

Como resultado disso, há a possibilidade de descoberta e produção de contranarrativas capazes de desestabilizar a história única, uma das piores consequências da colonização (Glissant, 1989), mesmo com diferenças políticas, econômicas e sociais existentes nesses diferentes lugares. Logo, as narrativas contemporâneas de escravidão são uma forma literária através da qual escritores afrodescendentes nas Américas estão tentando recuperar um verdadeiro senso de identidade do sujeito da diáspora negra.

Apoiada em Ron Eyerman, Keizer (2004) lembra que a gênese dessa escrita está no fato da escravidão ser um referente na memória coletiva negra que foi reconstruído e segue em constante mudança. Com o falecimento de pessoas que testemunharam esse sistema, as narrativas contemporâneas de escravidão são uma forma de preservar essa memória a partir dos anos 1960, como ocorre em duas das primeiras obras do gênero. *Jubilee (1966)*, de Margareth Walker, e *The Autobiography of Miss Jane Pittman (1977)* são explicitamente baseadas na memória de idosos.

Mesmo que não estivessem lidando com memórias trazidas por gerações anteriores em suas famílias, os escritores estavam lidando com o trauma de enfrentamento que era constitutivo não apenas de inúmeras características da vida cotidiana e do pensamento afro-americano e afro-caribenho, mas bem como dos arranjos econômicos, sociais e políticos contemporâneos (Keizer, 2004, p. 6-7, tradução nossa).⁴⁷

Tais sujeitos, acrescenta Keizer (2004), ao invés de usar representações da escravidão primariamente para protestar contra opressão do passado e presente - como ocorreu na maioria dos trabalhos do começo dos anos 1960 - passaram então a representar a escravidão para explorar seu processo de auto-criação sob condições extremamente opressivas. Nas palavras de Toni Morrison (1993), esses autores tiveram de “reabitar aquelas pessoas”. Os efeitos obtidos por essa mudança

⁴⁶ “Narratives form both locations are participating in the discovery and production of counterhistories to destabilize the official history imposed by colonial and neocolonial powers” (Keizer, 2004, p. 3).

⁴⁷ “Even these writers were not dealing with memories of slavery in their own families, all of them were grappling with the difficult of addressing a trauma that was constitutive not only of numerous features of African American and Afro-Caribbean everyday life and thought, but of contemporary economic, social, and political arrangements as well” (Keizer, 2004, o. 6-7).

foram pelo menos duplos: a possibilidade de estabelecer que a identidade negra nas Américas, da escravidão até o presente, nunca foi uma essência fixa, quer seja cultural ou biológica e levar a repensar o sujeito negro que supremacistas brancos e ideologias nacionais negras achavam necessário para a mobilização no presente.

Essa relação das *neo-slave narratives*, ou narrativas contemporâneas de escravidão com eventos históricos e sua recriação por meio da ficção nos remete ao conceito de metaficção historiográfica, de Linda Hutcheon (1991), que bem poderia ser aplicado a *Beloved*, no contexto estadunidense, ou a *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves no contexto brasileiro. Enquanto *Beloved* aborda a história real de Margaret Garner, uma escravizada quem, em 1856, em Cincinnati, matou a própria filha para que ela não fosse vendida, a obra de Gonçalves flerta com as lacunas da história da rebelde Luiza Mahin (1812-?), a mãe do poeta abolicionista Luiz Gama (1830-1882). Ambos os livros apropriam-se de personagens ou eventos históricos em seus enredos, de modo que se busque problematizar o que se entende até então como “verdade”. É como se houvesse uma espécie de leitura alternativa, o que não deixa de ser uma crítica à historiografia oficial.

A reflexão proposta por essas obras, contudo, não se restringe ao que pode ser denominado como metaficção historiográfica, mas se estende, de maneira geral, às narrativas sobre escravidão que vieram à público no século XX e XXI. Ainda que Keizer (2004) tenha teorizado a partir de uma leitura afro-americana e afro-caribenha, a literatura afro-brasileira também apresenta similaridades quando adota a temática da escravidão e poderia, feitos os devidos ajustes, ser discutida por meio das categorias propostas pela estudiosa. Assim como no Atlântico Negro (Gilroy, 2012), as expressões artísticas também foram ferramentas usadas pelos negros para recriar e manter sua identidade cultural no Brasil. Essas expressões foram e ainda são importantes para essa subjetividade. A revisão do passado adormecido e o resgate de histórias ancestrais para o debate junto a espaços da memória oficial também residem em nossa literatura, como será apresentado no capítulo seguinte.

4 MULHERES-VOZES-TESTEMUNHAS DO COLONIALISMO

4.1 LITERATURA AFRO-BRASILEIRA, CONTRA-NARRATIVA E RASURA

A discussão em torno da existência de uma literatura afro-brasileira, na qual a Carta de Esperança está inscrita (Souza, 2021), tem diversos vieses. Seria essa forma de literatura um apêndice da literatura brasileira? O enquadramento dos autores afro-brasileiros depende apenas da cor da pele ou considera a temática como aspecto mais relevante? E por que uma literatura *afro-brasileira* ao invés de uma literatura *negra*?

Eduardo de Assis Duarte (2010) defende que, apesar de tantos questionamentos, não há dúvidas sobre a existência dessa literatura, o que pode ser observado não só nos textos contemporâneos, como o romance histórico *Um defeito de cor* (2006), ganhador do Prêmio Casa de las Américas, mas desde o século XVIII, com escritos como os do sacerdote, poeta e músico Domingos Caldas Barbosa (1740-1800). Pode-se afirmar que “(...) essa literatura não só existe como se faz presente nos tempos e espaços históricos de nossa constituição enquanto povo; não só existe como é múltipla e diversa” (Duarte, 2010, p. 113).

Conforme o professor, o movimento em que escritores assumem seu pertencimento à etnicidade afro-brasileira começou a ocorrer a partir dos anos 1980. Nessa época, esses autores ganharam maior espaço na cena cultural, ao mesmo tempo que o movimento negro ampliou suas demandas junto ao público, conquistando maior visibilidade enquanto instituição. Um grande exemplo desse contexto é o trabalho do coletivo Quilombhoje, que há mais de quatro décadas contribui, sem interrupções, para o protesto contra o racismo e a inclusão do tema do negro na literatura brasileira, a partir dos *Cadernos Negros*. A publicação teve um papel fundamental para configurar o discurso sobre o que é a literatura afro-brasileira.

Produzida por escritores, em sua maioria, ligados ao movimento negro no Brasil, por meio de coletivos como o Negrícia e o Movimento Negro Unificado, as edições dos *Cadernos Negros* tinham os custos divididos entre os participantes. Todo o trabalho – da escrita à edição – vem sendo feito por intelectuais negros. As publicações se alternam entre prosa, com volumes de número par, e de poesia, nos números ímpares.

Na perspectiva da pesquisadora Florentina da Silva Souza (2005), os *Cadernos Negros* levaram à criação de uma tradição sobre a escrita dos negros no país, até então inexistente na literatura brasileira. A partir dessa publicação, os autores, que faziam parte de um grupo marginalizado na sociedade, puderam trazer à tona ideias, valores e comportamentos próprios, de modo a transformar o lugar social destinado a eles e a quebrar estereótipos racistas e sexistas. Trabalhar pela produção dos *Cadernos Negros*, portanto, consistia em reivindicar espaço para a voz dos negros na cena cultural do país por meio de uma ação de quilombamento, isto é, uma prática de resistência ao genocídio do povo negro, como propôs Abdias Nascimento (1980):

Os quilombolas dos séculos XV, XVI, XVII, XVIII e XIX nos legaram um patrimônio de prática quilombista. Cumpre aos negros atuais manter e ampliar a cultura afro-brasileira de resistência ao genocídio e de afirmação da sua verdade. Um método de análise, compreensão e definição de uma experiência concreta, o Quilombismo expressa a ciência do sangue escravo, do suor que este derramou enquanto pés e mãos edificadores da economia deste país. Um futuro de melhor qualidade para as massas afro-brasileiras só poderá ocorrer pelo esforço enérgico de organização e mobilização coletiva, tanto das massas negras como das inteligências e capacidades escolarizadas da raça para a enorme batalha no fronte da criação teórico-científica (Nascimento, 1980, p. 264).

Toda essa mobilização adquiriu, com o passar dos anos, legitimidade, alcançando, então, o campo acadêmico, com inserção desses autores em pesquisas de graduação e pós-graduação, além de listas de leituras solicitadas para vestibulares de universidades públicas. Esse movimento realizado por esses escritores operou uma verdadeira rasura no cânone, o conjunto de textos autorizados, considerados modelares no sistema literário (Perrone-Moysés, 1998).

A professora Rita Terezinha Schmidt (2012) salienta que a formação canônica representa o modelo de narrativa do passado de uma nação, capaz de reforçar poderes hegemônicos. Assim, trazer à tona sujeitos que foram suprimidos dessa narrativa oficial por tanto tempo constitui uma possibilidade de intervir de maneira transformadora no discurso nacional da cultura. Schmidt (2012) argumenta que

Não há dúvidas de que investigar inclusões e exclusões históricas é uma forma de dar visibilidade à ideologia subjacente às estruturas que definem a natureza do literário e a função da história literária como uma grande narrativa gerada em função de escolhas que não são simplesmente escolhas desinteressadas ou neutras (Schmidt, 2022, p. 64).

Nesse sentido, Zilá Bernd (1992) sustenta que a literatura tem a capacidade de preencher determinados vazios da memória coletiva, oferecendo a sujeitos suprimidos da narrativa oficial subsídios que podem ajudar a ancorar o sentimento de identidade, um elemento importante para comunidades ameaçadas. Por meio da literatura, esses sujeitos podem se reapropriar do que lhes foi retirado, uma vez que o processo de construção de identidade não pode ser dissociado da narração.

Assim também ocorre na literatura de autoria negra. Se narrar-se é definir-se (Ricoeur, 1985, apud Bernd, 1992), o sujeito negro encontra na literatura espaço para falar sobre os seus e sobre si mesmo. De sacralizadora, que opera a partir de um único quadro de referências, a literatura passa, então, a ter uma função dessacralizante, capaz de desmontar o sistema pré-concebido, ao invés de apenas unir a comunidade em torno de uma visão etnocêntrica (Bernd, 1992).

Diante da potência desse fazer literário desenvolvido por escritores negros, há ainda entre pesquisadores da área uma discussão sobre a melhor nomenclatura – literatura negra ou literatura afro-brasileira – a ser empregada nesse campo dos estudos literários. Há quem defenda que o termo *afro-brasileiro* atenua o sentido político da palavra *negro*, que por tanto tempo foi associada ao pejorativo. É o caso de Cuti (2010), que avalia que o termo *afro-brasileiro* projeta essa literatura para a África, de maneira silenciosa, tornando a literatura afro-brasileira apenas um “pedaço” do que se produz dentro da literatura brasileira. Para Cuti, seria a literatura *negra* que conferiria a afirmação identitária que escritores afrodescendentes tanto buscam em seu fazer literário, a despeito de toda a discriminação sofrida no país.

Há outros críticos, como Domício Proença Filho (2010), contrários às duas denominações, tanto literatura afro-brasileira quanto literatura negra, porque acreditam que os escritores negros não estabeleceram uma linguagem que pudesse justificar essa alteração de conceito. Além disso, há argumento, que também acredito ser frágil, de que “literatura não tem cor”, o que tornaria desnecessária essa definição, como se não houvesse qualquer diferença envolvendo raça no sistema literário que abriga os escritores brasileiros. Duarte (2010) assevera que essa tentativa de conceber a literatura como uma arte afastada de suas pulsões históricas é repressora. Esse tipo de ideia compactua com a perpetuação de hierarquias que tratam como natural a maneira como afrodescendentes são excluídos socialmente no Brasil, bem como contribuir para dissimular o preconceito racial brasileiro.

Nessa discussão, o professor cita Luiza Lobo (2007), que conceitua a literatura afro-brasileira como a produção de afrodescendentes que se autodenominam ideologicamente como tal em seu modo de enunciação, além de ser produzida somente por autores negros. Na prática, isso é o que os diferencia dos escritores brancos que escrevem sobre negros enquanto personagens ou temáticas carregas de estereótipos.

A pesquisadora gaúcha Zilá Bernd (1988) segue a ideia de pertencimento para caracterizar o que chama de literatura negra. Ainda assim, essa regra, avalia Duarte (2010), não pode ser a única a ser empregada nessa caracterização porque a própria historiografia literária tem mostrado casos de escritores que estavam inseridos em um contexto histórico que os impedia de se declararem como negros. Apesar de não construírem uma enunciação negra desde o início, esses autores não deixaram, contudo, de trabalhar com o ponto de vista do sujeito negro. Isso ocorreu, por exemplo, com Maria Firmina dos Reis (1822-1917) e Machado de Assis (1839-1908). Assim, considerar somente o aspecto do pertencimento seria ineficaz nessa categorização (Duarte, 2010).

Embora concorde com Cuti (2010) que os termos afro-brasileiro e afrodescendente, relacionados à mestiçagem, podem aproximar essa literatura mais da ideia de pardo do que do negro, Duarte (2010) assinala que não existe no país uma literatura 100% negra enquanto sinônimo de africana. Nem mesmo o continente africano, destaca ele, essa literatura é uma só. Por isso, para se aproximar de uma operação teórico-crítica mais eficiente, o pesquisador pondera que não se pode investir em vieses essencialistas nessa discussão. Ele é defensor de uma definição mais “elástica”, capaz de envolver diferentes elementos que auxiliam na demarcação discursiva na produção literária afro-brasileira.

Acredito, pois, na maior pertinência do conceito de literatura afro-brasileira, presente em nossos estudos literários desde o livro pioneiro de Roger Bastide (1943), com os equívocos, é certo, que aquele momento não permitia a ele superar, em especial no tocante a Cruz e Sousa. E também presente nas reflexões de Moema Augel e, mais enfaticamente, de Luiza Lobo (1993, 2007). Adotado, enfim, por praticamente todos os que lidam com a questão nos dias de hoje, inclusive pelos próprios autores do Quilombhoje, seja nos subtítulos dos *Cadernos Negros*, seja no próprio volume teórico-crítico lançado pelo grupo, em 1985, com o título de *Reflexões sobre a literatura afro-brasileira* (Duarte, 2010, p. 121).

Assim, para Duarte (2010), a configuração da literatura afro-brasileira depende de cinco elementos identificadores: *voz autoral afrodescendente*; *temática afro-brasileira*; *linguagem*; *público*; e *ponto de vista*. Importante destacar que, sozinhos, esses elementos não caracterizam o texto poético ou em prosa como literatura afro-brasileira. É preciso que haja uma interação dinâmica entre cada um deles. Só assim será possível constatar que existe, de fato, literatura afro-brasileira na análise em questão.

Duarte (2010) explica que o elemento da *temática* envolve não só o sujeito afrodescendente, mas o coletivo ao qual ele pertence, estendendo a abordagem para aspectos sociais e culturais desse grupo. São exemplos disso histórias relacionadas à diáspora africana, às denúncias do sistema escravocrata, à glorificação dos feitos de Zumbi dos Palmares (1655-1695), a práticas religiosas e tradições culturais trazidas para o Brasil ou, ainda, a dramas sofridos pelos afrodescendentes na modernidade, como ocorre com a população que vive nas favelas ou jovens negros mortos em ações policiais. Como nada impede que esses assuntos também sejam abordados por autores brancos, a adoção do tema afrodescendente faz mais sentido enquanto elemento identificador da literatura afro-brasileira quando é relacionada com *autoria* e *ponto de vista*.

No caso da *autoria*, é necessário compreendê-la como uma constante discursiva na materialidade literária produzida e não somente um dado exterior, da cor da pele do escritor. Conforme Duarte (2021), deve haver relevância no vínculo entre a escrita e a experiência do escritor, em geral marcada por uma série de obstáculos e rebaixamentos ao longo de sua trajetória, em função da cor da pele, que repercutem na escrita. Por isso, é comum que autores afro-brasileiros desenvolvam um entrelaçamento entre testemunho e ficção.

Nesse contexto, a escrita de Conceição Evaristo se tornou um clássico exemplo de como a experiência negra pode se destacar na obra desses autores. É o que a escritora mineira denomina como *escrevivência*, termo cunhado por ela ainda no mestrado e que busca lançar luz sobre o que não é contado pela história oficial (Evaristo, 2005). Como analisa Cristiane Côrtes (2018), essa *escrevivência* se articula através da apresentação de experiências individuais, mas também coletivas, narradas de forma peculiar ao povo negro. Não se trata, contudo, de escolha estética. “A transgressão aqui está na criação de uma contra narrativa que se apoia

na tradição dos seus, na ancestralidade e por isso é reversa, dupla” (Côrtes, 2018, p. 59).

Dessa forma, não faz sentido pensar em *autoria* na literatura afro-brasileira sem relacioná-la com o *ponto de vista* do escritor. Por meio desse elemento, verificamos a visão de mundo, bem como o conjunto de valores que justificam, inclusive, a escolha dos vocábulos com os quais o autor trabalha. Embora a apresentação do *ponto de vista* do negro tenha alcançado o ápice na literatura brasileira com as publicações dos *Cadernos Negros*, Duarte (2010) cita Machado de Assis como caso emblemático desse aspecto identificador da literatura afro-brasileira. Para o pesquisador, apesar de ter sido canonizado como o escritor branco que fundou a Academia Brasileira de Letras (ABL), Machado, menino negro nascido no Morro do Livramento, não fez em sua obra referências a favor do sistema escravocrata. Pelo contrário, Machado empregou a ironia para criticar esse sistema, sem adotar para si o olhar do branco. Isso pode ser visto em escritos como “Pai contra Mãe” e “O caso da vara”.

Machado escapa ao papel normalmente destinado aos homens livres na ordem escravocrata: o de ventríloquo e defensor das ideias hegemônicas, provenientes das elites senhoriais. E, conforme demonstra Chalhoub (2003), ao contrário da leitura de Schwarz (1977), a crítica machadiana não visa apenas ao “aprimoramento” do paternalismo, mas à sua denúncia (Duarte, 2010, p. 128).

Ademais, se a literatura afro-brasileira é marcada pela “diferença cultural e pelo anseio de afirmação identitária” (Duarte, 2008, p. 7), a *linguagem* é um elemento importantíssimo para demarcar esse lugar. Por meio dela, pode-se destacar ritmos, entonações, práticas linguísticas, ou ainda uma semântica capaz de ressignificar sentidos considerados hegemônicos na língua portuguesa. Márcio Barbosa (2004), por exemplo, retira o sentido pejorativo da cor negra ao compará-la à ideia de vida, ao invés de morte. “Minha cor não é de luto/ela não é a cor da morte/ a minha cor é a da vida [...] / é o sol que acorda no peito/ é o som que acolhe nas bordas/ é de verdade [...]” (Barbosa, 2004, p. 106). Pode-se observar, então, como a literatura afro-brasileira, por meio da linguagem, opera na reversão de sentidos negativos. Há uma verdadeira alteração de imagens predominantes sobre a população negra no imaginário social, que ora a colocam no lugar de subalternidade e objetificação, ora a invisibilizam (Duarte, 2010).

Por fim, o elemento do *público* considera o fato de os autores não buscarem somente atingir uma determinada parte da população, mas se tornarem porta-vozes dessa comunidade. Para isso, entram em cena diferentes espaços para mediação desses textos, como saraus, *slams*, rodas de *rap* e festivais alternativos do mercado editorial, como forma de se deslocar até onde o leitor está. O elemento *público*, nesse contexto, envolve a necessidade de levar essa literatura com novos modelos identitários à população e dialogar com o horizonte de expectativas de quem lê, sem deixar de combater o preconceito, mas também sem adotar uma posição panfletária.

Dessa forma, a inter-relação entre esses elementos é essencial para a existência da literatura afro-brasileira, uma literatura, que opera *dentro* e *fora* da literatura brasileira. *Dentro* porque emprega a mesma língua usada pela literatura brasileira em seu modo de expressar-se. E *fora* porque a literatura afrodescendente extrapola o ideal romântico que estabeleceria um espírito nacional. Trata-se, portanto, de uma literatura preocupada em mostrar não só o afrodescendente como agente da cultura e arte, mas também como esse sujeito foi excluído ao longo dos séculos (Duarte, 2010).

Essa é, portanto, a literatura em sua função dessacralizante, com a ideia de uma identidade nacional brasileira sendo substituída pelo entendimento de que existe pluralidade na sociedade, como pontua Bernd (1992):

As partes se organizam para formar o todo. No caso, por exemplo, das escritoras negras no Brasil, o texto literário torna-se espaço onde diversas dimensões são convocadas a integrar a trama discursiva: a escritora quer fazer-se reconhecer por sua pertença ao sexo feminino, ao grupo étnico negro e à sociedade brasileira (Bernd, 1992, p. 17).

Por meio da literatura afro-brasileira, escritoras negras têm apresentado aos leitores experiências individuais e coletivas que abarcam a memória e a cultura relacionada à diáspora africana. Trata-se de uma poética que ao mesmo tempo que denuncia opressões que se estendem do passado ao presente, também busca formas de problematizar tal situação na contemporaneidade. Se uma das funções dessa literatura é por meio de “contos, poemas, romances reescrever a história de homens e mulheres sem excluí-los sob a idealização de pessoas más, boazinhas, exóticas, estranhas, etc” (Barros; Souza, 2011, p. 4), podemos visualizar nos escritos dessas autoras formas muito perspicazes de abandonar em suas páginas o essencialismo ocidental.

Como ensaísta, Conceição Evaristo (2005) trouxe uma importante contribuição em apontar o quanto a literatura produzida por mulheres negras subverte lugares pré-estabelecidos para o sujeito negro, em especial as mulheres, seguindo na contramão do discurso eurocêntrico. Nessa literatura, os estereótipos da mulher negra objetificada, da maternidade negada e da inexistência de laços familiares e antepassados são desconstruídos. Evaristo defende que:

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

Esse movimento pode ser visto inicialmente no século XIX, com a obra de Maria Firmina dos Reis, autora de *Úrsula*. Em 1859, Reis inseriu em seu romance uma seção dedicada ao relato ficcionalizado de Preta Susana, como forma de reconstruir a travessia transatlântica realizada pelo povo africano para o Brasil. Foi a primeira vez que o sujeito negro teve voz e representação humanizada na literatura brasileira, o que gerou uma ordem discursiva diferente da que existia até então no campo literário nacional.

No século XX, outras autoras apresentaram perspectivas críticas sobre o negro na sociedade brasileira. Ruth Guimarães tensionou memórias do passado colonial com o presente em *Água funda* (1946), enquanto Carolina Maria de Jesus trouxe aos leitores uma textualidade até então inaudita com *Quarto de Despejo - Diário de uma favelada* (1960). Fernanda Rodrigues de Miranda (2019, p. 163) afirma que a obra de Carolina se tornou “fundante da fala em primeira pessoa do sujeito negro periférico na literatura brasileira, no sentido de ser a primeira na qual se fala desde dentro da experiência narrada”. Não se trata, portanto, de empregar mais tal sujeito como tema, mas fazer dele autor do que é narrado.

Ainda na prosa, destaco o trabalho de Anajá Caetano, com o romance *Negra Efigênia, paixão de senhor branco* (1966), que oferece uma contraversão da

narrativa sobre a escravidão; de Marilene Felinto, com o romance *As mulheres de Tijucoapapo* (1982), que aborda a interioridade da mulher negra; de Geni Guimarães, com sua escrita autobiográfica em *Leite do peito* (1988), e de autoras que publicaram contos em edições dos *Cadernos Negros*. É o caso de Sônia Fátima da Conceição, Miriam Alves e Esmeralda Ribeiro, para quem seu fazer literário é voltado para as pessoas que “têm gingado no andar, estão nos guetos da vida e fazem do espelho a própria realidade” (Ribeiro, 1985, p. 9 apud Barros; Souza, 2011, p. 2). Na poesia, cito ainda Ana Cruz, Alzira Rufino e Cristiane Sobral como expoentes desse fazer literário comprometido com a ancestralidade e novas formas de escrita sobre si, formando vozes de resistência na contemporaneidade.

Em dissertação intitulada *A mulher negra nos Cadernos Negros: autoria e representações*, a pesquisadora Fernanda Rodrigues de Figueiredo (2009) sustenta que a escrita afrofeminina na coletânea apresenta uma série de características em comum, como elementos da religiosidade, dialética relacionada com a violência, memória e busca da história individual e coletiva do sujeito mulher negra. Tais autoras tecem mundos fictícios na ânsia de discutir assuntos reais, caso das temáticas da sexualidade, sexismo, exclusão, aborto, crises e recuperações.

Nesse sentido, a autora resume que a função dessas escritoras é a de

escrever e inscrever a memória do povo negro pelo olhar de dentro; um olhar que recusa as omissões que a sociedade brasileira, sob a égide do mito da democracia social e racial, impôs e ainda impõe à população afrobrasileira (Figueiredo, 2009, p. 105).

Esse também tem sido o papel de Conceição Evaristo e Ana Maria Gonçalves, autoras hoje consideradas expoentes da literatura afro-brasileira produzida por mulheres e publicada nos anos 2000. Evaristo tem feito isso a partir de contos, poemas e romances, caso de *Ponciá Vicêncio* (2003) e *Becos da memória* (2006, 2017), enquanto Gonçalves optou pelo romance histórico para trazer à baila narrativas do povo negro que precisam emergir do subterrâneo, com *Um defeito de cor* (2006).

A seguir, trago um panorama sobre as autoras e as respectivas obras com as quais estabelecerei diálogo com a carta de Esperança Garcia.

4.1.2 Maria Firmina dos Reis

Foi em 1975, durante uma busca nos arquivos da Biblioteca Pública Benedito Leite, em São Luís, no Maranhão, que o pesquisador Nascimento Moraes Filho encontrou o nome de Maria Firmina dos Reis entre jornais do século XIX. Ele, que procurava textos natalinos de autores do estado para incluir na obra *Esperando a Missa do Galo*, se inquietou diante daquela descoberta casual. Quem era aquela mulher que escrevia em jornais do estado no século passado? Até então, como lembra Algemira de Macêdo Mendes (2016), a historiografia da literatura brasileira nunca havia citado o nome de Maria Firmina. O pesquisador não se deu por vencido e seguiu à procura de mais vestígios da maranhense.

Embora participasse intensamente da vida intelectual maranhense publicando livros ou colaborando quer em jornais e revistas literárias quer em antologias - "Parnaso Maranhense" - cujos nomes foram relacionados, em nota, sem exceção, por Sílvio Romero, em sua História da Literatura Brasileira, registrada no cartório intelectual de Sacramento Blake - o "Dicionário Bibliográfico Brasileiro" - com surpreendentes informações, quase todas ratificadas em nossa pesquisa, Maria Firmina dos Reis, lida e aplaudida no seu tempo, foi como que por amnésia coletiva totalmente esquecida: o nome e a obra! (Nascimento, 1975, não p., apud Mendes, 2016, p. 41).

Como Nascimento verificou, a mulher cujo nome ele encontrara naquele dia não só publicava em jornais maranhenses, como escreveu poesias, compôs músicas e hinos, foi professora e a primeira mulher⁴⁸ a escrever um romance no Brasil - *Úrsula*, lançado em 1859. Nascida em 11 de março de 1822, em São Luís, Maria Firmina percorreu caminhos até então inimagináveis para mulheres negras. Hoje, pode ser considerada uma das primeiras intelectuais negras do país (Miranda, 2019).

Filha de uma mulata forra⁴⁹, a escritora foi acolhida na casa de uma tia com condições econômicas melhores e cresceu em um núcleo familiar feminino em

⁴⁸ Fernanda Rodrigues Miranda (2019) explica que, apesar da insistência de parte dos críticos em apontar dúvidas sobre Maria Firmina dos Reis ter sido a primeira mulher romancista no país, evidências históricas mostram que ela não foi somente a primeira romancista, mas também autora do primeiro romance abolicionista em língua portuguesa. A escritora que por anos se acreditou ser a primeira romancista brasileira, Teresa Margarida Silva e Orta, se mudou com a família para Portugal aos 5 anos de idade, de onde não voltou mais. Ela é autora de *As aventuras de Diófonos*, obra publicada em 1777 e inspirada no contexto cultural da Europa. Isso fez com que a escritora fosse considerada pertencente à literatura portuguesa, não brasileira.

⁴⁹ Mãe de Maria Firmina dos Reis, Leonor Felippa foi escravizada pelo comendador português Caetano Teixeira. Ele era dono de empresas que negociavam em São Luís, Portugal, Guiné e em países africanos entre os séculos XVIII e XIX (Miranda, 2019).

Guimarães. Isso a levou, como pontua Eliane Marques (2018), a ocupar a posição de “forasteira de dentro”, com a possibilidade de contato com referências culturais que teriam sido importantes para a escritora ainda na juventude, como o jornalista Sotero dos Reis, tio da maranhense. Autodidata, ela foi aprovada aos 22 anos em um concurso público para Mestra Régia, cargo com o qual manteve intercalada a atividade da escrita. Um ano antes de se aposentar, em 1880, fundou a primeira escola para meninas e meninos gratuita do Brasil. O empreendimento, em Maçaricó, durou apenas dois anos, mas mostra o quão crítica a maranhense era e o quanto desejava provocar impacto ao seu redor.

Úrsula foi editado pela Tipografia Progresso, em São Luís, quando Maria Firmina contava com 34 anos. A obra, apesar de não carregar o nome da escritora, apenas a inscrição “Uma Maranhense”, foi comentada na imprensa por críticos da época. De acordo com as publicações encontradas em jornais do período, houve uma certa celebração em torno da escritura do romance. É esse o tom que apresenta, por exemplo, a edição de A Imprensa, de 18 de fevereiro de 1860, a primeira menção pública à *Úrsula*:

Esta obra digna de ser lida não só pela singeleza e elegância com que é escrita, como pode ser a estreia de uma talentosa maranhense merece toda a proteção pública para animar a sua modesta autora a fim de continuar a dar-nos provas do seu belo talento (Miranda, 2019, p. 76).

Optar por não inserir seu nome na capa do livro não foi um artifício usado apenas por Maria Firmina na literatura, sendo um recurso já visto em outras obras publicadas por mulheres antes do século XX. Trata-se de uma escolha que, segundo Miranda (2019), pode ser analisada através de diferentes chaves. Poderia ser tanto uma estratégia para ultrapassar limites estabelecidos às mulheres daquele tempo e conseguir, então, acessar a vida pública (Muzart, 1994), como uma postura dividida entre a timidez culturalmente associada à “impropriedade da invenção feminina” e a demanda por independência (Showalter, 1994, p. 41) ou, ainda, como uma espécie de “autorização” para seu trabalho literário (Sander, 1989), a fim de que não fosse considerada louca. Na visão de Marques,

O pseudônimo *Uma Maranhense* parece ter sido a máscara utilizada por Maria Firmina dos Reis para produzir uma obra que destoava do paradigma romântico [...], uma máscara que talvez a protegesse da violência dos

homens brancos senhores da época (e de hoje) que a permitia enunciação, ainda que pelos buracos do artefato (Marques, 2018, p. 81).

Maria Firmina passou a assinar suas publicações em 1861. Naquele ano, ela lançou *Gupeva*, romance indianista distribuído no formato de folhetim. Mais tarde, também publicou poemas em *Cantos à beira-mar* (1871) e o conto abolicionista “A escrava” (1887). A escritora faleceu em 1917, aos 95 anos, cega e pobre. Apesar de não ter se casado, adotou 11 filhos.

Foi somente 116 anos após o lançamento, em 1975, que *Úrsula* teve a segunda edição. A reprodução em *fac-símile* foi possível graças ao trabalho de Horácio de Almeida. A terceira edição veio em 1988, por meio de uma parceria entre a editora Presença e o Instituto Nacional do Livro. As publicações seguintes ocorreram apenas em 2004 (Editora Mulheres e PUC/Minas) e em 2017 (PUC//Minas). De 2018 em diante, outras editoras vieram a se interessar por reeditar *Úrsula*, caso da Companhia das Letras, Taverna, Pradense, Leitura Século XXI, Figura de Linguagem e Iba Mendes. Em 2022, a obra foi traduzida para o inglês por Cristina Pinto-Bailey e publicada pela editora Tagus Press.

Como já mencionado, passados tantos anos de apagamento, o romance é considerado hoje fundador na literatura brasileira por inaugurar um espaço de voz para o negro, mas também pela possibilidade de contranarrativa. Desde os anos 2000, essa é uma prerrogativa que vem sendo bastante analisada pela crítica literária, em especial por pesquisadoras como Fernanda Rodrigues Miranda (2019), Eliane Marques (2018), Laisa Marra (2020) e Rita Terezinha Schmidt (2018). Nesta tese, parto do trabalho dessas mulheres acerca das contribuições de Maria Firmina no campo literário para empreender minha análise em articulação com a carta de Esperança Garcia e as demais obras investigadas.

De acordo com Miranda (2019), *Úrsula* faz emergir na literatura aspectos discursivos sobre a formação da identidade nacional, como as crueldades da escravidão no território nacional e os desmandos da classe senhorial, que até então eram escondidos.

Quando *Úrsula* foi lançado, o Brasil, único estado-nacional plenamente escravista do ocidente, estava em fase inicial de formação de um espaço público moderno, em conformidade com os padrões vigentes nos sistemas liberais do período (MOREL, 2005, p. 297-300). No entanto, esse espaço público moderno era limitado pela existência de uma “ordem privada escravista”, sustentada e apresentada como intangível pela classe senhorial [(Alencastro, 1997, p. 17)] (Miranda, 2019, p. 85).

É importante salientar o quanto o gênero literário romance estava ligado à construção do ideal de nação no Brasil naquele momento. Por meio dessa forma narrativa, era possível apresentar simbolicamente o Estado-nação (Moretti, 2003), com ocultações de divisões internas do país e a possibilidade de converter isso em narração de uma história. Afinal, como escreveu Ricoeur, “definir-se é narrar” e a literatura pode, através da ficção, delimitar territórios e fortalecer cartografias como se buscava no século XIX (Sussekind, 1990).

Leitora de periódicos e obras que circulavam na imprensa maranhense e eram trazidas de navio para São Luiz antes de seguirem para a Côrte, Maria Firmina construiu o romance de modo que ele tivesse adesão ao campo literário da época, ainda que o caráter abolicionista da obra fosse pioneiro. A escritora utilizou o recurso da narrativa de encaixe, na qual traz em primeiro plano uma típica história amorosa e, em segundo plano, o relato em primeira pessoa das agruras sofridas por escravizados, para seguir as convenções em relação ao formato e as ideias românticas discutidas entre os intelectuais do momento. A partir dessa técnica de encaixe, a narrativa da maranhense trouxe personagens responsáveis por relatar suas histórias de vida usando a própria voz (Schmidt, 2018).

A pesquisadora Laísa Marra (2020) avalia que, apesar de não ter sido lançado em folhetins, de maneira seriada, *Úrsula* bem poderia ter chegado em partes aos leitores, uma vez que a finalização dos capítulos da obra é característica de romances folhetinescos. Assim como nesse gênero, há em *Úrsula* uma dinâmica que remete à tentativa de manter um suspense para que os leitores se mantivessem interessados, aguardando a publicação seguinte. Isso pode ser verificado no desenvolvimento ágil das ações, apresentação de linearidade e coincidências e desencontros envolvendo as personagens do enredo. “Para tanto, tornou-se comum, por exemplo, que uma cena importante começasse em um capítulo e só terminasse em outro” (Marra, 2020, p. 75).

A trama gira em torno de dois personagens brancos - Tancredo, nobre, bacharel em Direito, e Úrsula, mocinha casta, porém sem influência. O rapaz sofre um acidente a cavalo e é socorrido por Túlio, escravizado de Úrsula. Ele leva Tancredo para a casa de sua senhora e é a partir desse evento que a história de amor tem início. O casal, no entanto, tem dificuldades para levar o romance adiante devido ao sentimento doentio que o comendador Fernando P. tem por Úrsula, filha de sua irmã, Luiza B.

A partir desse conflito, Maria Firmina estabelece três núcleos de personagens: o primeiro núcleo com o casal e a mãe da moça; o segundo núcleo com a família de Tancredo (mãe, pai e a ex-amada prima Adelaide, que acaba se casando com o pai do rapaz), e o terceiro núcleo com os escravizados que vivem com Úrsula, caso de Túlio, Preta Susana e Antero. Enquanto o primeiro eixo narrativo apresenta elementos do romantismo, o terceiro eixo entrega a potência do texto de Maria Firmina com a enunciação das personagens negras, que “anunciam realidades não pronunciadas em texto nacional até então, formalizando discursivamente uma experiência histórica que amplia o imaginário ativo no tempo, e depois” (Miranda, 2019, p. 92).

Em meio a esse arranjo, são muitas as inovações da escritora para o gênero romance e a literatura brasileira. A ousadia da maranhense é tamanha que pode-se dizer que ela antecipa em oito décadas o movimento da negritude, concebido por Aimé Césaire, na Martinica, e Léopold Senghor, no Senegal, como analisa Marques (2018). Conforme a pesquisadora, essa dinâmica somente encontrará um paralelo no século XX junto aos escritos de autoras como Noémia de Sousa (1926-2002), de Moçambique; e Alda do Espírito Santo (1926-2010), de São Tomé e Príncipe, uma vez que a denúncia sobre a violência colonial na África é a matéria-prima de suas obras.

No capítulo seguinte, ao tratar sobre escrita, abordo especificamente como a obra da maranhense foi corajosa e precursora em trazer para o enredo, pela primeira vez, o testemunho do negro através de sua própria voz, sem estereótipos. Por ora, atendo-me à construção de personagens que atuam para subverter imagens pré-concebidas e denunciar problemas da sociedade escravocrata, colonial e patriarcal.

De acordo com Marra (2020), esse movimento de Maria Firmina pode ser observado tanto em relação a personagens femininas quanto masculinas. O comendador Fernando P., por exemplo, encarna a opressão contra raça e gênero a partir do que sua posição social lhe proporciona. E não só ele. O mesmo ocorre com o pai de Úrsula, Paulo, já falecido, mas que nos relatos de Preta Susana é apresentado como um homem sádico, tão violento contra os escravizados a ponto de enterrá-los ainda vivos. Adúltero, esse patriarca também é o responsável pelo estado deplorável no qual se encontra Luiza B., sua viúva. De maneira semelhante,

o pai de Tancredo se comporta perversamente. É algoz da esposa, que acaba falecendo, e engana o próprio filho para se casar então com Adelaide.

É Tancredo quem rompe com a imagem dos demais homens brancos do enredo representa, ou seja, com a representação de dominação de gênero, a postura a favor da escravidão e a vida como dono de latifúndio. O personagem é um profissional liberal, sensível, culto e vulnerável fisicamente, visto que precisa, logo no início da trama, da ajuda de Túlio após o acidente que sofre (Marra, 2020). O trabalho de Reis em contrastar padrões de masculinidade, contudo, não termina com o mocinho. O modelo de moral é concedido ao escravizado, não ao branco. Embora tenha sido alforriado por Tancredo como agradecimento por ter lhe salvado da morte, Túlio passa a servir ao rapaz. Como define Miranda (2019), o escravizado é “uma medida para o ser”.

Por outro lado, as personagens femininas, apesar da submissão em que se encontram, também provocam rupturas na comunidade imaginada. Doente e paralisada na cama, Luiza B. denuncia a opressão patriarcal na instituição do casamento, os anos de adultério suportados e a violência do irmão. Luiza B. e a mãe de Tancredo, mesmo obedecendo a papéis sociais atribuídos a elas, foram vítimas de seus esposos, os responsáveis pela destruição do matrimônio.

Nesse sentido, o uso da voz de Luiza B., em detrimento de sua paralisia física, se inscreve como uma forma de transgredir a ordem dominante do discurso, na qual a mulher ocupava a função de objeto e o homem de sujeito. Importante ressaltar que, mesmo com essa dinâmica, essas personagens ainda são apresentadas dentro de um encadeamento de opressão, uma vez que, mesmo oprimidas, ainda são senhoras de escravizados, isto é, são beneficiadas pelo sistema escravocrata (Marra, 2020).

Na outra ponta dessa cadeia, a memória ficcionalizada de Preta Susana leva o leitor a expandir o seu repertório de imaginação e conhecimento sobre o próprio país ao trazer novos elementos para o discurso de nação em alta. Ao relatar a captura na África e vinda para o Brasil como escravizada, a personagem coloca em xeque o passado pregado pelo Romantismo e a ideia de pátria positiva que se tinha, a partir de uma articulação que precede a fase do condoreirismo na poesia brasileira. “A narração das memórias de Preta Susana expõe a experiência de desumanização mais central da modernidade ocidental: a transformação de africanos em escravos nas colônias da América” (Miranda, 2019, p. 113).

Pode-se antever com essas representações o quanto o romance de Maria Firmina dialoga com o momento em que foi publicado e as raízes do colonialismo, recriando, a partir da margem, uma experiência de nação diferente da propaganda no século XIX. Isso seria o mesmo que apontar para a invenção de uma humanidade diferente (Marques, 2018).

Outros aspectos da obra, como o gótico, o cenário sombrio e a narração poderiam ainda ser esmiuçados, mas essa não é a proposta desta tese. Dessa forma, voltarei à *Úrsula* mais adiante, a fim de analisar os imbricamentos relacionados à carta de Esperança Garcia e escritoras negras que publicaram nos séculos XX e XXI.

4.1.3 Carolina Maria de Jesus

Se Maria Firmina dos Reis foi a primeira romancista brasileira, Carolina Maria de Jesus detém o título de primeira escritora negra a conquistar um estrondoso sucesso editorial. Em 1960, três dias após o lançamento de *Quarto de Despejo*, foram vendidos 10 mil exemplares da obra, que coloca em perspectiva, no momento da defesa do progresso e desenvolvimentismo, a experiência do negro oprimido pela colonialidade. A tiragem, inicialmente prevista para 3 mil cópias, foi ampliada para 30 mil e esgotou em três meses de vendas somente no estado de São Paulo. O livro também se tornou o primeiro de uma autora negra brasileira a ser traduzido. Menos de um ano após a publicação, traduções já eram recebidas na Argentina, Holanda e Dinamarca. Ao todo, a tradução foi estendida para 14 línguas em cerca de 40 países.

Nesta tese, parto, essencialmente, dos estudos de Fernanda Rodrigues Miranda (2013, 2019), Rafaella Fernandez (2018), Aline Alves Arruda (2015), Elzira Divina Perpétua (2013, 2014), José Carlos Meihy e Robert Levine (1994) e Joel Rufino dos Santos (2009) para resgatar a biografia da autora e os contornos de seu projeto literário. A retomada das discussões desenvolvidas por esses pesquisadores nos ajuda a empreender uma análise comparativa entre as autoras selecionadas e a descortinar ainda mais o discurso testemunhal trazido por Carolina.

Como explicar, então, a surpresa que a publicação de *Quarto de despejo* provocou? Sem dúvidas, a recepção da obra respondia ao ineditismo apresentado pela autoria de Carolina e a uma preparação midiática antes de seu lançamento.

Nascida em Sacramento, no interior de Minas Gerais, em 14 de março de 1914, Carolina, a Bitita, reunia em torno de si condições até então distantes de quem produzia no sistema literário nacional. Mulher preta, pobre e mãe solteira, teve acesso a poucos anos de educação formal. Estudou até o segundo ano do chamado primeiro grau, graças ao apoio da antiga patroa da mãe, Maria Carolina de Jesus, a dona Cota, que garantia o sustento da filha por meio do trabalho como doméstica. Carolina nunca chegou a conhecer o pai, um poeta boêmio, e tinha na figura do avô materno Benedicto José da Silva, o exemplo de sabedoria. Homem escravizado e que após ser liberto se mudou com a família para a região de Sacramento, ele era chamado pela neta de “Sócrates africano” (Perpétua, 20013, 2014; Miranda, 2013; Levine, 1994).

Nos anos 1940, depois de uma série de desventuras em busca de trabalho, Carolina se mudou para a favela do Canindé, onde se tornou conhecida para além das fronteiras nacionais. Era percorrendo as ruas da capital em busca de recicláveis que conseguia, ao final do dia, trazer recursos para o barraco da família e alimentar os três filhos - João José, José Carlos e Vera Eunice. Além das vendas que fazia de papéis, ferros e outros materiais que encontrava, transformava o lixo de desconhecidos em suporte para a sua escrita, reaproveitando cadernos encontrados em meios aos resíduos. Os materiais abrigaram versos, contos, romances, letras de música, provérbios e diários da mineira. Mesmo em meio à dura realidade, o desejo de ser escritora sempre acompanhou Carolina. Insistente junto aos editores, em 1941, já tinha publicado pelo menos um poema no *Jornal da Manhã*, com apoio do jornalista Willy Aureli⁵⁰, e colecionava negativas junto a outros periódicos, incluindo a *Reader Digest*. Somente em 1960, veio a lançar o livro que a tirou do anonimato.

Como descreve a pesquisadora Aline Alves Arruda (2015), apesar da dificuldade em levar o sonho adiante, Carolina tinha não só certeza de seu potencial enquanto escritora como já havia estabelecido para si um projeto literário.

Ou seja, nas dezenas de cadernos nos quais escreveu diversos textos de diferentes gêneros, a escritora pensava em viver de literatura muito antes de a editora Francisco Alves publicar seu diário. Na verdade, o que ela enxergava como obra ia muito além do registro de seu cotidiano, pois abrangia outros gêneros como poemas, contos, romances e provérbios. Embora tenha publicado apenas pequena parte desses escritos e não tenha

⁵⁰ Outra menção à escritora antes de Carolina ficar conhecida por *Quarto de Despejo* ocorreu em matéria de Marcos Pacheco, no *Diário da Noite*, em 1946 (Perpétua, 2013).

tido tempo nem incentivo para lapidar e organizar os demais, percebemos claramente ao estudar a autora e seu legado literário o quanto ela tinha consciência desse projeto (Arruda, 2015, p. 22).

A publicação de *Quarto de Despejo* foi intermediada pelo jornalista Audálio Dantas. Diferentemente do que se reproduziu no meio literário, Dantas não “descobriu” Carolina. Eliane Brum (2021), em artigo sobre o jornalista⁵¹, define que a mineira “é que o achou”. Ele estava produzindo uma reportagem na favela do Canindé quando ouviu uma discussão envolvendo uma mulher negra com “marmanjos” que impediam crianças de brincar. Era Carolina, com uma ameaça inusitada: “Vou botar o nome de vocês no meu livro!” (Brum, 2021, não p.).

Nesse encontro, Dantas conheceu então parte do trabalho da escritora e se deu conta de que fazia mais sentido naquele momento publicar trechos do diário de Carolina, ao invés de ele mesmo produzir uma reportagem sobre a favela. As publicações começaram na *Folha da Noite*, em 1958, e seguiram depois para a revista *Cruzeiro*, na época o veículo de comunicação de maior penetração no país. O êxito obtido logo levou à edição de *Quarto de despejo* pela editora Francisco Alves. Depois de anos de tentativas infrutíferas para ser publicada, a estreia de Carolina no meio literário estava atrelada à influência de um homem branco, o que é bastante sintomático do racismo estrutural que pairava - e ainda paira - sobre o sistema editorial⁵². Se o encontro na favela do Canindé ocorrido no final dos anos 1950 fosse reproduzido hoje, é pouco provável que Carolina tivesse diante de si uma jornalista mulher e negra (Brum, 2021).

Dantas foi o responsável por datilografar e organizar os escritos de Carolina. Para lançar *Quarto de despejo*, selecionou trechos de 15 de julho de 1958 a 1ª de janeiro de 1960, com algumas interrupções em meio a esse período. Fez também diferentes alterações, de substituições e acréscimos à supressão de informações que, para Arruda (2015), seriam de grande valia para a compreensão da personalidade de Carolina, quando comparada à versão editada dos diários com seus manuscritos. Afinal, nenhum dos cadernos da autora foi publicado integralmente. Ainda assim, a pesquisadora recorda que a força expressiva da

⁵¹ BRUM, Eliane. O que Audálio Dantas fez com Carolina Maria de Jesus? *El País*. Cultura. 30 de novembro de 2021. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/cultura/2021-11-30/o-que-audalio-dantas-fez-com-carolina-maria-de-jesus.html>>. Acesso em abr. 2023.

⁵² De acordo com o Perfil Racial e de Gênero da Imprensa Brasileira, divulgado em 2021, 78% dos jornalistas do país se identificam como brancos e 63% como homens. Pretos e pardos correspondem a 20% dos profissionais.

escritora era tamanha que Dantas foi acusado diversas vezes pela crítica literária de ter inventado a obra. Para ele, os diários eram “a coisa boa” que Carolina fazia, uma avaliação que contrariava os desejos da própria autora, que também escrevia outras formas de literatura. A mineira queria ser reconhecida pelo trabalho literário como um todo, o que incluía o ficcional. Publicar, para Carolina, era uma forma de abandonar a vida na favela (Perpétua, 2013).

Ainda de acordo com Elzira Divina Perpétua (2013), *Quarto de despejo* foi antecipado aos leitores por meio de reportagens sobre a vida de Carolina. Quando chegou ao público, inaugurou na literatura brasileira a experiência histórica do sujeito à margem, abrindo caminho para o relato de uma São Paulo diferente da qual se falava naqueles anos. Por meio de uma escrita lancinante, a mineira mostrou um espaço urbano dividido, corroído por desigualdades de gênero, raça e classe.

Carolina usou a metáfora dos cômodos de uma casa, na qual o Palácio era a sala de visitas da capital; a Prefeitura, a sala de jantar; e a favela, o quarto de despejos, para testemunhar sobre uma realidade que a classe dominante não desejava ver ou escutar. As páginas trazem desde indignação com o governo a dramas compartilhados por outros brasileiros, como a violência, a pobreza e a fome. Para Carolina, essa última, a fome, sua companheira em diversos trechos da obra, tinha a cor amarela e era fator determinante para indicar quem deveria comandar o país: “O Brasil precisa ser dirigido por uma pessoa que já passou fome. A fome também é professora” (Jesus, 2000, p. 26).

A obra de Carolina também proporcionou novos contornos ao gênero autobiográfico. Isso porque o comum era que textos de memória no Ocidente fossem vinculados a sujeitos da classe dominante, em especial homens, brancos e burgueses. “O silêncio dos outros parece natural. A autobiografia não faz parte da cultura dos pobres” (Lejeune, 1980⁵³, p. 229, apud Perpétua, 2013, p. 1). A partir da voz da catadora de papel, um novo sujeito eclodiu na produção de autobiografias.

O feito da escritora mineira, contudo, logo trouxe um preço a ser pago nos anos seguintes. Com base nas pesquisas de Miranda (2013, 2019) é possível observar que isso ocorreu por meio de três formas. A primeira estava na reação da crítica à obra, que tratou de apontar erros na escrita caroliniana, a classificando como semianalfabeta. Em seguida, veio o *cárcere* do diário (Miranda, 2019), o qual

⁵³ LEJEUNE, Philippe. Autobiographies de ceux qui n'écrivent pas. In: LEJEUNE, Philippe. *Je est un autre: l'autobiographie, de la littérature aux médias*. Paris: Seuil, 1980. p.229-316.

impedia que Carolina fosse concebida como escritora que se expressa de maneira ficcional. Isso partiu do próprio editor, que recomendou que, após publicar *Casa de alvenaria* (1961), Carolina guardasse aquelas poesias, contos e romances⁵⁴.

Por fim, houve o silenciamento da autora nas décadas seguintes e a dificuldade ainda, hoje, de se dar a destinação adequada ao espólio de Carolina. Um exemplo desse silenciamento é a degradação em que se encontra parte dos escritos inéditos da autora em Sacramento (MG), em um espaço da Prefeitura sem climatização e fiscalização. Em entrevista à jornalista Camila Cetrone (2023), a pesquisadora Rafaella Fernandez⁵⁵ alertou que, em meio a rasgos e fungos, há trechos de romances que estão ilegíveis. Além disso, há uma série de materiais dispersos e que ainda precisam ser reunidos em um arquivo adequado, que possa respeitar e preservar a memória de Carolina.

São cadernos que já foram retirados do lixo e reaproveitados, porque Carolina não tinha dinheiro para comprá-los. Então, já estavam em situação de putrefação ou fragmentados [...] Essa materialidade demonstra um dos aspectos dessa poética de resíduos, tanto na materialidade quanto na maneira como a escritora reaproveitava diversas formas de discursos literários e não-literários (Cetrone, 2023, não p.).

Na análise de Perpétua (2013), as publicações anteriores ao lançamento de *Quarto de despejo* preparam, ao longo de dois anos, a forma com que a obra seria recebida pelo público. A curiosidade sobre o ineditismo da autoria da mulher negra periférica é explorada por meio de descrições e resumos sobre a personagem-escritora fabricada pela fome. Ela é tratada como uma cronista urbana, que retratava a ambiguidades do projeto desenvolvimentista que tomava curso no final dos anos 1950 no país. Com seus diários, Carolina vinha, segundo o próprio Dantas (Perpétua, 2013), capturando desencantos e pequenas alegrias no Canindé, como em uma reportagem autêntica, contando o que nenhum outro escritor do mundo seria capaz de narrar, tamanha a sua inserção naquele contexto de miséria.

⁵⁴ A recomendação foi feita por escrito na apresentação de *Casa de Alvenaria*, romance publicado após *Quarto de Despejo*, em 1961. “Agora você está na sala de visitas e continua a contribuir com este novo livro, com o qual você pode dar por encerrada a sua missão” (Dantas, 1961, não p., apud Miranda, 2019, p. 164).

⁵⁵ CERTRONE, Camila. Fungos, rasgos e acervo guardado por terceiros: A batalha para recuperar manuscritos de Carolina Maria de Jesus. *Marie Claire*. São Paulo, 24 de maio de 2023. Disponível em: <https://revistamarieclaire.globo.com/cultura/noticia/2023/05/manuscritos-carolina-maria-de-jesus.ghtml> Acesso em 02 mar. 2024.

[...] a ênfase está no fato de Carolina escrever. A menção aos variados gêneros literários – “poemas, contos, romances, diário” – não privilegia nenhuma das modalidades. O que importa, por enquanto, é que a escrita versa sobre o cotidiano da favela (Perpétua, 2013, p. 9).

Miranda (2013) salienta que o fato de Dantas valorar mais a produção de Carolina nos diários do que suas outras formas de expressão literária está relacionado à atuação dele como jornalista. Enquanto profissional, ele atribuía mais valor à carga do real e da objetividade nos escritos da mineira, e não a questões estilísticas e reflexivas, que não são comuns ao discurso jornalístico. Contudo, o editor relegou as demais produções de Carolina à “escrita de devaneio”, escrita como forma de escapar da realidade, opondo-se à vontade da autora de ser conhecida para além dos diários.

A imagem da escritora favelada criou um horizonte de expectativas homogêneo sobre sua escrita, salientando a não existência de um horizonte representativo para além do estereótipo, silenciando seu universo ficcional às custas da celebração do rótulo que favoreceu os seus promotores, e não a própria autora (Miranda, 2019, p. 167).

Embora Dantas indicasse a Carolina que só lhe cabia “documentar” a vida dos menos afortunados, ela seguiu em busca de outras publicações na ânsia de ser, de fato, reconhecida como uma escritora. É interessante observar que, posta à margem na literatura, a autora considerava que o pertencimento a essa arte se daria a partir do ficcional e não do real.

Da mesma forma que o sucesso atingiu a escritora, ele também se esvaiu. Com o dinheiro conquistado a partir de *Quarto de despejo*, Carolina conseguiu sair da favela do Canindé ainda em 1960, mudando-se para Osasco. Publicou outros livros - *Casa de alvenaria* (1961), também em tom confessional; o romance *Pedaços de Fome* (1963) e *Provérbios* (1963). Nenhum deles, entretanto, teve o mesmo êxito editorial que o primeiro, adaptado para TV, rádio e teatro.

Carolina faleceu em 1977, em decorrência de uma crise de bronquite asmática e insuficiência respiratória crônica (Farias, 2018), sem dinheiro e praticamente esquecida pelos jornais e leitores. Na época, vivia em um sítio, em Parelheiros (SP). Vieram ainda publicações póstumas, caso de *Diário de Bitita* (1982), editado primeiro em Paris e que deveria se chamar, conforme a autora, *Um Brasil para brasileiros*; além de *Meu estranho diário* e *Antologia pessoal* (1996), organizados pelos pesquisadores José Carlos Meihy e Robert Levine.

Em 2018, a pesquisadora Rafaella Fernandez organizou a publicação do oitavo livro de Carolina, *Meu sonho é escrever*. Já em 2020, a Companhia das Letras anunciou a publicação de obras inéditas e obras que estavam fora de circulação há anos⁵⁶. Os trabalhos começaram com *Casa de Alvenaria* (1961), que ganhou uma edição ampliada. A obra foi lançada em dois volumes em 2021.

Se entre os anos 1960 e 2000 os debates sobre Carolina questionavam o fato da mineira ser ou não uma escritora⁵⁷, mais recentemente, pôs-se em discussão em meio à crítica literária a grafia da autora, que foi mantida como nos originais pela Companhia das Letras. A pesquisadora da Universidade de Brasília (UnB) Regina Delcastagnè, por exemplo, apontou que a manutenção dos erros gramaticais de Carolina poderia reduzir a escritora à autora de baixa escolaridade. “Ela deixa de ser reconhecida como a grande escritora que foi para permanecer, sempre, como a figura exótica: a ‘favelada que escrevia’” (Rebinski, 2021, não p.).

Composto por mulheres negras, o conselho editorial responsável pela supervisão da obra defendeu, no entanto, que “a proposta foi deixar a literatura, a escrita de Carolina, *poder ser*” (Rebinski, 2021, não p.), fazendo referência às intervenções que as publicações sofreram, no que concordamos nesta tese. Essa, a meu ver, ainda é a melhor maneira de apresentar a escritora em sua integralidade, contradições e complexidades literárias, para além dos enquadramentos e preconceitos que o sistema literário ainda tenta impor à Carolina. Como leitores, testemunhar o que e como a escritora conseguiu criar, mesmo com todas as dificuldades socioeconômicas que teve, é uma prova da genialidade da autora e não de uma suposta limitação educacional.

4.1.4 Conceição Evaristo

Nascida em 1946, na favela do Pindura Saia, em Belo Horizonte (MG), Maria da Conceição Evaristo de Brito ou somente Conceição Evaristo, é, dentre as autoras

⁵⁶ Um conselho editorial composto pela filha de Carolina, Vera Eunice de Jesus, pela escritora Conceição Evaristo e pelas pesquisadoras Amanda Crispim, Fernanda Felisberto, Fernanda Miranda e Rafaella Fernandez é responsável pela supervisão das edições da Companhia das Letras.

⁵⁷ Dois exemplos de críticas sofridas pela autora em diferentes momentos: em 1996, a escritora e jornalista Marilene Felinto publicou artigo no qual defendia a ideia de que a obra de Carolina não tinha valor literário, apenas documental, porque “não transcende sua condição de biografia da catação de papel e de feijão (quando havia) do cotidiano de uma favelada” (Felinto, 1996, apud Miranda, 2013). Em 2017, o professor de literatura Ivan Cavalcanti Proença afirmou “Só tem uma coisa, isso não é literatura”, referindo-se à escrita de Carolina, durante homenagem da Academia Carioca de Letras à autora (Miranda, 2019, p. 166-167).

cujas obras analiso nesta tese, a quem vem avançando progressivamente rumo ao centro da literatura (Miranda, 2019). Apesar de ter levado quase 20 anos para publicar o primeiro romance, a escritora atingiu em 2023 a marca de 500 mil exemplares vendidos apenas por uma editora, a Pallas⁵⁸. O recorde, bastante significativo não só para a escritora mas para a literatura afro-brasileira e o próprio mercado editorial no país, envolve os quatro livros editados pela Pallas desde 2017 - *Olhos d'água*, *Becos da memória*, *Ponciá Vicêncio* e *Canção para ninar menino grande* (2023). Para o resgate da trajetória da autora nesta seção, tomo como base as pesquisas de Bárbara Machado (2014), Fernanda Rodrigues Miranda (2019), Luiz Henrique Oliveira (2018) e Cristiane Côrtes (2018). Também recorro à dissertação que defendi sobre a trajetória editorial da autora em 2020⁵⁹.

Doutora em Literatura Comparada, contista, romancista, poeta e ensaísta, Conceição hoje é lida e pesquisada dentro e fora do Brasil. A mineira tem suas obras estudadas em vestibulares, artigos, dissertações e teses acadêmicas. Já foi traduzida para o espanhol, inglês, francês, italiano e árabe. Em 2015, foi vencedora do Prêmio Jabuti e integrante da comitiva de escritores que representou o Brasil no Salão do Livro, em Paris. Seu prestígio é tamanho que já teve aspectos de sua vida e fazer literário como tema de uma ocupação do Itaú Cultural⁶⁰ realizada em São Paulo, em 2017. No ano seguinte, foi agraciada com o Prêmio de Literatura do Governo de Minas Gerais pelo conjunto de seu trabalho e homenageada na Festa Literária Internacional de Paraty (FLIP).

Ainda em 2018, Conceição protagonizou a candidatura até então inédita e popular de uma escritora negra a uma cadeira na Academia Brasileira de Letras (ABL). Colocou seu nome na disputa depois de uma provocação da jornalista Flávia Oliveira a respeito da falta de representatividade negra nos quadros da ABL⁶¹ e fez uma campanha ousada para os padrões da instituição. Conceição dispensou tentativas para costurar apoio nos bastidores, como a oferta de jantares e outros tipos de bajulação. Seu único ato de campanha foi o exigido formalmente: a escritora

⁵⁸ Dados trazidos por reportagem do portal Notícia Preta. MARTINS, Júlia. Conceição Evaristo alcança a marca de 500 mil livros vendidos. Notícia Preta, 2 de maio de 2023. Disponível em: <https://noticiapreta.com.br/conceicao-evaristo-500-mil-livros/>. Acesso em 21 jan. 2024.

⁵⁹ LUCIANO, Antoniele de Cássia. *Prefácios em Conceição Evaristo: a escritora e a crítica literária*. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2020.

⁶⁰ Ocupação Cultural Conceição Evaristo. São Paulo, 2017. Disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/ocupacao/conceicao-evaristo>. Acesso em 02 mar. 2024.

⁶¹ Em 2018, Flávia Oliveira declarou ao colunista Ancelmo Gois, do jornal *O Globo*, que faltavam pessoas pretas na casa criada por Machado de Assis e que ela votaria em “Nei Lopes ou Martinho da Vila. Sem falar na Conceição Evaristo” (Góis, 2018, não p.).

entregou uma carta com sua candidatura e deixou sua obra à disposição para leitura (Luciano, 2020).

Paralelamente a isso, uma ação nunca vista antes ocorreu nas redes sociais. Mais de 40 mil pessoas assinaram uma petição online apoiando a eleição de Conceição como imortal da ABL. A escritora, contudo, teve apenas um voto, o que demonstrou que, mesmo com toda a movimentação popular, o histórico e fortuna crítica sobre a autora, a academia não estava pronta para tê-la entre os seus⁶². O episódio pode ser considerado como um exemplo atual dos resquícios da herança colonial que ainda assombra o país (Luciano, 2020).

Acredito que essa colonialidade também foi o que represou por tanto tempo as publicações de Conceição. Apesar de ter começado a escrever ainda na infância - ela venceu um concurso literário no final do primário⁶³, a jornada da mineira pelo mundo das letras foi na contramão do caminho seguido pela maioria dos intelectuais brancos. Conceição não nasceu, como ela mesma relata, “rodeada de livros”. Pelo contrário, aprendeu a colher as palavras através do que ouvia desde criança. “Tudo era narrado, tudo era motivo de prosa-poesia” (Evaristo, 2009, não p.). A então menina fez das atividades domésticas do dia a dia e das oportunidades que surgiram um meio para acessar o mundo das letras e transformar a própria realidade nos anos seguintes.

Ali pelos meus onze anos, ganhei uma biblioteca inteira, a pública, quando uma das minhas tias se tornou servente daquela casa-tesouro, na Praça da Liberdade. Fiz dali a minha morada, o lugar onde eu buscava respostas para tudo (Evaristo, 2009, não p.).

Bárbara Machado (2014) destaca que a origem humilde levou Conceição a trabalhar como doméstica até o início dos anos 1970, quando decidiu se mudar de estado. Na época, ela havia concluído o Magistério e buscava por uma vaga de professora no Rio de Janeiro. Foi na capital fluminense que ela estudou Letras e

⁶² Naquele ano, o eleito foi o cineasta Cacá Diegues, com 22 votos. Em entrevista ao jornal *The Intercept*, Conceição Evaristo avaliou que a formação vista na ABL é a mesma de quase todas as instituições brasileiras. “A falta de representatividade se dá em todo lugar” (Campos, Bianchi, 2018). Em 2021, o cantor Gilberto Gil foi o segundo negro eleito pela ABL, desde a fundação da instituição, em 1897. O primeiro foi Domício Proença Filho.

⁶³ Escrito em 1958, o texto de Conceição teve como título “Por que me orgulho de ser brasileira?”. Segundo a escritora, houve consenso entre os professores sobre a “beleza da redação”, mas não sobre a premiação devido ao comportamento da autora. “Esperavam certa passividade de uma menina negra e pobre, assim como da sua família. E não éramos. Tínhamos uma consciência, mesmo que difusa, de nossa condição de pessoas negras, pobres e faveladas” (Evaristo, 2009, não p.).

passou a participar da militância negra, conhecendo diferentes coletivos. Um deles, o Quilombhoje, foi o grupo que a auxiliou, mais tarde, a fazer suas primeiras publicações. Em 1990, aos 44 anos, Conceição entregava seus primeiros textos aos leitores de *Cadernos Negros*. A parceria começou com poemas e seguiu envolvendo a publicação de contos, como “Di Lixão” e “Maria”, nos anos seguintes⁶⁴.

O sonho de publicar um romance, contudo, levou mais tempo e só foi retirado do papel com dinheiro do próprio bolso, aos 57 anos. Foi o caso de *Ponciá Vicêncio*, lançado em 2003, pela editora Mazza. Três anos depois, foi a vez de *Becos da memória*⁶⁵. Outras publicações vieram - *Insubmissas lágrimas de mulheres* (2011) e *Poemas da recordação e outros movimentos* (2008), mas foi somente quando a autora assinou contrato com a Pallas, para lançar *Olhos d'água* (2015), que a carreira de Conceição, de fato, deslançou⁶⁶ como escritora. Em 2017, foi a vez de trabalhar com a editora Malê⁶⁷, que colocou no mercado *Histórias de leves enganos e parecenças*. Recentemente, Conceição voltou a atuar com a Pallas para o lançamento de *Canção para ninar menino grande*, obra que havia tido uma divulgação bastante restrita em 2018 junto à Unipalmarens (Luciano, 2020).

Em meio a essa trajetória, Conceição tem suas obras caracterizadas pela denúncia sobre a falta de representatividade dos negros na sociedade brasileira e as difíceis condições relegadas a essa população. A escritora coloca em primeiro plano a memória e a experiência de sujeitos marginalizados, em especial a mulher negra e pobre (Cosser, 2018), criando uma contranarrativa para uma história cujos ecos da escravidão ainda se fazem entre nós. O ponto de vista de Conceição parte de sua identidade feminina e negra e traz à tona relatos sobre a pobreza, violências física, simbólica e psicológica, deslocamentos e perdas.

⁶⁴ Em 1990, Conceição Evaristo estreou nos *Cadernos Negros* com seis poemas: “Mineiridade”, “Eu-mulher”, “Os sonhos”, “Vozes-mulheres”, “Fluida lembrança” e “Negro-estrela”. (Cuti, 2017).

⁶⁵ Apesar de *Ponciá Vicêncio* ter sido publicado antes, *Becos da Memória* foi o primeiro romance escrito por Conceição. Inicialmente, o livro seria lançado em 1988, no centenário da Abolição. (Evaristo, 2019, não p.).

⁶⁶ As duas primeiras editoras com as quais Conceição trabalhou são consideradas editoras negras. Além da temática afro-brasileira em seu catálogo, a Mazza e a Nandyala são geridas por profissionais negras. Já a Pallas era considerada até então uma editora de porte médio e branca, que havia vencido uma concorrência pública do Ministério da Cultura para dar mais visibilidade a autores negros. Isso possibilitou, mais adiante, a inserção das obras de Evaristo editadas pela Pallas no Programa Nacional do Livro e do Material Didático (PNLD). Em 2017, a editora lançou novas edições para *Becos da memória* e *Ponciá Vicêncio*.

⁶⁷ A editora Malê também reeditou *Insubmissas Lágrimas de Mulheres* e *Poemas da recordação e outros movimentos*, lançados pela primeira vez pela Nandyala. A análise da jornada editorial feita por Conceição pode ser conferida na dissertação da autora desta tese: *Prefácios em Conceição Evaristo: a escritora e a crítica literária*, UFPR, 2020.

Como definiu Marco Antônio Alexandre (2016, p. 37), ao ressignificar identidades, subjetividades e enunciações dos afrodescendentes a partir de sua letra contestatória, a autora “não defende apenas uma escrita negra, mas uma escrita das [sobre as] mulheres negras”. Afinal, seja na poesia, ficção ou nos ensaios, Conceição se nega a reproduzir discursos estereotipados sobre esse sujeito. Pelo contrário, a mineira costura vivências à sua criação literária, de modo a trazer para seus escritos observações sobre histórias de outras mulheres.

Cristiane Côrtes (2018) analisa que esse fazer literário terá como grande salto o traço discursivo e não linguístico, em decorrência da criação do conceito de *escrevivência*. O termo, cunhado por Conceição durante o mestrado, articula ficção e história, escrita e vivência. A *escrevivência*, assim, resgata experiências, memórias, imagens e fantasias relacionadas ao sujeito mulher negra, como mães, avós, tias e outras ancestrais. É a possibilidade de rasura e reversão da narrativa por meio da leitura e escrita, ainda que o lugar reservado a esse sujeito tenha sido silenciado na literatura canônica.

Nas palavras da própria escritora mineira,

[...] assenhoreando-se da pena, objeto representativo do poder falocêntrico branco, as escritoras negras buscam inscrever no corpus literário brasileiro imagens de uma autorrepresentação. Surge a fala de um corpo que não apenas é descrito, mas antes de tudo vivido. A escre(vivência) das mulheres negras explicita as aventuras e desventuras de quem conhece uma dupla condição, que a sociedade teima em querer inferiorizada, mulher e negra (Evaristo, 2005, p. 204).

Apesar de ser política, essa perspectiva está longe de ser panfletária. A *escrevivência* de Conceição funde denúncia e lirismo, através de uma dinâmica que atualiza o drama da diáspora negra. Conforme descreve o pesquisador Luiz Henrique Oliveira (2018), em *Becos da memória*, por exemplo, Conceição reconstrói a vida na margem com o uso de “pontes metafóricas”. Ela coloca no mesmo espaço, uma favela em processo de remoção, pessoas humilhadas e ofendidas - mendigos, desempregados, prostitutas e meninos e meninas de rua, como representações do que a sociedade busca esconder. Seus personagens são apresentados por meio de uma trama fragmentada como indivíduos sensíveis, que não foram somente marcados pelo trauma, mas também por sonhos. Eles não apenas as dores que carregam.

Tecido com base em lembranças do tempo em que Conceição viveu na já extinta favela do Pindura Saia, o romance faz o duplo movimento de romper e complementar os postulados de Lejeune (2014) sobre autobiografia. Considerando a visão do teórico, sendo a autobiografia uma narrativa em prosa feita por um sujeito real focado na história de sua própria vida, seria preciso que *Becos da Memória* apresentasse correspondência entre o nome da protagonista ou da narradora e o da autora, assinado na capa do livro. Embora isso não ocorra na obra de Conceição, é possível visualizar a abertura de uma nova dimensão para o pacto autobiográfico através do conceito de *escrevivência*, como defende Oliveira (2018).

[...] embora o nome presente na capa seja diferente do nome da protagonista e da narradora - que não se identifica, embora oscile entre a primeira e a terceira pessoa -, é possível conjecturar um desdobramento da autora em Maria-Nova, ou seja, esta enquanto um ontem daquela. Tudo isso por meio da *escrevivência*, enunciada por Conceição Evaristo, porque no livro há “deformações” de dados, é verdade, mas há índices de fidelidade do modelo biográfico à disposição memorialística (Oliveira, 2018, p. 76).

Para o pesquisador, esse pacto autobiográfico pode ser comprovado, entre outras maneiras, pela “postura corporal séria” de Maria-Nova diante da vida, o que se assemelha à história da escritora mineira, e pelas fotografias de homens e mulheres, que bem poderiam ser familiares de Conceição, usadas para compor a capa da primeira edição. O romance recupera, assim, um passado-presente da autora, narradora e, também, da coletividade (Oliveira, 2018).

A discussão, no entanto, sobre a categoria do romance entregue por Conceição - memorialista, autobiográfico ou autoficcional - não deve ser encerrada nesse ponto. Ela continua, de modo a desafiar os críticos literários do presente. Em *Escrevivência: a escrita de nós*, a escritora afirma que a literatura brasileira precisa de obras que sejam capazes de provocar a academia para revisão do próprio conceito do que vem a ser literatura. Reitero que é isso o que, de fato, faz a obra de Conceição.

Por exemplo, quando se fala de uma obra memorialística, há a tendência em dizer que a obra de autoria negra é sempre memorialística. Acreditam, então, que o livro *Ponciá Vicêncio* é a história da minha vida. Não é. Sempre preciso afirmar que *Becos da Memória* são ficções da memória, apesar de Maria Nova ser uma personagem muito próxima da autora (Evaristo, 2020, p. 40).

Reconhecendo o caráter híbrido de *Becos*, autoficcional e memorialístico, compreendo, apoiada em Eduardo de Assis Duarte (2020), que esse texto rompe fronteiras entre formas e gêneros narrativos em sua jornada pelo testemunho coletivo e escrita que o mistura às possibilidades da imaginação. A *escrevivência* vista em *Becos* e demais obras evaristianas, portanto, “nasce da leitura atenta da história de trezentos e cinquenta anos de escravização e de todos os seus resquícios” (Duarte, 2020, p. 88).

A incorporação dessa leitura crítica à escrita é o que produz o que de mais verossímil é apresentado ao público. Isso faz com que *Becos*, a obra da escritora com que trabalharei mais adiante, possa ser lido como romance comprometido com o ser e existir do negro no Brasil, muito além da categorização como romance social, histórico ou que pertence ao coletivo.

4.1.5 Ana Maria Gonçalves

Contemporânea de Conceição Evaristo, Ana Maria Gonçalves também é mineira. De Ibiá, interior do estado, nasceu em 1970 e seguiu a carreira de publicitária em São Paulo por 13 anos. É autora de *Um defeito de cor* (2006), romance vencedor do Prêmio Casa de Las Américas, em 2007, e considerado um clássico na literatura afro-brasileira.

Apesar da vida no Sudeste, foi na Bahia que Ana Maria escreveu a saga da africana Kehinde e seu romance de estreia, *Ao lado e à margem do que sentes por mim*. Lançado em 2002, o livro foi publicado de maneira independente e teve circulação restrita, diferentemente do que ocorreu com *Um defeito de cor*. Na época do lançamento dessa última obra, o crítico Millôr Fernandes definiu o trabalho da mineira como o “livro mais importante da literatura brasileira do século XXI”.

Hoje, *Um defeito de cor* acumula 36 edições lançadas pela Record, foi tema de exposição no Museu de Arte do Rio (MAR)⁶⁸ e está no radar da rede Globo para ser adaptada para televisão. Quando o romance fez 16 anos de lançamento, uma edição de luxo foi publicada, com novo projeto gráfico, reprodução de obras de Rosana Paulino e um conto da autora. Em 2022, o jornal *Folha de São Paulo*

⁶⁸ A exposição *Um defeito de cor* foi realizada no Museu de Arte do Rio (MAR) entre setembro de 2022 e maio de 2023, tendo como curadores a escritora, Amanda Bonan e Marcelo Campos. Foram reunidas 400 obras de arte entre desenhos, pinturas, vídeos e instalações de cerca de 100 artistas que abordam a história do Brasil e do continente africano.

também incluiu o livro na lista dos 200 livros mais importantes para entender o Brasil em seus 200 anos de Independência. Recentemente, no carnaval de 2024, *Um defeito de cor* inspirou ainda o enredo da escola de samba Portela, do Rio de Janeiro, e chegou à lista das mais vendidas na Amazon após o desfile. As edições esgotaram⁶⁹.

Para resgatar essa profícua trajetória, tanto da autora como da obra, recorro então às pesquisas de Fernanda Miranda (2019), Marilene Weinhardt (2009), Cíntia Costa Kütter (2020) e Aline Alves Arruda (2020). Tais pesquisadoras nos ajudam a conhecer sobre o trabalho de Ana Maria Gonçalves e os contextos envolvidos no fazer literário da também escritora mineira que, de certa forma, refletem na análise que farei mais adiante.

Fixada na ilha de Itaparica, a 15 quilômetros de Salvador, Ana Maria tinha 36 anos quando escreveu *Um defeito de cor*. Ela já estava cansada do ritmo apressado nas agências de publicidade e havia decidido investir na veia ficcionista na terra de Jorge Amado. Mergulhou em uma extensa pesquisa histórica que culminou em um romance de 952 páginas, se recusando a acreditar no senso comum de que histórias precisam ser breves. Para chegar a esse resultado, foram dois anos de pesquisas e pelo menos nove meses de escrita, de domingo a domingo. A escritora precisou cortar conteúdo de 1,4 mil páginas, ao longo de 19 versões, a fim de deixar a história de Kehinde como conhecemos. A narração em primeira pessoa, como se fosse uma carta escrita pela personagem, só veio após muitas edições, como relata a própria Ana Maria, em entrevista a Kütter (2020):

Foi um trabalho braçal, literalmente. Nas primeiras cinco versões, não conseguia achar a voz do livro e falava: “Não está encaixando essa coisa”. Ele estava escrito em terceira pessoa. Não sei, não era aquela história, sabe? Até o dia em que falei: “Deixa eu experimentar passar isso aqui para a primeira pessoa” (Kütter, 2020, p. 298).

Um defeito de cor narra a saga de Kehinde, sequestrada aos 8 anos no Reino de Daomé, atual Benin, na África, e trazida com a irmã gêmea e a avó para o Brasil, em um navio negreiro. Quando desembarca em Salvador, a menina já havia perdido as familiares durante a viagem. Kehinde é vendida e se torna escravizada em uma

⁶⁹ ROCHA, Igor. Não é só Carnaval: após desfile da Portela, livro “Um Defeito de Cor” esgota em livraria virtual. *Notícia Preta*, 13 de fevereiro de 2024. Disponível em: [https://noticiapreta.com.br/livro-defeito-cor-esgota-desfile-portela/#:~:text=O%20livro%20%E2%80%99CUm%20Defeito%20de,segunda%2Dfeira%20\(12\)](https://noticiapreta.com.br/livro-defeito-cor-esgota-desfile-portela/#:~:text=O%20livro%20%E2%80%99CUm%20Defeito%20de,segunda%2Dfeira%20(12).). Acesso em: 03 mar. 2024.

fazenda de Itaparica. Além das perdas iniciais, a protagonista enfrenta muitas outras adversidades ao longo da vida. É vítima de estupro, engravida de seu senhor, perde o primeiro filho, Banjokô, para a morte e tem o segundo, Omotunde Adeleke Danbiran, nascido livre, vendido pelo pai, um português com dívidas de jogo. As pistas da narrativa indicam que esse último filho seria o escritor, jornalista, poeta e advogado abolicionista Luiz Gama (1830-1882). No enredo de Ana Maria, a busca desse filho desaparecido se transforma, então, em uma obsessão para Kehinde e leva a personagem a retornar à África e regressar, novamente, ao Brasil na tentativa de encontrá-lo.

Como mãe de Gama, a história de Kehinde também preencheria as lacunas sobre Luíza Mahin, africana lendária que teria atuado durante a Revolta dos Malês, em 1835. Na trama, ela vive no Brasil entre 1816 e 1847, regressando ao país em 1899. Ana Maria costura as histórias no prólogo, em que, como analisa Eurídice Figueiredo (2020), usa um recurso narrativo comum no século XVIII, no qual os escritores se passavam por amigos de alguém que teria lhes deixado um manuscrito. A mineira teria encontrado tais folhas soltas em uma igreja de Itaparica, preenchendo os hiatos dos vestígios da narrativa a que teve acesso. O manuscrito, porém, é pura invenção da autora.

Incentivada a ler desde pequena pela mãe, Ana Maria não pensava em se tornar escritora nem trabalhar diretamente com literatura até a vida na Bahia. Segundo ela, o que a motivou a escrever o romance aclamado pela crítica foi a ignorância sobre a história do próprio país, especialmente do ponto de vista de quem foi escravizado. Começou pesquisando sobre os malês e sua rebelião, o que a levou a descobrir um universo desconhecido sobre o Brasil. Reuniu uma vasta documentação, com mais de 400 anúncios, cartas de alforria, processos de escravizados contra senhores e comunicados de fuga, o que a ajudou a traçar a personagem principal e suas andanças - foram muitas as viagens feitas por Kehinde. As principais entrelaçam Savalu, Uidá, Ilha dos Frades, São Salvador, Itaparica, São Luís, Cachoeira, São Sebastião, Santos, São Paulo, Campinas e Lagos (Kütter, 2020).

Tais deslocamentos contribuíram não só para a formação da personagem como também para o alargamento da narrativa, com a apresentação de uma grande diversidade étnica e alianças e oposições que fogem do binarismo. Como escreveu a professora Marilene Weinhardt (2009, p. 114), pode-se constatar, por meio desse

romance, que “A população negra não é uma massa indistinta, homogeneizada pela condição inferior. São indivíduos percebidos em suas idiossincrasias, constituindo grupos culturais diferenciados”.

A carta de Kehinde, materializada no enredo pelas mãos de Geninha, devido à idade já avançada da protagonista, contrasta com uma correspondência real sobre Luíza Mahin, escrita pelo próprio Gama. Em 1880, ele se correspondeu com o amigo Lúcio Mendonça, relatando de forma precisa o drama vivido desde o seu nascimento, a filiação misteriosa por parte de pai e o desconhecimento sobre o paradeiro da mãe, em torno de quem o jurista construiu uma aura mítica. Encontrado apenas em 1920, o documento foi considerado por muitos anos o primeiro relato direto feito por um ex-escravizado até então (Ferreira, 2008).

Nasci na cidade de S[ão] Salvador, capital da província da Bahia, em um sobrado da Rua do Bângala, formando ângulo interno, em a quebrada, lado direito de quem parte do adro da Palma, na Freguesia de Sant’Ana, a 21 de junho de 1830, pelas 7 horas da manhã, e fui batizado, 8 anos depois, na igreja matriz do Sacramento, da cidade de Itaparica.

Sou filho natural de uma negra, africana livre, da Costa Mina, (Nagô de Nação) de nome Luiza Mahin, pagã, que sempre recusou o batismo e a doutrina cristã.

Minha mãe era baixa de estatura, magra, bonita, a cor era de um preto retinto e sem lustro, tinha os dentes alvíssimos como a neve, era muito altiva, geniosa, insofrida e vingativa.

Dava-se ao comércio - era quitandeira, muito laboriosa, e mais de uma vez, na Bahia, foi presa como suspeita de envolver-se em planos de insurreições de escravos, que não tiveram efeito.

Era dotada de atividade. Em 1837, depois da Revolução do Dr. Sabino, na Bahia, veio ela ao Rio de Janeiro, e nunca mais voltou. Procurei-a em 1847, em 1856, em 1861, na Corte, sem que a pudesse encontrar. Em 1862, soube, por uns pretos minas, que conheciam-na e que deram-me sinais certos que ela, acompanhada com malungos desordeiros, em uma «casa de dar fortuna», em 1838, fora posta em prisão; e que tanto ela como os seus companheiros desapareceram. Em opinião dos meus informantes que esses «amotinados» fossem mandados para fora pelo governo, que, nesse tempo, tratava rigorosamente os africanos livres, tidos como provocadores. [...]

Meu pai, não ousa afirmar que fosse branco, porque tais afirmativas, neste país, constituem grave perigo perante a verdade, no que concerne à melindrosa presunção das cores humanas: era fidalgo e pertencia a uma das principais famílias da Bahia de origem portuguesa. Devo poupar à sua infeliz memória uma injúria dolorosa, e o faço ocultando o seu nome.

Ele foi rico; e nesse tempo, muito extremoso para mim: criou-me em seus braços. Foi revolucionário em 1837. Era apaixonado pela diversão da pesca e da caça; muito apreciador de bons cavalos; jogava bem as armas, e muito melhor de baralho, amava as súcias e os divertimentos: esbanjou uma boa herança, obtida de uma tia em 1836; e reduzido à pobreza extrema, a 10 de novembro de 1840, em companhia de Luiz Cândido Quintela, seu amigo inseparável e hospedeiro, que vivia dos proventos de uma casa de tavolagem, na cidade da Bahia, estabelecida em um sobrado de quina, ao

largo da praça, vendeu-me, como seu escravo, a bordo do patacho “Saraiva”. [...] ⁷⁰

Os imbricamentos com a história de Gama também envolvem o título da obra de Ana Maria, que faz alusão ao jurista. Durante o período colonial, um decreto impedia que pessoas não-brancas assumissem cargos públicos, discriminação sobre a qual Gama escreveu corajosamente em artigo publicado no jornal *Gazeta do Povo*, de São Paulo, em 1880.

Em nós, até a cor é um defeito. Um imperdoável mal de nascença, o estigma de um crime. Mas nossos críticos se esquecem que essa cor é a origem da riqueza de milhares de ladrões que nos insultam; que essa cor convencional da escravidão, tão semelhante à da terra, abriga, sob sua superfície escura, vulcões, onde arde o fogo sagrado da liberdade (Gama, 1880).

Esse diálogo com a trajetória do intelectual negro e, também, com acontecimentos históricos do Brasil Colônia inscrevem o romance de Ana Maria na categoria denominada por Linda Hutcheon (1991) como metaficção historiográfica. Segundo a teórica, enquadram-se nesse conceito romances paradoxalmente autorreflexivos e que se apropriam de fatos e personagens históricos. Há, na metaficção historiográfica, a incorporação dos três elementos - literatura, ficção e teoria - a partir de uma autoconsciência sobre o que é histórico e o que é ficção como sendo criações do ser humano.

No âmbito da ficção contemporânea, tal entendimento da metaficção historiográfica, conforme Hutcheon (1991), é a base para

seu repensar e sua reelaboração das formas e dos conteúdos do passado. [...] *ela* sempre atua dentro das convenções a fim de subvertê-las. Ela não é apenas metaficcional; nem é apenas mais uma versão do romance histórico ou do romance não ficcional (Hutcheon, 1991, p. 21-22).

Interessante observar ainda que *Um defeito de cor* também pode ser lido pela perspectiva do *bildungsroman*, o romance de formação, gênero que ganha novos contornos com a escrita de Ana Maria. Aline Arruda (2020) explica que a obra propõe a desconstrução do romance de formação tradicional ao trazer contornos paródicos no enredo. Ainda que Kehinde deixe sua terra natal e passe a conhecer outras realidades, completando sua formação com o retorno à África, isso não

⁷⁰ Carta de Luiz Gama a Lúcio de Mendonça (1980). “Luiz Gama». In: *Almanaque Literário de São Paulo para o ano de 1881*. Disponível na obra de Lígia Ferreira (2008).

ocorre voluntariamente como com Wilhelm Meister, personagem clássico de Goethe. Afinal, a infância conturbada, os históricos de mortes, a travessia forçada pelo Atlântico do sujeito diaspórico negro feminino em nada se assemelha ao *Bildungsroman* tradicional, marcado por heróis masculinos e brancos.

Um defeito de cor se mostra então um romance de formação contemporâneo feminino e negro ímpar em nossa história literária. Ele se distancia dos *Bildungsromans* tradicionais europeus do século XIX ao romper a linha do gênero e da etnia. Também inova enquanto literatura de autoria feminina por apresentar uma protagonista inteligente e bem sucedida [...] (Arruda, 2020, p. 411).

Esse ponto de vista raro na literatura brasileira faz emergir no contemporâneo um discurso silenciado, que se materializa na obra de Ana Maria por meio de vestígios (Glissant, 1989) das culturas de origem dos descendentes dos africanos. Por meio de Kehinde, conhecemos, por exemplo, mais sobre as formas de religiosidade africana e os meios de articular modos de resiliência para afastar o banzo e criar novas relações com o espaço que se impôs aos que foram escravizados. Para nos oferecer isso, a escritora coloca em prática um exercício de escavação da memória, atuando para não só reestabelecer uma cronologia atormentada, mas a própria memória cultural do país (Figueiredo, 2020).

Ademais, o processo de pesquisa, escrita e construção *Um defeito de cor* fez com que Ana Maria descobrisse mais, também, sobre si mesma. Filha de mãe negra e pai branco, ela assinala que escrever a obra enquanto romance, extrapolando a ideia sobre os malês, foi consequência de sua descoberta enquanto mulher negra. “Não havia na minha casa essa discussão, nem em família, nem em nada. O meu livro foi a minha busca também, por construir uma identidade de uma história que me foi negada, a história dos negros no Brasil” (Kütter, 2020, p. 299).

Toda essa singularidade de *Um defeito de cor* é terreno fértil para as análises desta tese, tendo em vista a importância da representação do “crime fundador da América” (Chamoiseau, 2002, apud Figueiredo, 2020, p. 153) e os desdobramentos que esse evento traumático ainda traz para a população negra no Brasil. Como as mulheres afro-brasileiras vêm testemunhando isso? O que nos revelam os testemunhos de Ana Maria Gonçalves e as que vieram antes dela sobre o uso e representações da palavra, seus corpos e comunidade? É o que discuto a seguir.

5 DAS ESCRITURAS EM COMUM

5.1 O ESCREVER NA CIDADE LETRADA

Se lêssemos a sociedade através de formas urbanas, como na metáfora proposta pelo crítico uruguaio Ángel Rama (1986), bem poderíamos dizer que as mulheres tiveram de fazer um esforço histórico para ultrapassar os muros da “cidade letrada” e construir uma linhagem de escrita em meio à tradição colonial. Fora do circuito fechado de poder, as primeiras escritoras brasileiras buscaram, cada qual à sua maneira, meios para acessar o mundo das letras que, paradoxalmente, co-existia com uma sociedade analfabeta e patriarcal, nada interessada em mudar seu ordenamento. A ordem pré-estabelecida por essa “cidade letrada”, aliás, constituía uma garantia de rigidez e permanência do estado das coisas. Afinal, somente a cidade das letras seria capaz de projetar - e conceber - a cidade ideal antes mesmo de sua existência.

Em sua reflexão, Rama (1986) aponta que, historicamente, manejar a pena estava fortemente ligado ao exercício de funções de poder: educadores, intelectuais, religiosos, escritores, todos eram agentes que atuavam para manter a administração colonial e atender as exigências de evangelização, isto é, transculturação da população indígena nas terras invadidas. Pelas mãos desses sujeitos, passavam documentos que levavam desde a instauração de fortunas a emissões de dívida pública. Dominar as letras e a leitura conferia, portanto, poder e acesso a um conhecimento restrito, com um tom sagrado projetado ainda na metade do século XVIII, quando a leitura da Bíblia por fiéis foi proibida. Embora nem sempre os que as letras traziam, ou seja, os textos constitucionais, fosse cumprido na Colônia ou República, a importância desses escritos costumava ser acatada pelos indivíduos. Por mais que se tentasse desafiar uma escritura, vencer essa imposição passava obrigatoriamente por ela. A escrita, como aquela produzida nos cartórios até hoje, pontua Rama, absorveu toda a liberdade humana, uma vez que a “batalha” para conquistar novos espaços de poder também ocorre nesse campo da materialidade e poder intelectual.

As potencialidades da escrita, dessa forma, raramente alcançavam mulheres antes do século XIX. No ensaio *A literatura feita por mulheres no Brasil*, Nádia Battella Gotlib (2003) analisa que, muito embora houvesse tentativas de resistência contra essas forças adversas, a mulher vivia em estado permanente de exílio. Essa situação pode ser claramente observada em textos produzidos por viajantes no Brasil Colônia, em que os relatos sobre as mulheres dos locais visitados estão envoltos em uma completa ausência delas no cenário público e do ambiente cultural. Se em cidades como Rio de Janeiro elas poderiam ser vistas no meio social, no interior era possível passar semanas como convidado na casa de locais sem sequer ver a sombra da esposa ou filhas do senhor.

Sem acesso à educação, as funções disponíveis às mulheres se dividiam a depender de sua classe social e cor da pele. Caso fossem brancas, lhes caberia o isolamento doméstico. Já quando negras, os ofícios poderiam ser diversos, não estando restritos apenas à esfera doméstica. Mulheres negras eram artesãs, aguadeiras, quitandeiras, amas de leite. Até então, acessar o discurso de mulheres, ou seja, conhecer quais eram os desejos, reclamações e decisões desses sujeitos, estava condicionado à escrita performada por um homem em petições e outros documentos assinados por eles.

Nessa perspectiva, a pesquisadora Miriam Moreira Leite (1994), em trabalho pioneiro sobre a História das Mulheres⁷¹, destaca o registro feito por B. Debret no início do século XIX, no qual o autor critica o modo como as mulheres eram “educadas” no país. Na visão de Debret, desde a vinda da Corte para o Brasil, nada havia sido promovido para a educação das mulheres. Em 1815, receber educação se resumia ao aprendizado de preces e ao cálculo de memória. Para lazer, não havia leitura. A opção disponível era o trabalho da agulha. Para as negras, nem isso.

Mesmo com a educação feminina sendo prevista em legislação a partir de 1827, o nível de ensino disponibilizado também ficava aquém do necessário para emancipação das mulheres - as brancas, cabe destacar. As negras continuavam sob o jugo do analfabetismo, como que em um projeto para que nunca deixassem esse lugar. O mais comum era que, ao final dos estudos elementares, por volta dos 14 anos de idade, as mulheres brancas seguissem o caminho do casamento, o único que lhes era oferecido até então. Quem recusasse obedecer à união de

⁷¹ LEITE, Miriam Moreira (org.). *A condição feminina no Rio de Janeiro. Século XIX*. São Paulo, Hucitec/INL, 1984.

conveniência planejada pelas famílias era enviada para um convento. Estavam, todas, destinadas a “uma vida de opressão e constrangimento” (Leite, 1994), em um completo desconhecimento sobre a vida pública do lugar onde moram, como avaliou Agassiz, outro viajante:

Não podem transpor a porta de sua casa, senão em determinadas condições, sem provocar escândalo. A educação que lhes dão, limitada a um conhecimento sofrível de Francês e Música, deixa-as na ignorância de uma multidão de questões gerais; o mundo dos livros lhes está fechado, pois é reduzido o número de obras portuguesas que lhes permitem ler, e menor ainda o das obras a seu alcance escritas em outras línguas. Pouca coisa sabem da história do seu país, quase nada de outras nações, e nem parecem suspeitar que possa haver outro credo religioso além daquele que domina no Brasil (Leite, 1994, p. 74-75).

Nesse contexto, até que os primeiros textos de autoria de mulheres começassem a circular entre o público na segunda metade do século XIX, a escrita feminina, quando existente, estava restrita ao ambiente doméstico, o que envolvia a produção de receitas, diários, cartas, listas de deveres (Gotlib, 2003). Os textos considerados artísticos eram uma exceção fácil de compreender. Afinal, somente os homens tinham acesso à educação formal oferecida em seminários de ordens religiosas. Tal situação pode ser associada a considerações tecidas por Simone de Beauvoir (2009) sobre o quanto mulheres eram tratadas como objeto em um universo regido por homens.

Como vassalãs, elas não partilhavam desse espaço em igualdade de condições. Se tiveram “a graça” de ter direitos reconhecidos de maneira abstrata, os costumes arraigados na sociedade, por sua vez, dificultam, ainda hoje, que eles sejam colocados em prática, prejudicando-as. Os homens, descreve Simone de Beauvoir, “Além dos poderes concretos que possuem, revestem-se de um prestígio cuja tradição a educação da criança mantém: o presente envolve o passado e no passado toda a história foi feita por homens” (Beauvoir, 2009, p. 21).

Assim, quando as mulheres começam a participar da forma como esse universo é elaborado por meio da escrita, elas encontram um mundo que pertence aos homens. Burlar esse sistema não é tarefa simples, como sustenta Gotlib (2003). Mesmo quando escreviam, seu trabalho não era registrado da mesma forma como era feito em relação aos escritores homens. Exemplo dessa realidade é o apagamento da presença feminina na história da literatura brasileira de Sílvio Romero, que em 1882 registrou o trabalho de somente sete autoras. Houve,

contudo, uma linhagem muito maior de mulheres militantes na literatura e na sociedade que trabalharam para que se viesse a ter, no século XX, uma estética feminista na literatura.

Aqui, cabe ressaltar a atuação de Nísia Floresta, jornalista que realizou para o português uma tradução livre de *Vindication of the rights of woman*⁷², de Mary Wollstonecraft, texto fundante do feminismo brasileiro, em 1832; de jornalistas que atuaram nos primeiros periódicos produzidos por mulheres no período, caso de Joana Paula Manso de Noronha e Josefina Álvares de Azevedo⁷³, e de uma das romancistas pesquisadas nesta tese, a maranhense Maria Firmina dos Reis. No caso de Maria Firmina, reforço que o engajamento da autora com questões sociais levou não só à publicação do romance abolicionista *Úrsula* e de outros textos como *A escrava*, mas também escandalizou Guimarães com a fundação de uma escola mista e gratuita para meninas e meninos, em 1880.

Como se pode observar, todas essas mulheres precisavam dividir o exercício da escrita literária e propostas que poderiam beneficiar mulheres com outras atividades laborais, em especial o trabalho didático e o jornalístico. A produção dessas escritoras nem sempre repercutiu nacionalmente, mas hoje se pode dizer que contribuiu para que se erigisse nas décadas seguintes uma literatura capaz de captar o ponto de vista das mulheres, sem que isso fosse deformado pela escrita manejada pelos homens. O espelhamento desses anseios é apresentado ao longo dos anos através de perspectivas que se modificam conforme as autoras que as apresentam - mulheres que também passaram por muitas transformações desde então.

Sempre em estado de solidão e, por vezes, de insatisfação, tais estados de desejo são elaborados literariamente sob diferentes olhares por essas mulheres. Um passeio pela ligeireza do cotidiano, como traço quase caricaturesco de uma sociedade em miúda festa da banalidade, com Júlia Lopes de Almeida. Uma reflexão em condição social com aparelhamento ideológico marxista, mediante experimentações modernistas, com Pagu-Mara Lobo; sensível, com aberturas para experiências da fantasia, em Rachel de Queiroz; estritamente familiar, a partir do peso da estrutura conservadora, em Lúcia Miguel Pereira. E metalinguísticamente, em etapas sucessivas, gradativas, ritualisticamente, num processo desconstrutor radical, em Clarice Lispector (Gotlib, 2003, p. 58).

⁷² No Brasil, a obra recebeu o título de *Direito das mulheres e injustiça dos homens*.

⁷³ De acordo com Nádya Battella Gotlib (2003), Paula Manso de Noronha foi editora do *Jornal das Senhoras*, que em 1852 advogava pela educação da mulher. Já Josefina Álvares de Azevedo foi editora do jornal *A Família*, que defendeu o direito ao divórcio e do voto feminino em 1893.

A manutenção da escrita empunhada por mulheres negras, nesse contexto, aparece fora de lugar. Precisa transpor obstáculos estruturais que, no Brasil, começaram no período escravocrata, mas ainda se fazem difíceis de serem erradicados décadas e décadas após a abolição. Se no passado, para aprender a ler e a escrever, mulheres negras precisavam burlar as leis coloniais, que impediam o acesso desse sujeito às letras, na atualidade, nossas autoras ainda levam anos para serem publicadas e têm o trabalho desconsiderado pela Academia Brasileira de Letras (ABL), como ocorreu com Conceição Evaristo, em 2018.

Embora estejam ligadas a tradições africanas que buscam manter a transmissão da cultura e história por meio da oralidade, autoras afro-brasileiras adentraram com louvor nesse espaço onde a palavra tem poder normativo e de suporte à memória (Godoy; Watt, 2006). Apesar da dificuldade registrada na nossa historiografia, elas subvertem regras sobre quem poderia ou não acessar esse saber, ainda que sem colher os frutos que poderiam beneficiar quem dominava as letras.

A discussão sobre o escrever feita por Jacques Rancière (1995) em *Políticas da Escrita* ajuda a ilustrar a força que esse ato, ao ser praticado pela mulher negra, compreende. O filósofo afirma que a escrita não consiste apenas em uma competência, mas em um ato político à medida que ocupa o sensível e confere sentido a essa ocupação. Para Rancière (1995), o caráter político desse ato está no fato de que escrever faz parte da constituição estética da comunidade, ou seja, da partilha do que nos é sensível, do conjunto do que temos em comum e do que é distribuído em meio a essa comunidade. Nas palavras do pensador,

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

A escrita, nesse sentido, altera posições e divisões de espaços reais e simbólicos, conforme o sensível é partilhado. Há uma “re-divisão” das posições dos corpos na comunidade, o que impacta a ordem do discurso e a condição de quem escreve - exercício que não estaria disponível a todos, como ao artesão, por exemplo, para quem o tempo deveria priorizar o trabalho.

Em *Fedro*, o ato é criticado por ser, ao mesmo tempo, mudo e falante demais. Apesar de não carregar uma voz que possa dar o tom às palavras escritas, o que é enunciado através da escrita é propagado de um lado para o outro, podendo ser adotado e recriado por qualquer um. Isso seria o mesmo que “embaralhar” qualquer ordem sobre quem pode fazer, ver ou dizer algo, mesmo quando o sistema da sociedade em curso prevê que algumas competências só devem estar disponíveis a determinadas ocupações.

[...] circulando por toda a parte, sem saber a quem deve ou não falar, a escrita destrói todo fundamento legítimo da circulação da palavra, da relação entre os efeitos da palavra e da posição dos corpos no espaço comum (Rancière, 2009, p. 16).

Considero, portanto, que a escrita, que também pode ser relacionada a uma forma de “devir”, uma vez que está sempre “inacabada” ou “em vias de fazer-se” (Deleuze, 1997), e torna-se instrumento de transgressão para mulheres negras, a começar por Esperança Garcia. Buscar letramento, inclusive quando ele não estava disponível a mulheres, principalmente as negras, como mostram textos de viajantes pelo Brasil no século XVIII (Leite, 1994), é compreendido aqui como resistência. Esse ato, na perspectiva de bell hooks, é fundamental na luta contra o opressor. “Aprendemos desde cedo que nossa devoção ao estudo, à vida do intelecto, era um ato contra-hegemônico, um modo fundamental de resistir a todas as estratégias brancas de colonização racista” (hooks, 2017, p.10).

Por isso, além de “saltar” os muros da “cidade das letras” (Rama, 1986) e forçar sua passagem, escrever, para essas mulheres, é, também, quebrar o silenciamento imposto a elas durante séculos. Como será possível verificar a seguir, a escrita potente dessas autoras desaguará em um testemunho de força e emancipação.

5.1.2 A escrita de mulheres e o discurso das vozes silenciadas

Se mulheres escrevem com um sistema linguístico criado por homens, qual o caminho para estabelecer as bases de uma escrita feminina como a empreendida por mulheres negras no Brasil? Em *A crítica feminista no território selvagem*, Elaine Showalter (1994) sustenta que a ideia de uma linguagem das mulheres que funcione

dentro da academia é paradoxal, uma vez que se permanecerem caladas, essas autoras continuarão fora do processo histórico. Por outro lado, se escreverem como os homens o fazem, seguirão alienadas por um discurso pelo qual deveriam trabalhar para encerrar.

Desse modo, as mulheres que escrevem têm como desafio criar uma linguagem própria, ou seja, uma linguagem que seja capaz de operar dentro do discurso masculino e, ao mesmo tempo, questioná-lo. Ainda assim, a diferença entre a escrita de mulheres e a considerada universal não reside totalmente no aspecto linguístico, visto que há um mito em torno de como as mulheres escrevem, como se suas palavras fossem carregadas de um segredo, oriundo da natureza de mistério que envolve o senso comum sobre o que é feminino.

Showalter (1994) argumenta que esse pensar essencialmente no aspecto discursivo tem falhas porque além de não existir uma língua materna que seja falada apenas por mulheres mundo afora, o que diferencia o discurso não vem do sexo biológico, mas de contextos distintos. Isso quer dizer que, na prática, a linguagem que usamos não é crua e tampouco instintiva. Pelo contrário: ela é fruto de uma série de fatores, como gênero, tradição e memória. Assim, mostra-se imperativo refletir sobre como as mulheres acessam a língua, de modo que elas possam expressar o que desejam e não sejam mais forçadas ao “silenciamento, eufemismo ou circunlóquio” que marcou por séculos a história de suas ancestrais.

Devemos lutar para abrir e ampliar o campo linguístico das mulheres mais do que desejar limitá-lo. Os buracos no discurso, os espaços vazios e as lacunas, os silêncios não são os espaços onde a consciência feminina se revela, mas as cortinas de um “cárcere da língua”. A literatura das mulheres ainda é assombrada pelos fantasmas da linguagem reprimida, e até que tenhamos exorcizado estes fantasmas, não é na linguagem que devemos basear nossa teoria da diferença (Showalter, 1994, p. 39).

Embora também existam críticos que acreditem que essa diferença na escrita resida em um viés psicanalítico, capaz de abranger a psique de quem escreve, e a relação entre processo criativo e gênero, esse tipo de leitura também tem se mostrado inconsistente devido a expectativas do modelo freudiano, que é reducionista sobre a consciência feminina. De acordo com a teoria do psicanalista austríaco, a relação da mulher com a cultura, fantasias e língua está ligada à ausência do falo. Assim, a “inveja” causada pela falta do órgão sexual masculino no

corpo da menina, ainda na fase edipiana, teria impacto na “desvantagem” linguística e literária da mulher.

Diante disso, também acredito que um caminho menos equivocados para se pensar a escrita das mulheres se apresenta a partir da cultura das mulheres e não de aspectos biológicos, psicanalíticos ou linguísticos, ainda que, em alguma medida, a cultura também aborde esses fatores. Tanto a psique, analisa Showalter (1994), quanto a forma como uma mulher entende o próprio corpo ou usa a linguagem estão inscritos em um ambiente cultural. Essa é uma consideração importante porque carrega consigo um aspecto fundamental para se pensar a autoria feminina - o de que não se trata de uma massa homogênea de escritoras. Há diferenças entre as mulheres, como raça, classe, nacionalidade e história, que precisam ser levadas em conta em um processo de análise sobre como e o que elas escrevem. “São determinantes literários tão significantes quanto gênero” (Showalter, 1994, p. 44). Ao mesmo tempo, está em jogo a formação de uma experiência coletiva, que muito nos lembra a *escrevivência* de Conceição Evaristo, por operar dentro desse todo cultural e ligar uma autora a outra no tempo e no espaço.

Dessa forma, a leitura de Showalter (1994) me leva à compreensão de que a escrita centrada no ponto de vista feminino tem como importante elemento de diferenciação a cultura das autoras. Juntas, elas experimentam uma dualidade cultural, uma vez que ocupam um espaço de cultura geral, isto é, no qual convivem com o universo masculino, e um espaço em que as mulheres são cúmplices entre si por meio da cultura que compartilham, e que não deve ser confundida como uma subcultura. É nesse espaço de partilha feminina que está a zona selvagem, uma zona em que as dinâmicas não estão centralizadas na figura do homem, a mesma a que Showalter (1994) se refere em seu aclamado estudo.

Apoiada em Gerda Lerner, a crítica salienta que

As mulheres vivem sua existência social dentro da cultura geral e, sempre que são restringidas pela repressão ou segregação patriarcal ao isolamento (que sempre possui subordinação em seu propósito), transformam essa restrição em complementaridade (defendendo a importância da função da mulher, até mesmo de sua “superioridade”) e a redefinem (Showalter, 1994, p. 46).

Nessa perspectiva, deve-se pensar nessa zona selvagem como um espaço abstrato, um espaço impossível de ser acessado por homens e que também não pode ser reproduzido em uma área correspondente para eles. Os homens, reforça a

autora, não têm necessidade disso porque toda a cultura masculina faz parte do círculo cultural dominante acessível ou estruturado pela linguagem. Dessa forma, a zona selvagem se torna “o local da diferença”, onde ocorre a escrita centrada no ponto de vista feminino. É nesse espaço que se encontra a “linguagem revolucionária das mulheres”, através do qual é possível elaborar tudo o que foi silenciado no campo dominante. Na zona selvagem, as mulheres estão aptas a escrever fora dos limites impostos pelo patriarcado e a tornar visível o que até então era invisibilizado, dando voz ao que foi calado, defende Showalter (1994).

Seria ingênuo, contudo, acreditar que essa dinâmica não sofreria alguma forma de pressão advinda da estrutura dominante. É preciso considerar, ao fazermos a crítica literária, que a escrita feminina pode carregar consigo duas vozes - dos silenciados e dos dominantes. Ou dos colonizados e dos colonizadores, conforme as palavras de Christiane Rochefort⁷⁴, em *Privilege of consciousness* (1979), citadas por Showalter: “Considero a literatura das mulheres como uma categoria específica, não por causa da biologia, mas por ela ser, em um certo sentido, a literatura do colonizado” (Rochefort, 1979, apud Showalter, 1994, p. 44). Sendo assim, a escrita das mulheres está inserida em duas tradições ao mesmo tempo, o que demanda equilíbrio na análise. Afinal, trata-se de uma escrita que tem uma significativa relação histórica e cultural com o conjunto de textos escritos pelos homens.

Pensando na autoria de mulheres negras, como Esperança Garcia e suas contemporâneas, as vozes, discursos e tradições em jogo ultrapassam essa dualidade cultural por haver, nesse caso, outros silenciamentos em curso. A identidade literária de uma mulher negra que escreve poesia, exemplifica Showalter (1994), é formada pela tradição branca e masculina predominante, além da cultura feminina que é calada e da cultura negra também silenciada. Ao mesmo tempo que tal escritora é influenciada pelas políticas de gênero e raça dominantes, ela também é tragada pela experiência que compartilha com seu grupo de mulheres.

Isso nos remete à definição de Barbara Smith (1978) sobre a escrita de mulheres negras. Ainda que essa análise tenha como foco escritoras afro-americanas, é possível incorporar a compreensão da pesquisadora no Brasil,

⁷⁴ "I consider women's literature as a specific category ... because it is, in a sense, the literature of the colonized" (Rochefort, 1979, apud Showalter, 1994, p. 44).

pois a presença negra no país também é fruto de uma diáspora forçada. Para Smith, a escrita de mulheres afrodescendentes faz parte de uma tradição literária identificável porque abrange a manifestação de pontos de vista em comum, refletidos na criação literária por meio de aspectos temáticos, de estilo, estética ou conceituação. Assim, a escrita que se tem é resultado direto do que as mulheres negras experienciaram e compartilharam no campo político, social e econômico.

Segundo a crítica afro-americana,

O uso da linguagem e da experiência cultural das mulheres negras em livros de mulheres negras sobre mulheres negras resulta em uma fusão milagrosamente rica de forma e conteúdo e também leva sua escrita muito além dos limites das estruturas literárias brancas/masculinas (Smith, 1978, p. 23, tradução nossa).⁷⁵

A atenção para pontos como os trazidos por Smith (1978) estabelece, conforme Showalter (1994), demandas importantes para uma crítica literária feminista que emprega a ideia de cultura das mulheres para fazer sua análise. A primeira tarefa é delinear qual é o local de partida dessa escrita que se tem diante de si. Quais seriam as forças que dividem o campo cultural com essa identidade literária feminina? Simultaneamente, a crítica também precisa considerar variáveis como os modos de produção dessa escrita, bem como ela é distribuída e como é a relação entre autoras e público.

Quando pensamos em autoras negras brasileiras, e aqui cabe citar Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus, Conceição Evaristo e Ana Maria Gonçalves, as forças que tensionam a produção literária dessas mulheres têm como raiz principal a história de escravização e colonização a que o Brasil foi submetido por séculos. Elas não puderam esperar “o quarto só para si” e outras coisas materiais para que visassem a própria liberdade intelectual, em uma referência a Virginia Woolf (2019). Invisíveis ao mundo branco e sem influência em postos altos da literatura, essas mulheres, como escreveu a estudiosa chicana Glória Anzaldúa (2000), dividiram o tempo delas entre a sobrevivência e a atividade da escrita.

Se você não se encontra no labirinto em que (nós) estamos, é muito difícil lhe explicar as horas do dia que não possuímos. Estas horas que não possuímos são as horas que se traduzem em sobrevivência e dinheiro. E

⁷⁵ “The use of Black women's language and cultural experience in books by Black women about Black women results in a miraculously rich coalescing of form and content and also takes their writing far beyond the confines of white/male literary structures” (Smith, 1978, p. 23).

quando uma dessas horas é tirada, isto significa não uma hora em que iremos deitar e olhar para o teto, nem uma hora em que não conversaremos com um amigo. Para mim isto significa um pedaço de pão (Anzaldúa, 2000, p. 231)⁷⁶.

Reduzidas a objeto sexual quando mucamas e a trabalhadoras domésticas quando livres, as mulheres negras no contexto brasileiro enfrentaram toda uma estrutura social e uma cultura de baixa escolarização, de apagamento da memória dos ancestrais arrancados da terra africana, de racismo e de vulnerabilidade econômica e política, além de um mercado editorial que somente nos últimos anos tem se mostrado mais aberto a escritores afrodescendentes. Torna-se impossível, a nosso ver, desvincular a identidade literária das autoras de todos esses contextos em que estão inseridas - a dominante e a que compartilham, de resistência e testemunho sobre o que viveram e ouviram de suas ancestrais.

Esse mesmo modelo da cultura das mulheres usado por Showalter é vantajoso para pensarmos ainda na escrita feminina como fonte de força e solidariedade, ao passo que “pode gerar suas próprias experiências e símbolos que não sejam simplesmente o obverso da tradição masculina” (Showalter, 1994, p. 53.). Aqui, temos mulheres criando e trazendo à superfície o que antes estava submerso, não olhando para a literatura feita por quem as precedeu para imitá-la ou revisá-la, como se acreditou por muitos anos. A influência masculina é viva, considerando os diferentes discursos que habitam a escrita das mulheres, mas ela já não é mais dominante.

5.2 AUTORAS NEGRAS E ESCRITAS ENCRUZILHADAS

5.2.1 Uma arma contra a máscara de Anastácia

A carta de Esperança Garcia faz emergir na literatura de testemunho as dores do sujeito oprimido por um sistema político e econômico que tentou abafar a cultura e a identidade afrodescendentes por mais de três séculos. A análise desse texto demanda um olhar decolonial, tendo em vista que o registro abrange a trajetória de quem foi excluído da história oficial. O que queria, no entanto, Esperança com sua

⁷⁶ Publicada no ensaio *Falando em línguas: uma carta para mulheres do terceiro mundo* (2000), a citação de Anzaldúa foi baseada em uma explicação de Luisah Teish a um grupo de feministas brancas.

escrita? O que um texto escrito por uma mulher negra, escravizada, isto é, pertencente ao estrato social mais baixo no Brasil Colônia, representava ainda no final do século XVIII? E hoje, no século XXI?

No segundo capítulo desta tese, apresentei a carta da piauiense e o quanto o documento representava, simultaneamente, um ato de rebeldia e uma tática para sobreviver em meio ao sistema desumano imposto pela escravidão. Nessa dinâmica, o texto revela não só a competência letrada de Esperança, mas seu caráter perspicaz, uma vez que a escravizada solicitava somente o que poderia obter junto ao governo, conforme as leis vigentes - ainda que ela não nunca tenha sido respondida. Séculos depois, a habilidade em operar a palavra é observada também em outros trabalhos cujo ponto de vista destaca o sujeito negro, sendo possível apontar similaridades com os objetivos da escravizada, mesmo que esses escritos tenham vindo à tona em um momento de “liberdade” para os negros no Brasil, caso das obras de Carolina Maria de Jesus, Conceição Evaristo e Ana Maria Gonçalves.

Primeiramente, é importante salientar que a carta de Esperança Garcia permitiu que o sujeito marginalizado pudesse falar e também ser visto, por mais que autoridades não se importassem com as demandas dessa categoria. Por meio da pena empunhada pela piauiense, o subalterno teve voz, como quem finalmente se livrou da máscara de flandres. Esse objeto é conhecido na história por ter sido usado para castigar Anastácia⁷⁷, escravizada cuja biografia segue envolta em mistério.

Ainda que se duvide da existência de Anastácia e não se tenha uma versão oficial sobre a história da africana, a máscara de aço que a impedia de falar se tornou símbolo do silenciamento e tortura ocorridos no período colonial. Parte dos relatos sobre a escravizada apontam que ela teria sido calada por ter apoiado a fuga de cativos, outros dizem que o castigo ocorreu porque Anastácia tentou resistir ao assédio de seu senhor.

⁷⁷ A imagem de Anastácia usando a máscara de flandres faz parte de uma litografia produzida por Jacques Etienne Victor Arago, durante a passagem dele pelo Brasil, no século XIX.

FIGURA 2 - A MÁSCARA DE ANASTÁCIA



FONTE: Coleção Museu Afro Brasil.

Em *Memórias da plantação*, Grada Kilomba (2019) questiona por que, simbolicamente, a boca do negro deveria ser tapada, como na imagem de Anastácia. Sendo a boca um órgão que simboliza a enunciação, amarrá-la representa sua repressão por excelência. Mas o que se temia que os negros pudessem dizer? O que o sujeito branco seria obrigado a ouvir? A resposta é que, livres, eles poderiam trazer verdades até então escondidas, como o racismo e o projeto de escravidão em curso, que poderiam confrontar o ego do colonizador. A máscara de flandres, dessa maneira, constitui uma forma de repressão que protege o algoz ao negar a realidade e censurar essa comunicação. Nesse processo de negação, a violência da estrutura colonial segue legitimada. Se falar é resultado de uma negociação entre o falante e o ouvinte, os negros não estavam autorizados a participar dessa interação.

Alguém pode falar somente quando sua voz é ouvida. Nessa dialética, aquelas/es que são ouvidas/es são também aquelas/es que “pertencem”. E aquelas/es que não são ouvidas/es se tornam aquelas/es que “não pertencem”. A máscara recria esse projeto de silenciamento e controla a possibilidade de que colonizadas/os possam um dia ser ouvidas/os e pertencer (Kilomba, 2019, p. 42-43).

Romper com essa negação também passa por colocar o sujeito negro como o “Eu” e não mais como o “Outro” - o diferente, o sem compatibilidade - como forçava o colonialismo, a fim de separar o sujeito oprimido de qualquer identidade que ele pudesse ter. Isso seria também, em uma perspectiva mais próxima dos escritos de

Frantz Fanon (2008), uma forma de trauma clássico de sociedades racistas. A medida do “Eu” vinha do branco, sendo o negro “a representação mental do que o sujeito branco não quer parecer” (Kilomba, 2019, p. 38).

Assim, o movimento de Esperança Garcia em romper esse silenciamento colonial fica evidente, logo no início do texto, quando ela se apresenta: “Eu sou uma escrava de Vossa Senhoria da administração do Capitão Antônio Vieira do Couto, casada” (Mott, 1985, p. 141). Essa postura, em que se reconhece o próprio lugar social naquela comunidade - e, portanto, o sujeito se enxerga como parte daquele meio - também aparece nos demais textos que fazem parte do corpus de análise desta tese escritos em primeira pessoa, ainda que cada um deles apresente suas particularidades.

A começar pela personagem Kehinde, do romance *Um defeito de cor*, escrito por Ana Maria Gonçalves. Ainda no prólogo, a autora cria um texto que confere à mulher negra diaspórica a ação e a fala, uma vez que atribui a maior parte da história a um “manuscrito imaginário” em português, encontrado na Ilha de Itaparica. Fernanda Rodrigues Miranda (2019) destaca que esse mecanismo funciona como um gesto performático que também nos permitiria arrancar a máscara de flandres usada por Anastácia. A criação de manuscritos como esse não é um recurso novo quando se trata de romances históricos. No entanto, a autoria atribuída, mesmo que ficcionalmente, a uma ex-escravizada é uma inovação porque a enunciação e o mundo que será apresentado partem de um sujeito calado pela história e pela literatura. “Ana Maria constrói um recurso ficcional que dá palavra contra o silêncio a que a História relegou as mulheres negras” (Miranda, 2019, p. 298).

Produzido com foco narrativo próprio de uma carta, o romance é iniciado como um relato que se assemelha a uma ficha cartorária. Assim como Esperança faz em sua carta, o texto situa a personagem narradora na África e sua origem antes de ser capturada por guerreiros inimigos e ser enviada para o Brasil como cativa:

Eu nasci em Savalu, reino de Daomé, África, no ano de um mil oitocentos e dez. Portanto, tinha seis anos, quase sete, quando essa história começou. O que aconteceu antes disso não tem importância, pois a vida corria paralela ao destino. Meu nome é Kehinde porque sou uma *ibêji* e nasci por último. Minha irmã nasceu primeiro e por isso se chamava Taiwo (Gonçalves, 2006, p. 19).

Na cultura Yorubá, o termo *ibêji*, em itálico na citação, faz referência a irmãos gêmeos. Em sua apresentação, Kehinde traz uma informação importante sobre ela e

Taiwo. Como gêmeos são símbolo de sorte naquele contexto cultural, as duas irmãs, quando capturadas, teriam maior valor de venda. Essa vantagem envolvendo as meninas, contudo, não segue adiante porque Taiwo falece durante a travessia do Atlântico, junto com a avó das crianças. Ainda assim, a inscrição de termos africanos como esse, sempre conectados a notas de rodapé explicativas na primeira vez em que aparecem, antecipa ao leitor o quanto o romance se constituirá como um grande arquivo literário sobre a cultura africana e suas peculiaridades.

Embora não fosse escravizada como Esperança nem como a protagonista de Ana Maria Gonçalves, Carolina Maria de Jesus aproximou, logo na página inicial de *Quarto de despejo*, sua condição à experiência das duas. Pela data do relato, é possível perceber que a situação dos negros no país tinha mudado muito pouco nos cerca de 60 anos que separavam a autora e a abolição da escravatura:

15 de julho de 1955 Aniversário de minha filha Vera Eunice. Eu pretendia comprar um par de sapatos para ela. Mas o custo dos generos alimenticios nos impede a realização dos nossos desejos. Atualmente somos escravos do custo de vida. Eu achei um par de sapatos no lixo, e remendei para ela calçar (Jesus, 1960, p. 11, grifo nosso).

Essa dificuldade descrita por Carolina nos conecta à cena de Kehinde andando por Salvador, logo após o seu desembarque na cidade, a caminho do mercado onde seria vendida para o senhor José Carlos, o fazendeiro que se tornaria o alçoz da africana nos anos que se seguiram. A personagem relatou ficar impressionada com as vestimentas dos cativos de ganho, que usavam, em sua maioria, roupas brancas, enfeites e sapatos. “Algumas mulheres tinham os pés calçados, à moda dos brancos, com sapatos abertos e presos com tiras que subiam pelas pernas em interessantes trançados” (Gonçalves, 2006, p. 66).

De fato, no início do século XIX, pés descalços eram uma das características dos escravizados. Calçar sapatos naquele contexto escravocrata simbolizava alguma liberdade, mesmo que ainda não se tivesse conquistado isso de maneira oficial, como depois a protagonista de Ana Maria Gonçalves o fez, ao vender cookies ingleses como escravizada de ganho. No *Dicionário escolar afro-brasileiro*, Nei Lopes (2014) explica essa relação entre os cativos, sapatos e emancipação:

[...] os sapatos eram, para os negros, o símbolo de sua libertação e de seu nivelamento aos brancos. Tanto que, quando um escravo era alforriado, a sua primeira preocupação era comprar um par de sapatos. Embora muitas

vezes não aguentasse calçá-los, trazia-os sempre consigo e, em casa, os colocavam em lugar de destaque, bem à vista. Um escravo de ganho podia, graças aos seus recursos, como mostram fotografias do século 19, andar bem trajado, de chapéu-coco, anel no dedo, relógio de bolso etc. Mas era obrigado a estar descalço, em atestado de sua condição servil. Daí a estratégia de alguns fujões que calçavam sapatos para passar por livres e ludibriar seus perseguidores (Lopes, 2014, p. 135).

Ao trazer sua experiência como sujeito negro para o sistema literário, Carolina demonstra, com o exemplo do sapato que não pode comprar, o quão patentes ainda são as marcas que o colonialismo deixou na sociedade brasileira. Assim como Esperança, a escritora se situa como alguém que denuncia, mas também é afetada, pela política de desigualdade que atinge o país. É testemunho que parte de quem sofre com essa condição todos os dias. No caso de Carolina, testemunha da falsa democracia racial, o local em que ela vive se transforma em quintal, depósito, onde se joga o que não se quer mais.

É que em 1948, quando começaram a demolir as casas térreas para construir os edifícios, nós, os pobres, que residíamos nas habitações coletivas, fomos despejados e ficamos residindo debaixo das pontes. É por isso que eu denomino que a favela é o quarto de despejo de uma cidade. Nós, os pobres, somos trastes velhos (Jesus, 2014, p. 195).

Durante a pandemia, ao participar de um evento em comemoração aos 60 anos de *Quarto de despejo*, em 2020, Conceição Evaristo avaliou que a miséria apresentada na obra de Carolina ainda é reproduzida no Brasil, em diversas regiões. “Se fingíamos que a pobreza não era tão marcante, esse quarto de despejo se repete, está bem diante de nossos olhos numa situação de pandemia, com a população deixada a ermo” (Evaristo, 2020, não p.)

Em *Becos da memória*, Conceição também situou a dura condição do povo negro ainda na abertura do romance memorialístico. Mas ao invés de trazer exemplos particulares ou uma narração que remetesse a uma ficha cartorária, como a de Kehinde, o recurso de Conceição foi apresentar a ambiência da favela, com seus barracões de zinco e madeira, em meio à curiosidade da narradora, a menina Maria-Nova, sobre a mulher que “dormia embolada” com Vó Rita. Essa amiga da matriarca, como pontua Angela Rodriguez Mooney (2021), é justamente a lembrança da ausência de um corpo entre as vidas silenciadas na periferia, assunto do qual tratarei no capítulo seguinte.

Em frente da casa em que ela morava com Vó Rita, ficava uma torneira pública. A “torneira de cima”, pois no outro extremo da favela havia a “torneira de baixo”. Tinha, ainda, o “torneirão” e outras torneiras em pontos diversos. A “torneira de cima”, em relação à “torneira de baixo”, era melhor. Fornecia mais água e podíamos buscar ou lavar roupa quase o dia todo. Era possível se fazer ali o serviço mais rápido (Evaristo, 2017, p. 16).

Embora as personagens de Carolina e Conceição tenham em comum a vida no *Quarto de despejo*, o tom da narração de Maria-Nova é diferente do observado no diário. É possível visualizar um arrefecimento do grotesco em *Becos da memória* a partir do afeto que Vó Rita oferece à mulher com o corpo coberto por chagas provocadas por hanseníase, ainda que a tristeza sobre o destino daqueles moradores fosse inevitável. “Havia as doces figuras tenebrosas. E havia o doce amor de Vó Rita” (Evaristo, 2017, p. 17).

Em *Quarto de despejo*, por sua vez, o relato da narradora reflete a urgência de Carolina em sobreviver diariamente, o que transparece nos períodos curtos e nas ações da personagem, que muitas vezes se repetem e transmitem o sentimento de impotência que ronda uma mulher responsável pelo sustento de três filhos sozinha. “Cheguei em casa, aliás, no meu barraco, nervosa. Pensei na vida atribulada que eu levo. Cato papel, lavo roupa para dois jovens, permaneço na rua o dia todo. E estou sempre em falta” (Jesus, 2014, p. 12).

A seu modo, essa urgência transparece em Esperança Garcia, quando a piauiense suplica de maneira conotativa pela ajuda do governador da Província, Lourenço Botelho de Castro (“Peço a Vossa Senhoria pelo amor de Deus ponha os olhos em mim”) e em *Úrsula*, de Maria Firmina dos Reis. O relato de Preta Susana, que aparece no capítulo IX do romance, encarna o sofrimento que milhões de negros enfrentaram ao serem capturados em sua terra. Ainda que Maria Firmina dos Reis não traga esse conteúdo logo no início da obra, mas dentro de uma narrativa encaixada no romance, a narração da escravizada traz a perspectiva do negro em total acordo com o contexto do século XIX, quando o livro foi publicado. “Vou contar-te meu cativo” é a chave para que a Preta Susana passe a narrar o que vem a seguir.

Meteram-me a mim e a mais trezentos companheiros de infortúnio e de cativo no estreito e infecto porão de um navio. Trinta dias de cruéis tormentos, e de falta absoluta de tudo quanto é mais necessário à vida passamos nessa sepultura até que abordamos às praias brasileiras. Para caber a mercadoria humana no porão fomos amarrados em pé e para que

não houvesse receio de revolta, acorrentados como os animais ferozes das nossas matas, que se levam para recreio dos potentados da Europa. Davam-nos a água imunda, podre e dada com mesquinhez, a comida má e ainda mais porca: vimos morrer ao nosso lado muitos companheiros à falta de ar, de alimento e de água. [...] Não sei ainda como resisti – é que Deus quis poupar-me para provar a paciência de sua serva com novos tormentos que aqui me aguardavam (Reis, 2018, p. 71).

Tal narração ocorre como que de um fôlego só, com a escravizada buscando no fundo da memória a imagem do sofrimento dos negros trancafiados em tumbeiros rumo ao Brasil, cenas até então arquivadas pela literatura brasileira (Miranda, 2019). O que se tem nessa sequência é uma longa descrição do horror da violência colonial que se faz por meio da ficcionalização da voz de Preta Susana, sem espaços para considerações do narrador. Oração por oração, de maneira progressiva, tem-se um retrato de cada etapa do drama coletivo, com detalhes que conferem ao leitor um pouco da dimensão do que foi fazer aquela travessia pelo Atlântico - dimensão essa que, embora contada com esforço, jamais poderá ser totalmente compreendida por quem não a testemunhou.

Além disso, a escolha de adjetivos como “estreito e infecto” para caracterizar o porão do navio, e a aproximação do espaço com uma sepultura, onde parte dos prisioneiros faleceu “asfixiado e faminto” antes de alcançar as terras brasileiras, auxiliam a autora na construção de uma linguagem que busca resgatar tais infortúnios. A rerepresentação da desumanização a que essas pessoas foram submetidas se faz por meio da descrição de como elas foram distribuídas no tumbeco, como “mercadorias humanas”, “amarrados em pé”, presas umas às outras como “animais ferozes”; além do tratamento recebido durante os “trinta dias de cruéis tormentos”.

Maria Firmina destaca por meio da voz de Preta Susana que tudo o que era necessário à vida faltava, como água, ar e alimento. Havia somente “água imunda e podre”, a “comida porca” e a “mesquinhez”. A falta de dignidade no tratamento durante a travessia constituía uma amostra das atrocidades que aquelas pessoas encontrariam ao desembarcar no estrangeiro. A incredulidade diante da barbárie é tamanha que, assim como Esperança (“por misericórdia de Deus escapei”), Preta Susana, também faz menção a Deus para apontar que não entende como resistiu viva.

Após tantos anos, a dor desse evento traumático parecia ainda estar adormecida, sufocada na memória de Preta Susana, tendo sido revelada pela

primeira vez durante o diálogo com Túlio. A importância dessa enunciação na obra de Maria Firmina é tão grande que a personagem se torna a narradora nas páginas em que ocorre essa lembrança. Nesse sentido, o “desilenciamento” da personagem negra em Maria Firmina não é só técnico, mas simbólico, uma vez que faz emergir o ponto de vista de quem foi emudecido com uma máscara de flandres histórica, mesmo tendo diante de si lembranças impossíveis de serem esquecidas. E mais: ao desenterrar memórias do subterrâneo (Pollack, 1989) que não estão tão distantes do tempo da audiência de recepção de *Úrsula*, em 1859, a operação de Maria Firmina se torna ainda mais ousada para a época.

Esse relato de horror trazido pela maranhense através da ficção se conecta com a travessia feita por Kehinde em *Um defeito de cor*, episódio também ficcionalizado por Ana Maria Gonçalves. Apesar de não serem autobiográficas, essas são histórias que, ao se apropriarem de um dos períodos mais desumanos da história mundial, concedem palco para uma dor semelhante à vivenciada pelos ancestrais de Esperança, nascida no Brasil, embora cativa. Da mesma forma, o trauma dessa viagem transatlântica se faz presente na história dos que vieram antes das personagens-narradoras de Conceição Evaristo e Carolina Maria de Jesus.

Ao entrar no porão, os guardas tinham panos amarrados sobre o nariz e ficavam apenas o tempo suficiente para fazermos o que tinham ido fazer, distribuir comida ou chicotear quem gritava ou reclamava das condições da viagem. Às vezes alguém puxava um canto triste, um ou outro tentava acompanhar durante alguns versos, mas não ia além disso. A dor cantada era própria demais, única demais para ter acompanhamento, e dividir a dor alheia parecia falta de respeito (Gonçalves, 2006, p. 52).

Por meio da voz de Kehinde, Ana Maria recupera a dor que sufocou ancestrais trazidos para o Brasil, inscrevendo a subjetividade dos negros na literatura brasileira contemporânea. Ana Maria e Maria Firmina ocupam tempos e lugares sociais diferentes, mas comungam na tarefa de nos fazer repensar o cânone literário por meio do testemunho de suas personagens. São essas autoras, também, testemunhas da história da diáspora africana: enquanto Esperança e Carolina são testemunhas mártires-sobreviventes, Maria Firmina, Conceição e Ana Maria concentram em si os papéis de testemunhas sobreviventes e de testemunhas solidárias. São sobreviventes enquanto sujeitos negros e femininos que estão dentro do sistema patriarcal marcado pelo colonialismo no Brasil e, solidárias, porque,

enquanto literatas, se solidarizam, isto é, apoiam e tornam possíveis a inscrição de vozes da diáspora em suas obras.

Articular uma relação entre a carta de Esperança Garcia e esses testemunhos tão dolorosos de sujeitos diaspóricos, também na contemporaneidade, leva ao entendimento de que mulheres negras operam uma tradição de resgate de um passado que, por mais difícil que seja, não pode ser esquecido. Do contrário, nunca será superado.

5.2.2 Motivações para escrever

Considerando os pressupostos de Bakhtin (1999) sobre o quanto enunciados são resultado de interações sociais, questiono sobre a finalidade dos textos em análise nesta pesquisa. Para quem nossas autoras e, também, personagens, narram? O que elas buscam alcançar a partir dessa enunciação em publicações que se iniciam no século XVIII e prosseguem até o século XIX?

Se as palavras de quem escreve estão atravessadas por palavras de outrem e se a escrita das mulheres compartilha, simultaneamente, a tradição de uma cultura dominante e de culturas marginalizadas (Showalter, 1994), como um discurso polifônico (Bakhtin, 1999), é imperativo compreender o que os escritos de nossas autoras buscavam realizar. E aqui, não refiro-me apenas à finalidade que envolve os gêneros literários empregados por cada uma delas, mas às motivações por trás de uma expressão literária de acordo com as pressões sociais de cada período histórico em jogo.

Esperança Garcia, em seu projeto discursivo, não buscava somente comunicar ao seu narratário a violência sofrida e os desmandos do capitão Antônio Vieira Couto. Apesar de a carta da piauiense ter sido um veículo que registrava e denunciava uma realidade que atingia muitas outras mulheres escravizadas, o documento era também um pedido ou manifesto de socorro. O clamor de Esperança pode ser analisado pela perspectiva da ativista negra Audre Lorde (2020) sobre o motivo que a levava a escrever, mesmo que estejamos falando de contextos espaço-temporais distintos. Ontem, no tempo da autora da carta de 1770, e hoje, no século XXI, ainda existem mulheres, sobretudo negras, emudecidas por um sistema patriarcal e racista.

Escrevo sobretudo para aquelas mulheres que não falam, que não verbalizam, porque elas, nós, estamos aterrorizadas, porque fomos ensinadas a respeitar nossos medos, mas devemos aprender a nos respeitar e a respeitar nossas necessidades (Lorde, 2020, p. 79).

Mas o ato de tornar audível uma voz que não se ouvia, por meio da escrita, também configura uma prova da racionalidade do povo negro, especialmente das mulheres, hipersexualizadas desde os primórdios da colonização brasileira. Isso nos leva ao resgate do que representavam as *slave narratives* no contexto estadunidense, quando seus autores contestam a lógica dos brancos sobre a humanidade e potenciais competências dos negros (Davis; Gates Jr, 1985). Tal noção nos aproxima ainda da narração de Preta Susana, na qual Maria Firmina dos Reis articula seus esforços em prol da abolição da escravatura. Há em ambas, Esperança e Maria Firmina, um ato de desobediência a partir da educação que receberam.

Maria Firmina, uma mulher negra livre e cuja escrita, assim como a de Esperança, também estava fora de lugar para o contexto da época, usa sua obra com ares de Romantismo para denunciar o sofrimento de Pretas Susanas reais. Ao mesmo tempo, sua postura inovadora entre os literatos daquele tempo inverte posições hegemônicas pré-estabelecidas no imaginário colonial. Maria Firmina, por meio da rememoração de sua personagem, faz do branco o bárbaro, lugar antes associado ao negro (Miranda, 2019).

É horrível lembrar que criaturas humanas tratem a seus semelhantes assim e que não lhes doa a consciência de levá-los à sepultura asfixiados e famintos!

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

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

A dor da perda da pátria, dos entes caros, da liberdade foi sufocada nessa viagem pelo horror constante de tamanhas atrocidades (Reis, 2018, p. 71).

Nessa passagem, a maranhense contradiz a ideia de que os negros seriam selvagens, sem civilização e afeto. A ideia de pátria deixada forçadamente engloba a existência de raízes e relações familiares e indica que a postura violenta veio de quem sequestrou os africanos e os trouxe ao Brasil, terra onde o sofrimento estava longe de cessar. Na África, Preta Susana tinha familiares e uma vida própria, o que lhe foi tomado após o trágico encontro na mata com os homens que a amarraram e

a transformaram em cativa. Como sustenta Miranda (2019, p. 113), trata-se de uma narração que “expõe a experiência de desumanidade mais central da modernidade ocidental: a transformação de africanos em escravos nas colônias da América”.

Outras passagens construídas pela maranhense colocam em perspectiva o testemunho da violência praticada pelos brancos contra os escravizados, como a infligida pelo Comendador P.. O tratamento injusto relatado por Preta Susana em muito pode ser comparado ao sofrido por Esperança nas mãos do capitão Antônio Vieira do Couto (“não posso explicar que sou um colchão de pancadas”).

Além disso, na narração de Preta Susana, a imagem violenta do Comendador P. pode ser lida como um símbolo da hegemonia masculina branca no sistema colonial:

O comendador P. foi o senhor que me escolheu. Coração de tigre é o seu! Gelei de horror ao aspecto de meus irmãos... os tratos por que passaram doeram-me até o fundo do coração! O comendador P. derramava sem se horrorizar o sangue dos desgraçados negros por uma leve negligência, por uma obrigação mais tibiamente cumprida, por falta de inteligência! E eu sofri com resignação todos os tratos que se dava a meus irmãos, e tão rigorosos como os que eles sentiam. E eu também os sofri, como eles, e muitas vezes com a mais cruel injustiça (Reis, 2018, p. 71).

Trechos como esse remetem ainda a uma análise sobre a inscrição do corpo negro nos textos aqui analisados, o que será feito mais adiante. Contudo, cabe salientar que, se a narrativa de Maria Firmina dos Reis constrói, assim como a carta de Esperança, uma imagem negativa do branco ao jogar luz sobre as práticas violentas da escravidão, na outra ponta, o romance configura o negro como modelo do “bom”. Representado pelo personagem Túlio, esse modelo teve o caráter criado pela mulher negra, nesse caso, a mãe Preta Susana. Diferentemente dos demais personagens masculinos da trama, Túlio é construído como um homem de coração nobre, solidário e fiel (Miranda, 2019).

Assim, o texto de Maria Firmina busca desestruturar as bases do sistema no qual a autora vivia a favor do fim da escravidão. Mesmo a liberdade conquistada por meio de alforria no Brasil foi criticada pela escritora em sua defesa da abolição. Nas condições forjadas pelo sistema colonial, a liberdade no país jamais poderia ser a mesma que na África. É o que se pode observar na passagem que desencadeará o relato de horror de Preta Susana.

— Tu! Tu livre? Ah, não me iludas! — exclamou a velha africana abrindo uns grandes olhos. — Meu filho, tu és já livre?...
 — Iludi-la! — respondeu ele, rindo-se de felicidade — E para quê? Mãe Susana, graças à generosa alma deste mancebo, sou hoje livre, livre como o pássaro, como as águas; livre como o éreis na vossa pátria. Estas últimas palavras despertaram no coração da velha escrava uma recordação dolorosa; soltou um gemido magoado, curvou a fronte para a terra, e com ambas as mãos cobriu os olhos (Reis, 2018, p. 69).

Embora a crueldade dos escravocratas também esteja nas palavras da personagem Kehinde, em *Um defeito de cor* é possível visualizar dois objetivos ancorados na escrita da narrativa. Do ponto de vista do enredo, no qual se tem uma mãe africana idosa e cega, que empreende a última viagem da vida em busca do filho desaparecido, tem-se como finalidade colocar o destinatário a par do que lhe aconteceu ao longo dos anos em que estiveram afastados. Isso pode ser conferido em trechos como a seguir, nos quais identificamos o relato do passado em meio à antecipação do que ainda será descrito. É um jogo de suspense que envolve o destinatário e, também, o leitor de Ana Maria Gonçalves:

Eu me empolgo e fico contando detalhes de acontecimentos que não sei se vão te interessar, mas de agora em diante vou tentar ser mais breve e me ater ao que nos diz respeito, pois ao mandar servir nosso almoço, o capitão também mandou avisar que estaremos em terra dentro de cinco a sete dias, a depender do vento. E também já estou muito cansada e quero chegar logo ao final de tudo isso, de tudo mesmo. [...] Sinto apenas por não rever a casa de Uidá, mas já não teria como, e vou dizer porque mais adiante, pois antes disso ainda há muitas coisas que você precisa saber. Precisa saber, por exemplo, que comecei a receber relatórios muito claros e extensos a cada seis meses, explicando tudo o que estava sendo feito na sua busca e justificando todos os gastos. Mesmo que não justificassem, eu teria pago com muito bom gosto, deixando o Tico autorizado a não economizar quando o assunto fosse você (Gonçalves, 2006, p. 850).

Mas o que almejava Ana Maria ao criar a história de Kehinde? Em entrevista publicada na *Revista estudos de literatura brasileira contemporânea* em 2017, a escritora afirmou que os seus textos são originados por uma necessidade de pesquisa que costuma ser substituída por outra assim que a experiência é iniciada. Dessa forma, sua escrita nasce da busca por experiências que a permitam entender o mundo ao seu redor, a partir do lugar no qual está inserida, o de mulher e negra.

A necessidade de escrita às vezes vem de uma ideia para abordagem de um determinado tema, de uma frase, de uma experiência própria ou observada, de uma personagem real ou fictícia, de uma notícia, de uma memória etc. Mas está sempre relacionada a um não entendimento, a algo que não se encaixa numa versão que tenta se apresentar como oficial.

Escrevo para, através de vários personagens, analisar algo sob pontos de vista diferentes (Frederico et al., 2017, não p.).

Trazer a público tais histórias por meio da literatura faz parte de uma crença ideológica da autora de dialogar com, inclusive, quem tem posições diferentes das dela. Ana Maria inscreve alteridade em seu trabalho e constrói um universo que possibilita ao leitor refletir sobre privilégios e o passado-presente do país.

Eu encaro a literatura como o lugar das possibilidades. [...] Acho que essa capacidade de fazer pensar, sonhar, viver outras realidades é, não uma obrigação, mas uma das possibilidades mais interessantes da literatura (Frederico et al., 2017, não p.).

Sobre o processo de escrita do romance, a escritora também afirmou que tentou produzir o livro que gostaria de ler, isto é, “a história não contada dos negros no Brasil” (Kütter, 2020, p. 291). Por isso, entendo que o trabalho de Ana Maria em tela tem como finalidade manifestar artisticamente uma história negada, ou seja, recuperar uma ancestralidade que se tentou manter apagada na historiografia oficial. Aqui, mais uma vez, há a busca por impactar a ordem que, mesmo séculos após a carta de Esperança Garcia, ainda remonta ao passado colonial.

Para empreender isso, contudo, foi necessário que Ana Maria acessasse não só arquivos públicos, mas também ruínas internas. Segundo a escritora, a compreensão dela enquanto “ser da diáspora” veio a partir de *Um defeito de cor*. Nessa perspectiva, o retorno de Kehinde à terra natal bem poderia ser uma metáfora sobre a ponte histórica que o romance oferece e a descoberta da autora sobre a própria origem. Nesse sentido, imagino quantos leitores também fizeram o mesmo caminho enquanto tinham as páginas de Ana Maria diante de si.

Eu; invisível. Eu; tantos eus comigo. Eus, tentando nos explicar, nos entender, nos reconhecer. Nós; atravessando o mar carregados sobre os ombros dos nossos antepassados, levando gravado a ferro nas retinas espantadas as imagens dos nossos mortos. Para depositar ao pé da porta, que já não está mais lá como julgávamos conhecê-la. Dizer o que? Por mim, é Kehinde quem diz (Gonçalves, 2017, não p.)

Assim como a narração de Kehinde recupera experiências do passado para relatar ao filho da personagem e, ao mesmo tempo, apresentar ao leitor uma saga cuja protagonista é um sujeito da diáspora africana, Conceição Evaristo também usa o recurso da memória para construir o discurso testemunhal de Maria-Nova. Em

Becos da Memória, a personagem frequentemente confundida com a autora⁷⁸, que também passou a infância em uma favela, busca preservar a história dos moradores de uma comunidade prestes a ser removida. Sem ter para onde ir, os personagens compartilham dores e tristezas com a menina. “Na época todos nós só falávamos no desfavelamento. Alguns até choravam e ponto. Os que mais sentiam eram os velhos e as crianças” (Evaristo, 2017, p. 145).

Aos treze anos, Maria-Nova é testemunha dessas experiências não só porque as viu acontecer com os próprios olhos, mas também porque as colheu, como uma testemunha, junto a seus protagonistas (Gagnebin, 2006), os mais velhos com quem conviveu. Essa dinâmica nos conecta à ideia de uma cultura baseada na oralidade, na qual vivências eram transmitidas sem o suporte da escrita. Uma vez que a verbalização dessas lembranças vistas e ouvidas levará à estabilização da memória (Assmann, 2011), a força do testemunho está na escrita dessas histórias. A missão de Maria-Nova é, então, recolher e registrar tais testemunhos. Conforme Weslei Candido (2021, p. 103), “Ela resgata do passado as vozes da favela ao inscrever sua experiência de menina na temporalidade da lembrança. A menina lembra e, assim, dá corpo aos desconhecidos que antes habitavam a sua mente”.

Bondade, Tio Totó, Maria-Velha, Cidinha-Cidoca, Negro-Alírio, Mãe Joana, Sô Ladislau são alguns dos personagens cuja lembrança, não fosse o letramento e a vontade de escrever de Maria-Nova, seria relegada ao completo esquecimento. Um esquecimento que também vai ao encontro do tratamento social que, fora da ficção, pessoas marginalizadas recebem diariamente. Assim, o ato da personagem recupera essas experiências e as homenageia, as trazendo para o centro, como Maria-Nova revela logo no início do romance:

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

⁷⁸ Sobre atribuir a identidade de Maria-Nova à escritora, Conceição Evaristo adverte no texto prefácio da terceira edição de *Becos da memória*: “Quanto à aparência de Maria-Nova, comigo, no tempo do meu eu-menina, deixo a charada para quem nos ler resolver. Insinuo, apenas, que a literatura marcada por uma escrivência pode con(fundir) a identidade da personagem narradora com a identidade da autora. Esta con(fusão) não me constrange” (Evaristo, 2017, não p.).

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).

Ancorada no conceito de *escrevivência*, que funde escrita e vivência, ficção e real, Conceição, assim como fez Ana Maria Gonçalves, deixa a imaginação correr para preencher lacunas de um passado que a memória ou documentos, no caso de *Um defeito de cor*, não conseguem alcançar. O relato de Maria-Nova é permeado por essa fusão de lembranças transfiguradas, a fim de construir uma favela que, no tempo do relato, já não existe mais. Porém, mesmo à margem da história oficial, teve seu registro garantido.

Nesse sentido, o trabalho de Conceição pode ser lido ainda a partir de um paralelo com a memória da escravidão trazida por Esperança, Maria Firmina e Ana Maria, tendo em vista que o desejo de escrever brota em Maria-Nova durante uma aula sobre esse período (Candido, 2021). Na ocasião, a estudante ficou inquieta diante da representação sobre os escravizados trazida no livro de história usado na escola. Ela tinha consciência de que, mesmo após o 13 de maio de 1888, não havia liberdade de verdade para os negros. Afinal, testemunhara muitas histórias de gente que habitava uma espécie de senzala contemporânea e, apesar da pouca idade, já compreendia o impacto dessa condição na vida de cada um.

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. 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 Vó 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 (Evaristo, 2017, p. 143).

A partir desse episódio, Maria-Nova pensa, pela primeira vez, em escrever uma história diferente, “que nascia das pessoas, do hoje, do agora” (Evaristo, 2017, p. 143), considerando o que ela mesma tinha gravado não só na mente, mas no próprio corpo, na própria pele. Assim, é impossível não articular entre os objetivos de Conceição uma escrita que também busca confrontar a história oficial.

Sim, ela iria adiante. Um dia, agora ela já sabia qual seria a sua ferramenta, a escrita. Um dia, ela haveria de narrar, de fazer soar, de soltar as vozes, os murmúrios, os silêncios, o grito abafado que existia, que era de cada um e de todos. Maria-Nova um dia escreveria a fala de seu povo (Evaristo, 2017, p. 168).

Aqui, a escrita é vista como ferramenta para resistir à colonialidade ainda presente na história e na literatura, refletindo a compreensão da escritora sobre a necessidade de se contestar a história até então produzida. Em entrevista ao *Portal Catarinas*, em 2021, Conceição afirmou:

A história não é história, são histórias. Até então, o que a gente tem são histórias. Se pensar na História ciência, nós temos histórias escritas a partir das categorias sociais hegemônicas, e as histórias que não nascem nesses espaços sociais são obliteradas. A importância de contar essas histórias é porque causa uma reviravolta (Guzzo, 2021, não p.).

Em *Quarto de despejo*, Carolina Maria de Jesus também buscava mostrar a realidade fora do discurso oficial, mesmo que, para isso, fosse considerada exótica. No diário, é possível conhecer as dificuldades diárias e crueldades sofridas pela narradora, as reflexões internas e as críticas que ela fazia a políticos da época. “Seu testemunho tentava reproduzir a realidade, mais ou menos fiel, de sua experiência” (Meihy; Levine, 1994, p. 27). Os relatos são dilacerantes e refletem a vulnerabilidade socioeconômica de milhões de pessoas no Brasil de 1960, como no registrado em 15 de junho daquele ano:

Fui comprar carne, pão e sabão. Parei na banca de jornaes. Li que uma senhora e três filho havia se suicidado por encontrar dificuldade de viver. [...] A notícia do jornal deixou-me nervosa. Passei o dia chingando os políticos, porque eu também quando não tenho nada para dar aos meus filhos quase fico louca (Jesus, 2014, p. 63).

Como é possível observar nessa passagem, ao testemunhar o que acontecia com outros moradores, Carolina espelha a própria realidade. Ao falar do outro, analisa Elizira Divina Perpétua (2014), a escritora fala de si mesma. Dessa forma, a escrita da mineira adquire um caráter coletivo, e não mais individual como se atribui ao gênero textual no qual sua obra está inserida. Como em uma luta marginal, o diário de Carolina exerce uma função social, na qual utiliza um código comum para remeter, de maneira continuada, sobre o lugar de onde a autora fala, diferentemente de outras publicações do tipo.

Do ponto de vista da especificidade deste diário pode-se inferir que, se em suas páginas repercute uma representatividade coletiva, que outorga ao diário uma função social e dá a ver a miséria do Canindé, sobressai dessa mesma coletividade o gesto solitário de Carolina, para quem escrever funciona menos como ato de catarse do que como forma de resistir à miséria (Perpétua, 2014, p. 264).

Considerando a si mesma como uma poeta, Carolina afirmava que poetas, logo ela também, tinham uma missão social no país (Miranda, 2019). A consciência política de Carolina, mesmo sem ter sido moldada junto a movimentos sociais ou organizações partidárias, está presente de maneira visceral nas ações diárias da narradora no Canindé, como neste trecho em que ela precisa voltar atrás sobre a decisão de não comer mais o que encontrava nas lixeiras.

Foi a primeira vez que vi minha palavra falhar. Eu disse:
 - É que eu tinha fé no Kubitschek.
 - A senhora tinha fé e agora não tem mais?
 - Não, meu filho. A democracia está perdendo seus adeptos. No nosso país tudo está enfraquecendo. O dinheiro é fraco. A democracia é fraca e os políticos fraquíssimos. E tudo que está fraco, morre um dia.
 ... Os políticos sabem que sou poetisa. E que poeta enfrenta a morte quando vê o seu povo oprimido (Jesus, 2014, p. 39).

Em *Carolina Maria de Jesus: uma escritora improvável*, Joel Rufino dos Santos (2009) diz que a postura até então “alienada” da escritora mudou após o lançamento de *Quarto de despejo*. Segundo o historiador, uma das demonstrações da politização de Carolina ocorreu na Argentina, em 1962, quando veio a público a tradução do livro para o espanhol. Em entrevista a jornalistas, a autora apoiou a reforma agrária como meio para extinguir as favelas.

[...] porque nos os favelados somos os colonos que trabalhávamos na lavoura. Quando o fazendeiro não mais deixou plantar nós os colonos emigramos para a cidade. O fazendeiro inconscientemente, implantou a favela nas grandes cidades (Jesus, 1996, apud Santos, 2009, p. 41).

A defesa das reformas sociais, como era de se esperar naquele contexto histórico de grande agitação política, que culminou com o golpe militar em 1964, fez com que Carolina também fosse vista como simpatizante dos comunistas, ainda que ela não tivesse ligações com o partido. “[...] Fui na sapataria retirar os papeis. Um sapateiro perguntou-me se o meu livro é comunista. Respondi que é realista. Ele disse-me que não é aconselhável escrever a realidade” (Jesus, 2014, p. 108).

Cabe ressaltar que, mesmo que Carolina não estivesse convencida até então da necessidade de luta organizada, como a articulada pelo movimento negro nos anos 1970, a escritora não pode ser considerada um ser passivo politicamente. Do contrário, ela sequer colocaria em perspectiva registros como esse nem seria detentora de uma produção intelectual tão vasta tendo apenas dois anos de estudo formal. Carolina fazia sua crítica de acordo com as ferramentas a que teve acesso durante maior parte de sua vida, sem qualquer privilégio social, econômico ou cultural.

Além desse caráter social, a literatura produzida por Carolina em *Quarto de despejo* também buscava o afastamento da autora da favela. Não era segredo que Carolina sempre se considerou poeta e que via na publicação de seus textos a possibilidade de deixar aquele ambiente. Ela já escrevia, mas foi após o encontro com Dantas que Carolina intensificou os registros do que lhe acontecia diariamente. Esse sonho, ainda que por pouco tempo, foi alcançado. Assim, escrever, para Carolina, era uma obstinação porque representava a chave para a ascensão social. “É que eu estou escrevendo um livro, para vendê-lo. Viso com esse dinheiro comprar um terreno para eu sair da favela. Não tenho tempo para ir na casa de ninguém” (Jesus, 2014, p. 27).

Miranda (2019) sustenta que uma das marcas desse desejo de Carolina em habitar outro “cômodo” de São Paulo está no preciosismo linguístico da autora. Ao optar por um tom menos coloquial em suas construções, ela tentava se distanciar do Canindé. Contudo, Dantas, em seu trabalho editorial, “emparedava” Carolina naquele ambiente, porque forçava o tom representativo de uma subalternidade que a escritora desejava deixar para trás. O mesmo acontecia em relação às metáforas usadas por Carolina e a tentativa da autora em conceder aspectos mais poéticos à sua prosa, a fim de mostrar sua capacidade intelectual. No trecho a seguir, é possível observar, em negrito, uma supressão do original que confirma isso:

Quando eu comecei a escrever, ouvi vozes alteradas. Faz tanto tempo que não há briga na favela. **[Uns 15 dias pensei até que os favelados estavam lendo Sócrates. O homem que não gostava de polemica. Ele dizia: que pode se realizar uma Assembleia e resolver os problemas com as palavras.]**

Era a Odete e o seu espôso que estão separados. Brigavam porque ele trouxe outra mulher no carro que êle trabalha (Perpétua, 2000, p. 182, apud Miranda, 2019, p. 59).

Como demonstrou o estudo de Perpétua (2000), Carolina queria citar filosofia, mas não teve permissão para isso ao publicar seu testemunho. Essa última observação leva à reflexão sobre as potencialidades da escrita, isto é, o poder que essa competência representava para mulheres negras, não apenas Carolina, mas também Esperança, Maria Firmina, Conceição e Ana Maria, como trarei a seguir.

5.2.3 O poder da escrita: transformando silêncio em linguagem e ação

Na célebre coletânea de ensaios *Irmã outsider*, Audre Lorde (2020) relata o que aprendeu após a descoberta de um câncer na mama. Ela dizia que estava com medo, mas que esse sentimento estava longe de protegê-la do pior que estivesse por vir. A partir de suas particularidades, como mulher, mãe, negra e lésbica, Lorde (2020) envolve o leitor em uma escrita em que clama para que suas irmãs não se deixem silenciar. É preciso, segundo a ativista, romper o silêncio e transformá-lo em linguagem e ação. “Passei a acreditar, com uma convicção cada vez maior, que o que é mais importante deve ser tido, verbalizado e compartilhado, mesmo que eu corra o risco de ser magoada ou incompreendida” (Lorde, 2020, p. 51).

Recompensadora, a fala, e aqui a compreendo como o ato de trazer uma mensagem para o exterior por meio da escrita, é vista como ferramenta de luta em um mundo no qual não existe proteção no emudecimento. Lorde (2020) é categórica ao argumentar que se tivesse nascido muda ou optado por um voto de silêncio, ainda assim, estaria desprotegida. Tendo essa concepção como premissa para discutir a situação das mulheres em um contexto mais amplo, a poeta e ensaísta afro-americana sustenta que as mulheres negras compartilham um compromisso com a linguagem, com o poder que essa linguagem tem e a necessidade de ressignificá-la, considerando que a língua dominante foi criada como ferramenta para oprimi-las. “Na transformação do silêncio em linguagem e em ação, é essencial que cada uma de nós estabeleça ou analise seu papel nessa transformação e reconheça que seu papel é vital nesse processo” (Lorde, 2020, p. 54).

A intelectual chicana Glória Anzaldúa (2000) também defende que escrever tem um papel importante junto às mulheres do assim chamado Terceiro Mundo. Embora escrever seja “confrontar os próprios demônios” (Anzaldúa, 2000, p. 234), esse ato é uma forma de gritar a verdade, como um demônio de três olhos bradando o que poderia fazer. A escrita, assim, é perigosa, um atrevimento prestes a revelar

temores, raivas e a força das mulheres sob diferentes tipos de opressão. “Porém neste ato reside nossa sobrevivência, porque uma mulher que escreve tem poder. E uma mulher com poder é temida” (Anzaldúa, 2000, p. 234).

Para mulheres negras assenhorearem-se da pena e acessarem o que o mundo das letras poderia oferecer a elas, a desobediência era condição primeira, pois estamos falando de uma competência que não estava disponível oficialmente para esse sujeito no sistema colonial. Aprender a ler e a escrever era uma aquisição muitas vezes clandestina, como acredita-se que ocorreu com Esperança Garcia e é retratado por Ana Maria Gonçalves na saga de Kehinde. Por meio de condições improvisadas, a menina escravizada precisou de astúcia para alcançar o letramento, como que *gingando*⁷⁹ (Costa Lima, 1997) nos espaços deixados em aberto pelo colonizador. É o que mostra a descrição de uma das aulas em que ela aproveitou os ensinamentos de Fatumbi:

Enquanto a sinhazinha Maria Clara copiava as letras e os números que o Fatumbi desenhava no quadro-negro, eu fazia a mesma coisa com o dedo usando o chão como caderno. Eu também repetia cada letra que ele falava em voz alta, junto com a sinhazinha, sentindo os sons delas se unirem para formar as palavras. Ele logo percebeu o meu interesse e achei que fosse ficar bravo, mas não; até quase sorriu e passou a olhar mais para mim, como se eu fosse aluna da mesma importância que a sinhazinha. Comecei a aprender mais rapidamente que ela, que muitas vezes errava coisas que eu já sabia (Gonçalves, 2006, p. 92).

Essa cena em que a personagem risca o chão remete à história de Conceição Evaristo e da mãe da autora mineira. A escritora relata que riscar um graveto na terra lamacenta tenha sido talvez o primeiro sinal gráfico que ela conheceu como escrita. Na página-chão, o desenho da mãe, um grande sol, era uma alegoria para acalmar o desespero de quem precisava entregar às senhoras as roupas lavadas e secas e, assim, ter dinheiro para dar de comer aos filhos. Parecia, recorda Conceição, um gesto ancestral. “[...] de quem ela teria herdado aquele ensinamento, a não ser dos seus, os mais antigos ainda?” (Evaristo, 2005, não p.).⁸⁰

⁷⁹ Empristo o conceito de *ginga*, de Luiz Costa Lima, recuperado pelo professor Eduardo de Assis Duarte (2022), para fazer referência à forma como Kehinde aprendeu a ler e a escrever sob a condição de escravizada. O conceito é usado por Costa Lima, em *Machado: mestre de capoeira*, na Espelho: revista machadiana, em 1997, para descrever a performance literária de Machado de Assis, que, assim como capoeiristas, “gingava” e “driblava” em meio a uma “capoeira verbal” adotada como meio para dissimular sua crítica à sociedade da época. In: DUARTE, Eduardo de Assis. A capoeira literária de Machado de Assis. *Portal Literafro*. UFMG, 2022.

⁸⁰ Texto apresentado na Mesa de Escritoras Afro-brasileiras, no XI Seminário Nacional Mulher e Literatura/II Seminário Internacional Mulher e Literatura, Rio de Janeiro, 2005. Publicado no livro Representações Performáticas Brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces. Marcos Antônio

Guardadas as devidas diferenças, o ritual presenciado por Conceição ainda menina e a internalização das letras, de maneira improvisada, por Kehinde se revelariam potentes no futuro. No caso da personagem de Ana Maria, já como senhora Luísa em Uidá, Kehinde faria questão de que os filhos João e Maria Clara tivessem a oportunidade de estudar, enviando-os, inclusive, para a França. Essa era uma demonstração do quanto o conhecimento era compreendido como poder para a africana:

Muitas foram as pessoas que me disseram para não dar mais instrução à minha filha, assim como a Esméria também tinha me dito que de nada me serviria aprender a ler e a escrever. É claro que não levei em consideração esses comentários, pois o tempo provou que a Esméria estava errada [...] (Gonçalves, 2006, p. 901).

Embora Maria Firmina, Conceição e Carolina tenham acessado a escola formal, pelo menos por um curto período de tempo, como no caso da autora de *Quarto de despejo*, estar naquele ambiente também representava estar fora de lugar, ou seja, alterar uma ordem pré-estabelecida e enfrentar dificuldades inerentes àquele meio. Filha de mãe branca e pai negro, Maria Firmina conseguiu ter acesso a referências culturais por intermédio de uma tia um pouco mais rica, para casa de quem se mudou em 1830, na vila de São José dos Guimarães. Já Carolina contou com o “favor” de uma ex-patroa da mãe para, assim, ser matriculada por dois anos no Instituto Allan Kardec. Após esse período, a menina precisou deixar os estudos para seguir com os pais em busca de emprego. Conceição, por sua vez, ao ser matriculada pela mãe em escolas que atendiam a classe alta de Belo Horizonte, conheceu um “apartheid” escolar. Nessa época, a postura consciente e questionadora da menina passava distante da ideia de passividade que se atribuía às crianças negras, o que também desagradava os professores:

O prédio era uma construção de dois andares. No andar superior, ficavam as classes dos mais adiantados, dos que recebiam medalhas, dos que não repetiam a série, dos que cantavam e dançavam nas festas e das meninas que coroavam Nossa Senhora. O ensino religioso era obrigatório e ali como na igreja os anjos eram loiros, sempre. Passei o Curso Primário, quase todo, desejando ser aluna de umas das salas do andar superior. Minhas irmãs, irmãos, todos os alunos pobres e eu sempre ficávamos alocados nas classes do porão do prédio. Porões da escola, porões dos navios. Entretanto, ao ser muito bem aprovada da terceira para a quarta série, para

minha alegria foi colocada em uma sala do andar superior. Situação que desgostou alguns professores. Eu, menina questionadora, teimosa em me apresentar nos eventos escolares, nos concursos de leitura e redação, nos coros infantis, tudo sem ser convidada, incomodava vários professores, mas também conquistava a simpatia de muitos outros. Além de minhas inquietações, de meus questionamentos e brigas com colegas, havia a constante vigilância e cobrança de minha mãe à escola. Ela ia às reuniões, mesmo odiando o silêncio que era imposto às mães pobres e quando tinha oportunidade de falar soltava o verbo (Evaristo, 2009, não p.)⁸¹

Em meio às dificuldades socioeconômicas, a escrita tomou um sentido de suporte para Conceição se manter de pé. Foi na adolescência que ela descobriu o ato de escrever como um lugar para “desaguar” dúvidas e percepções sobre o mundo ao seu redor. Naquele tempo, a escrita era para a menina uma forma de “organizar esse mundo” e “acessar a vida”, o que foi materializado em formato de diário, como Carolina e a própria mãe de Conceição fizeram⁸².

E a escrita entra como exercício de falar dessas coisas fora do lugar, de indagar essas coisas, de fugir dessa realidade, mas, ao mesmo tempo, me potencializar pra enfrentar a realidade. Eu acho que se eu não escrevesse e não lesse na adolescência, eu fico sempre achando que eu adoeceria, do ponto de vista emocional. Eu acho que eu surtaria (Guzzo, 2021, não p.).

Nesse sentido, é possível observar uma conexão entre a escrita que “confere sentido ao mundo” e o significado que escrever tem para Maria-Nova, a personagem criada por Conceição em *Becos da memória*. É a partir do desejo de escrever que a menina projeta uma forma de organizar suas lembranças. “Pensou, buscou lá dentro de si o que poderia fazer. Seu coração arfava mais e mais, comprimido lá dentro do peito. O pensamento veio rápido e claro como um raio. Um dia ela iria tudo escrever” (Evaristo, 2006, p. 153).

Para Carolina, escrever também era uma necessidade, uma forma de colocar em prática denúncia e desabafo. Segundo Joel Rufino dos Santos (2009), a autora era uma grafomaníaca, pessoa com tendência compulsiva para fazer registros gráficos. Apesar disso, o historiador pondera que nem todos os grafomaníacos se

⁸¹ Depoimento concedido durante o I Colóquio de Escritoras Mineiras, realizado em Belo Horizonte, em maio de 2009. EVARISTO, Conceição. Evaristo por Evaristo. *Portal Literafro*. UFMG, 2009.

⁸² “Minha mãe leu e se identificou tanto com o *Quarto de Despejo*, de Carolina, que igualmente escreveu um diário, anos mais tarde. Guardo comigo esses escritos e tenho como provar em alguma pesquisa futura que a favelada do Canindé criou uma tradição literária. Outra favelada de Belo Horizonte seguiu o caminho de uma escrita inaugurada por Carolina e escreveu também sob a forma de diário, a miséria do cotidiano enfrentada por ela.” EVARISTO, Conceição. Conceição Evaristo por Conceição Evaristo. *Portal Literafro*. UFMG, 2009.

tornam escritores, como ocorreu com Carolina, cujo talento não pode ser negado. Muitos vivem apenas como “escrevinhadores”.

Há uma diferença essencial entre o escrevinhador e o escritor. Este é aquele que tem algo a dizer em favor dos homens, e numa forma que todos os homens possam compreender. Escrevinhar é uma mania. Escrever é uma tarefa, luta diuturna, sem vencedor, com as palavras até que digam da nossa força e fraqueza de humanos (Santos, 2009, p. 26).

Apesar de ter em comum com os vizinhos a mesma condição econômica, a autora de *Quarto de Despejo* se sentia diferente deles. É somente na escrita que Carolina se encontra. A mineira diz preferir, inclusive, a companhia do diário do que a de um homem, diferentemente das expectativas sociais sobre o destino de uma mulher nos anos 1960:

(...) o senhor Manoel pareceu dizendo que quer casar-se comigo. Mas eu não quero porque já estou na maturidade. E depois, um homem não há de gostar de uma mulher que deita com lápis e papel debaixo do travesseiro. Por isso é que eu prefiro viver só para o meu ideal. (Jesus 2014, p. 49).

Assim, o diário da mineira se transforma em refúgio, um recurso que a protege e lhe permite centrar-se em si mesma (Arruda, 2015). “Quando fico nervosa, não gosto de discutir. Prefiro escrever. Todos os dias eu escrevo. Sento no quintal e escrevo” (Jesus, 2014, p. 22). Desse exercício também se mantém o isolamento de Carolina em meio aos vizinhos (Miranda, 2019), para quem a atividade parecia não fazer sentido, conforme o relato da escritora: “O José Carlos ouviu a Florenciana dizer que eu *pareço* louca. Que escrevo e não ganho nada” (Jesus, 2014, p. 93, grifo nosso).

Nesse contexto do Canindé, Carolina também trata o diário como “arma” contra quem a criticava por ser diferente. Em algumas passagens, isso fica bastante evidente - a escritora usa como defesa justamente o que acreditava ser o que a diferenciava dos demais na favela (Arruda, 2015).

Quando as mulheres feras invade o meu barraco, os meus filhos lhes joga pedras. Elas diz:
- Que crianças mal iducadas!
Eu digo:
- Os meus filhos estão defendendo-me. Vocês são incultas, não pode compreender. Vou escrever um livro referente a favela. Hei de citar tudo que aqui se passa. E tudo que vocês me fazem. Eu quero escrever o livro, e vocês com estas cenas desagradáveis me fornece os argumentos (Jesus, 2014, p. 20).

Carolina tinha consciência de que os relatos que reuniria no livro poderiam desagradar a vizinhança, como, de fato, ocorreu. “Eu percebo que se esse diário for publicado vai maguar muita gente” (Jesus, 2014, p. 78). Nem por isso, no entanto, ela deixou de descrever a experiência no Canindé como sentia que deveria fazer. Quando a escritora finalmente conseguiu deixar a favela após lançar *Quarto de despejo*, o caminhão que levava a mudança de Carolina para Osasco foi ameaçado com pedras e insultos racistas. “Um homem se referiu a ela como ‘puta preta’, e em coro bradavam que ela havia se enriquecido escrevendo sobre os favelados e que, portanto, deveria repartir o dinheiro com eles” (Meihy; Levine, 1994, p. 26).

Mas a realidade da escritora não era bem a imaginada pelos moradores que a conheceram na miséria. Apesar de não precisar sair mais à procura de papéis, Carolina dizia que se sentia rejeitada pelos vizinhos em Santana, onde comprou uma casa, e não tinha mais tempo para escrever. A mídia a sufocava. (Meihy; Levine, 1994).

Assim como Carolina, Conceição e Maria-Nova concebiam a escrita como uma forma de suportar o mundo ou se proteger dele, a personagem de Ana Maria Gonçalves também ganhou fôlego na narrativa a partir de um exercício de intimidade com a escrita. Sendo a resiliência uma marca no caráter de Kehinde ao longo de diversos deslocamentos da personagem, a escrita se torna uma ferramenta para ajudá-la a superar a violência sofrida desde a captura na África. Resiliência, afirma a pesquisadora Eurídice Figueiredo (2010, p. 174-175), é o “processo pelo qual certas pessoas exibem uma grande adaptabilidade mesmo nas condições mais adversas após sofrerem um trauma”.

A partir do letramento conquistado clandestinamente, a protagonista teve acesso a obras literárias que alegaram seu horizonte de expectativas, mesmo em meio à dura realidade escravocrata. Essa era, também, uma forma de substituir o banzo que pairava sobre os corpos negros da diáspora. “Elas, as poesias, conversavam com alguma coisa que eu tinha dentro de mim e proporcionavam a mesma felicidade que eu tinha ao ouvir *orikis* [...]” (Gonçalves, 2006, p. 162).

Sobre quando estava em São Sebastião do Rio de Janeiro procurando por Omotunde, Kehinde cita como escrever a ajudou a enfrentar aquele momento de angústia. Era uma forma de atravessar as dificuldades:

Eu já tinha mandando várias cartas para a Bahia, com medo de que a primeira tivesse se extraviado, e nada de chegar resposta, nem do Tico nem do doutor José Manoel. Vendo-me escrever tanto, e gostando dos serões de leitura, foi por essa época que a dona Balbiana pediu que eu ensinasse aos moleques do Buremo, e eu gostei da ideia, para ocupar o tempo. As aulas tinham que ser dadas à noite porque durante o dia os dois estavam ocupados como aprendizes (Gonçalves, 2006, p. 665).

Além disso, por meio da escrita, Kehinde encontrou uma forma de se fazer presente ao filho, relembrando não só o que empreendeu na tentativa de encontrar o paradeiro dele, mas também todo o carinho que já lhe havia dado quando pequeno. Ainda que ausente de corpo, a africana buscou em seus últimos dias de vida costurar a vida de mãe e filho por meio das lembranças que, na impossibilidade de ela mesma escrever devido à cegueira, ditava para Geninha no navio que regressava para o Brasil.

Não sei o que te disseram, mas quando voltei para casa você pulou nos meus braços e disse que me amava muito. Eu te abracei forte e não me lembro de conseguir dizer como aquelas palavras tinham sido importantes, as únicas que ouvi antes de te colocar nos braços da Malena e subir para o quarto [...] (Gonçalves, 2006, p. 470).

Essa escrita que organiza o mundo, confere suporte no momento de dúvida e angústia e ajuda a mulher negra a assumir uma postura resiliente é, também, a escrita que busca transformar o silêncio em ato, resultando em fala, como ocorreu com Esperança Garcia. Quando nem se imaginava que uma mulher negra seguraria uma pena para pedir por si mesma e pelas companheiras, a escravizada inscreveu na história o desejo de ser atendida por meio de ações concretas. “[...] Ponha os olhos em mim ordenando digo mandar ao procurador que mande para a fazenda de onde me tirou [...]”. Esse trecho da carta de Esperança sinaliza a mesma ideia trazida por Audre Lorde (2020), da necessidade de se fazer do silêncio linguagem e ação.

A carta de Esperança – escrita dentro do código linguístico vigente, tendo o governador da província como destinatário e o papel como suporte – simbolizava ao mesmo tempo linguagem e ação dentro do que era possível, naquele momento, para sua autora. Que viesse, então, a ação das autoridades, por meio de uma resposta ou uma ordem para que a piauiense pudesse voltar a viver com a família. Em 1770, Esperança tinha feito mais do que lhe cabia por meio do poder que a escrita lhe conferiu.

Observo, assim, que desde Esperança até Ana Maria, a escrita empregada por elas tem o poder de reconstruir a imagem da mulher negra no Brasil, alvo de discriminação tripla. Essa imagem, como ressalta Lélia Gonzalez (2020), se deve a estereótipos racistas e sexistas, que lançam esse sujeito para o nível mais alto de opressão. “A discriminação de sexo e de raça faz das mulheres negras o segmento mais explorado e oprimido da sociedade brasileira, limitando suas possibilidades de ascensão” (Gonzalez, 2020, p. 160).

Conforme a ativista, enquanto o homem negro tem diante de si a perseguição policial e se não tem emprego é lido como vagabundo, para a mulher negra resta prestar serviços domésticos em casas de família, acrescido da dupla jornada como mãe e dona de casa. Em meio a esse trabalho, é reforçada a ideia de que a trabalhadora seria inferior e subordinada aos demais.

De um modo geral, a mulher negra é vista pelo restante da sociedade a partir de dois tipos de qualificação “profissional”: doméstica e mulata. A profissão de “mulata” é uma das mais recentes criações do sistema hegemônico no sentido especial de “mercado de trabalho” (Gonzalez, 2020, p. 59).

Nessa citação, Lélia Gonzalez (2020) faz referência à ideia de “mulata como produto de exportação”, termo que compreende a objetificação sexual da mulher negra na contemporaneidade. No passado, isso era identificado na figura da mucama, escravizadas que atuavam nos serviços caseiros e que também tinham por obrigação satisfazer as vontades sexuais dos senhores brancos.

Assim, se outros textos literários depreciam as mulheres negras, os discursos presentes nas autoras selecionadas para compor o corpus desta tese mostram uma visão que rasura esse imaginário popular. Esperança, Maria Firmina, Carolina, Conceição e Ana Maria não se subordinaram ao que se esperava delas e atuaram para a ressignificação da potência que é ser uma mulher negra no Brasil. Sob a perspectiva de Anzaldúa (2000), é possível compreender que a escrita dessas autoras mantém viva a revolta sobre o passado escravocrata no país e anula as impressões confortáveis do homem branco sobre elas, como a da doméstica ou a ama de leite.

Como é difícil para nós pensar que podemos escolher tornar-nos escritoras, muito mais *sentir* e *acreditar* que podemos! O que temos para contribuir, para dar? Nossas próprias expectativas condicionam. Não nos dizem que a

nossa classe, a nossa cultura e também o homem branco, que escrever não é para mulheres como nós?

O homem branco diz: Talvez se raspem o moreno de suas faces. Talvez se branquearem os seus ossos. Parem de falar em línguas, parem de escrever com a mão esquerda. Não cultivem suas peles coloridas, nem suas línguas de fogo se quiserem prosperar em um mundo destro (Anzaldúa, 2000, p. 230).

O legado de nossas escritoras revela um movimento ancestral que apaga rótulos e registra o que outros textos fazem questão de apagar. Essa é, também, uma escrita dentro do que definiu a estudiosa chicana: uma escrita de reconciliação consigo mesmas, de aquietar a complacência que as amedronta, de alcançar a compensação pelo que o mundo não proporciona às mulheres negras, de buscar autonomia, de desfazer mitos, de salvar a si mesmas.

Pela escrita dessas mulheres, é possível repassar a história do país, reconhecer a influência da cultura do povo negro e constatar a valorização da negritude, conforme argumentava Aimé Césaire, ainda em 1947. Para o autor, negritude é tomada de consciência sobre o ser negro, como “memória, fidelidade e solidariedade”, como ainda poderemos ver melhor nos capítulos seguintes, quando vamos analisar os tópicos comunidade e corpo negro nos textos selecionados:

A Negritude não é uma concepção pretensiosa de universo. É uma maneira de viver a história dentro da história; a história de uma comunidade cuja experiência parece em verdade, singular, com suas deportações de populações, seus deslocamentos de homens de um continente a outro, suas lembranças distantes, seus restos de culturas assassinadas (Césaire, 2010, p. 109).

Portanto, compreendendo que a importância do povo negro no país é muito maior do que a mão de obra explorada pelo escravismo e que a existência das mulheres negras ultrapassa os estereótipos racistas e sexistas propagados há séculos, as autoras aqui analisadas são representativas de uma negritude proativa e combativa (Césaire, 2010). Elas produzem conhecimento e memória, atuando na construção da subjetividade da identidade negra brasileira. As mulheres negras citadas neste capítulo não são heroínas, mas, ainda assim, podem ser consideradas agentes de transformação, mesmo que essa transformação seja simbólica, o que, para nós, que vivemos em um sistema assombrado pela colonialidade, já se configura como um feito muito importante.

6 DO CORPO NEGRO E AS FERIDAS DA COLONIALIDADE

6.1 LITERATURA E DESUMANIZAÇÃO DO CORPO NEGRO

Manifestação primeira da vida humana e nosso meio de relação com o mundo exterior (Merleau-Ponty, 2011), o corpo abrange noções filosóficas que por muito tempo privilegiaram a mente em detrimento da materialidade corpórea. Em *Que corpo é esse?*, Elódia Xavier (2007) discute como filósofos gregos como Platão (428-348 a.c.) e Aristóteles (384-322 a.c.) reforçaram um dualismo entre corpo e mente, cujas consequências alcançaram negativamente as mulheres no mundo ocidental. Platão, por exemplo, via o corpo como uma traição da alma. Muitos anos depois, com Descartes (1596-1650), tem-se o conceito de corpo e mente como substâncias incompatíveis e que existem em domínios diferentes. Essa mesma oposição entre corpo e mente foi estendida para os domínios do feminino e do masculino. E isso não foi associado somente à ideia de força e cultura, mas também a da mulher enquanto corpo no qual não se pode confiar.

É com Espinosa (1632-1677), contudo, que o corpo é entendido como algo que não pode ser dissociado da mente. Finalmente, o corpo configura uma extensão do nosso pensar. Mas o estrago do pensamento misógino já estava feito: foi nessa dicotomia entre corpo e mente que se encontrou justificativa para relegar a mulher a uma condição secundária na sociedade. Ancorada nos estudos de Elizabeth Grosz (2000), Xavier (2007) salienta que, além de considerar seus corpos frágeis e imperfeitos, essa concepção também atrelou a capacidade de reprodução da mulher à vulnerabilidade. Essas associações, na prática, restringiram a atuação da mulher principalmente à maternidade, enquanto o homem teve caminho livre para atividades relacionadas ao saber.

Já a legitimação do masculino nesses campos não precisou de justificativa nenhuma porque, segundo Pierre Bourdieu (2012), essa ordem social é considerada natural, sem a necessidade de um discurso para validá-la. É a própria ordem social que funciona como uma máquina que coloca tudo, simbolicamente, no seu “devido” lugar, desde a distribuição do trabalho até os espaços ocupados por homem e mulher, como o ambiente doméstico, reservado ao feminino, e assembleias ao masculino.

O mundo social constrói o corpo como realidade sexuada e como depositário de princípios de visão e de divisão sexualizante. Esse programa social de percepção incorporada aplica-se a todas as coisas do mundo e, antes de tudo, ao próprio corpo, em uma realidade biológica: é ele que constrói a diferença entre os sexos biológicos, confirmando-a aos princípios de uma visão mítica do mundo, enraizada na relação arbitrária de dominação dos homens sobre as mulheres, ela mesma inscrita, com a divisão do trabalho na realidade da ordem social (Bourdieu, 2012, p. 18-19).

Esse contexto nos ajuda a pensar na relevância de se considerar o corpo como centro de análise de produções literárias. Para Terry Eagleton (1990), a estética é o lugar possível para tratar as subjetividades na literatura, e que, ao mesmo tempo em que aponta para a arte, enuncia também questões que fazem parte da luta de classes. A própria estética nasce de um discurso sobre a corporalidade. Afinal, o termo cunhado por Alexander Baumgarten (1750) faz alusão, primeiramente, à percepção e sensação do corpo humano, e não à arte em si. Esse território do sensorial compreende não somente nossos afetos e aversões, mas tudo o que pode brotar da nossa “inserção biológica” na Terra. Trata-se de uma noção que não se desvincula das formas ideológicas que predominam na sociedade moderna, para quem o corpo adquiriu um papel relevante desde o século XVIII. Conforme o teórico, “A retomada da importância do corpo foi uma das mudanças mais importantes no pensamento radical recente” (Eagleton, 1990, p. 11).

Em estudo sobre o corpo e literatura, Elaine Campello e Rita Terezinha Schmidt (2015) resgatam as indagações de Florence Braunstein e Jean-François Pépin (1999)⁸³ sobre corpo e gêneros textuais. Ao mesmo tempo que questionam qual a relação que poderia existir entre esses dois elementos, os próprios autores respondem que ambos, corpo e gêneros textuais, correspondem a comportamentos sociais. Para além da função biológica, o corpo tornou-se centro da literatura universal, existindo como um “catalisador essencial de fatos, ações, e (re)criações no âmbito social, psicológico, estético, cultural, religioso” (Campello; Schmidt, 2015, p. 11).

As autoras reiteram, assim, que tanto o corpo como os gêneros textuais correspondem a atitudes da humanidade. Da mesma forma, todo o comportamento social retratado por meio da literatura é refletido na corporalidade, o campo no qual conseguimos identificar simbolismos e correntes filosóficas. O corpo dialoga com a

⁸³ BRAUNSTEIN, Florence; PÉPIN, Jean-François. *O lugar do corpo na cultura ocidental*. Trad. de João Duarte Silva. Lisboa: Artes Gráficas, 1999.

memória individual e coletiva, constituindo-se o campo para as intersecções das dominações de raça, classe e gênero. Essa visão, trazida pelas autoras a partir de leituras de Stéphane Haber (2007)⁸⁴, salienta o fato de que, diante de todas essas formas de dominação, o corpo é, também, lugar de resistência.

Considerando o aspecto ideológico, a potência da discussão feminista sobre o corpo ganha contornos interseccionais quando nos voltamos para a produção literária de autoria feminina. Essa mirada possibilita visualizar diferenças não só entre a inscrição do corpo masculino e feminino, mas entre corpos de mulheres que pertencem a etnias distintas. Afinal, o corpo, como defende Simone Beauvoir (1990), constitui um dos elementos mais importantes sobre a situação em que as mulheres se encontram na sociedade, ainda que esse corpo não as defina.

Para muitas mulheres, inclusive, há a necessidade de superação do corpo feminino uma vez que ele reuniria uma série de obstáculos à vida pública. Beauvoir, segundo Xavier (2007, p. 21), observava a dificuldade que mulheres tinham ainda no século XX em “conciliar o papel de mãe e o de cidadã engajada, isto é, sair da imanência para a transcendência”. Acredito que esse problema ainda existe em pleno século XXI, sobretudo se pensarmos em mulheres arrimo de família e com uma dupla carga de trabalho.

Concordo com as considerações de Xavier (2007) e Grosz (2000) de que o corpo deve ser visualizado na literatura como elemento de contestação e objeto cultural; um lugar de inscrições geográficas, históricas e culturais; um elemento que nos ajuda a perceber a organização social, ao mesmo tempo em que a organização social reproduz essa corporalidade. Tal análise precisa considerar a multiplicidade de subjetividades envolvidas, uma vez que não são generalizáveis, e ter em vista também a corporalidade em dinâmica com outros fatores, como raça, cultura e classe. Essa seria a única forma de conhecermos as diferentes manifestações das especificidades de um corpo.

Para a análise empreendida nesta tese, é fundamental ter em vista também o aspecto da colonialidade. Nelson Maldonado-Torres (2020) afirma que, se o colonialismo pode ser entendido como o que originou os territórios coloniais, a colonialidade é uma lógica de dominação embutida na modernidade que transcende

⁸⁴ HABER, Stéphane et al. *Cuerpos dominados, cuerpos en ruptura*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.

fronteiras e continua existindo mesmo sem as colônias do passado. Seus eventos-chave foram a “descoberta” das Américas e a escravidão. Foi por meio da colonialidade que se naturalizou também uma catástrofe demográfica e metafísica, à medida que esse sistema imperialista passou a nomear o mundo, de acordo com classificações que garantem o bem-estar do colonizador.

Essa dinâmica substituiu as relações do Eu-Outro por relações entre Senhor-Escravizado, a partir de uma diferença que o filósofo porto-riquenho denomina de diferença entre seres e aqueles que estão abaixo dos seres. Em síntese, “O desencantamento do mundo e sua concepção utilitária são partes dessa mudança, como é também o reordenamento de todas as relações humanas existentes e formas de dominação” (Maldonado-Torres, 2020, p. 37).

Conforme o autor, essa perspectiva atende a diferentes níveis quando o assunto são os corpos daqueles que são colonizados. Em um nível, por exemplo, são considerados como animais, que podem ser agressivos ou pacíficos, o que, inicialmente, lhes desapropria de racionalidade, gênero e diferença sexual. Em um segundo nível, esses mesmos corpos podem ser enxergados como ameaça, sejam eles masculinos ou femininos. No caso dos homens, a ameaça ocorre diante do potencial de guerreiros; já no caso das mulheres, esse inimigo poderia carregar a tradição e memória dos seus ao se reproduzir. Embora não seja justificável, essa lógica nos remete ao motivo de mutilações, torturas e assassinatos. Além disso, paradoxalmente, a colonialidade também imputou ao colonizador desejo por corpos rebaixados nesse sistema. Isso, segundo Maldonado-Torres (2020), levou à criação de uma dimensão pornô-tropical, na qual as mulheres negras foram vistas pelo europeu como lascivas e promíscuas.

De modo geral, esse sistema naturalizou a incidência de guerras e o maniqueísmo, bem como a exploração dos corpos colonizados em posições mais inferiores possíveis. Não se trata, conforme o filósofo, de agir para dar uma resposta a um conflito bélico, por exemplo, mas de reproduzir o que é considerado uma ordem de mundo.

Como resultado, os corpos dos colonizados e escravizados podem ser concebidos, em um momento, como sem gênero ou com uma forma particular de diferença de gênero, isto é, supersexualizados no sentido patológico de seus órgãos sexuais e partes sexualizadas do corpo definirem o ser deles com ou sem gênero propriamente dito (Maldonado-Torres, 2020, p. 40).

Nessa dinâmica, Ramón Grosfoguel (2020) sustenta que o racismo é um princípio que organiza as relações de dominação na sociedade moderna, o que envolve desde a divisão do trabalho a hierarquias de diferentes ordens, como a religiosa, de gênero e epistêmica. Ele argumenta que antes que Aníbal Quijano utilizasse o termo colonialidade do poder, nos anos 1990, a concepção já era trazida por outros pesquisadores hoje considerados decoloniais e que pertencem a grupos historicamente subalternizados. Isso vem sendo feito articulando conceitos como a supremacia branca, de W.E.B Du Bois (1935) e Malcom X (1965); o capitalismo racial, de Cedric Robinson (1981); a relação reducionista entre raça e classe, de Aimé Césaire (1950,1957); e de gênero como privilégio da mulher branca, discutido por Angela Davis (1981). Por isso, Grosfoguel (2020) enfatiza que o essencial a ser compreendido é que “a modernidade não existe sem a colonialidade; elas duas são caras da mesma moeda, e o racismo organiza a partir de dentro todas as relações sociais e hierárquicas de dominação da modernidade” (Grosfoguel, 2020, p. 60).

Em meio a sociedades que foram “esvaziadas de si mesmas” e milhões de pessoas “arrancadas de seus deuses, suas terras e seus costumes [...]” (Césaire, 2020, p. 25), o negro se tornou sinônimo de raça na sociedade europeia. O termo, conforme Mbembe (2018), indica não só a ideia de um veículo de instintos inferiores como também experiências históricas dilacerantes.

Produto de um maquinário social e técnico indissociável do capitalismo, de sua emergência e globalização, esse termo foi inventado para significar exclusão, embrutecimento e degradação, ou seja, um limite sempre conjurado e abominado. Humilhado e profundamente desonrado, o negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa e espírito em mercadoria - a cripta viva do capital (Mbembe, 2018, p. 21).

Mbembe (2018) acrescenta que, mesmo inexistindo biologicamente, o conceito de raça estabelece uma “ficção útil” ao branco, um complexo que gera tormento e terror e coloca em prática o altericídio. O Outro passa a ser visto como uma ameaça e a ser alvo de confabulações, através da operação do imaginário. Se a colonialidade atua como uma obra de “civilização do mundo”, o negro é considerado um exemplo desse Outro que difere de tudo o que o ocidente sustenta como ser humano de direitos. A raça, portanto, vem para nomear uma humanidade que não seria europeia e que, ao mesmo tempo, representaria um reflexo degradado do suposto

homem ideal. Já a África, nesse contexto, representa a negação da justiça, responsabilidade e da própria humanidade, justamente devido aos efeitos da concepção de raça na modernidade.

De acordo com o filósofo, na lógica colonial, o negro não existe enquanto tal. O que ocorre é que sua categoria é um corpo produzido pelo e para o branco. O corpo do negro não lhe pertence, está sujeito às vontades do colonizador, como um “corpo de extração” de onde lhe tomam tudo o que é possível. Ademais, como se não bastasse, “o negro é também o nome de uma injúria, o símbolo do homem confrontado com o açoite e sofrimento, num campo de batalha em que se opõem facções e grupos social e racialmente segmentados” (Mbembe, 2018, p. 42).

É certo dizer que Mbembe se fundamenta em *Pele negra, máscaras brancas*, de Frantz Fanon (2008) para conceber essas reflexões. Para o psiquiatra nascido na Martinica, nem branco nem negro existem, sendo ambos invenções da colonialidade. No caso do negro, especialmente, tal condição lhe é atribuída, não autodeclarada. A experiência do negro ocorre sempre a partir do olhar do branco, uma vez que é o racista o responsável pela criação do negro ou de qualquer outro sujeito que possa ser inferiorizado. O branco, por sua vez, representa o universal.

Fanon (2008) argumenta que, embora exista pelo olhar do Outro, é também por esse mesmo olhar que o negro é invisibilizado. A fixação do sujeito negro em estereótipos é cotidiana e pode partir, inclusive, do olhar de uma criança. Assim o autor relata sobre uma experiência que ele mesmo teve. “Mãe, olhe o preto, estou com medo! Medo! Medo! E começavam a me temer. Quis gargalhar até sufocar, mas isso tornou-se impossível” (Fanon, 2008, p. 105).

Ao habitar a zona do não ser, o sujeito negro buscaria o embranquecimento na tentativa de ser considerado um ser humano, superando a suposta maldição que o atingiu. O corpo negro, portanto, tem um peso diferente para quem o habita, que se tornaria um “prisioneiro de um círculo infernal” e que o aprisiona ao passado. “O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas” (Fanon, 2008, p. 104).

À medida que as reflexões de Fanon (2008) metaforicamente aproximam-se de um soco no estômago, é possível compreender a pertinência de seus escritos, publicados em 1952, ainda no século XXI. Ele assinala que enquanto na América do Norte os negros são apartados, na América do Sul, são agredidos, chicoteados

pelas ruas e metralhados quando envolvidos em movimentos sociais. Já na África Ocidental, são vistos como animais. Ainda que ascendam socialmente, são sempre lembrados de sua cor. A máscara branca sempre irá cair, ou seja, “aonde quer que vá, o preto permanece um preto” (Fanon, 2008, p. 149).

Essa desumanização, coisificação e animalização do negro remete às formas de violência possíveis advindas do mundo colonial. Joaze Bernardino-Costa (2016) complementa que o colonizador tenta manter, a todo custo, o colonizado dentro dos papéis sociais estabelecidos para ele. Quando isso não é obedecido, o racista tentará colocá-lo de volta em sua “posição natural” usando artifícios de violência, o que pode ocorrer no campo simbólico ou físico.

Quando coisas ordinárias são feitas por negros, elas parecem extraordinárias para estes não-seres. Portanto, estes são lembrados que não participam do mundo dos seres. Por outro lado, a violência física se manifesta de maneira óbvia por meio da força policial no mundo (pós) colonial. Os conflitos são administrados de maneira costumeiramente violenta (Bernardino-Costa, 2016, p. 510).

Seriam muitas as possibilidades de discussão sobre essa problemática dentro do campo editorial, mas detenho-me, nesta tese, a como isso é apresentado dentro do testemunho das escritoras afro-brasileiras estudadas. Por ora, é importante não perder vista que a violência física acometeu negros no passado escravocrata e os persegue até hoje.

Em *O Genocídio do Negro Brasileiro* (1978), Abdias Nascimento faz uma análise relevante sobre o assunto quando se recusa a concordar com o ideário de democracia racial difundido internacionalmente pelo historiador Gilberto Freyre (2003)⁸⁵ e com a reiteração da harmonia racial sustentada pelo etnógrafo francês Pierre Verger⁸⁶. Nascimento sustenta que as mesmas populações indígenas que um dia foram majoritárias no país foram destruídas pela sociedade dominante brasileira após a chegada dos portugueses. Essa mesma sociedade se articula, conforme ele, para exterminar a população afrodescendente.

⁸⁵ Autor de *Casa-grande & Senzala*, obra publicada em 1933 e considerada uma das mais representativas sobre a história da formação do povo brasileiro. FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala*. 48ª ed. Recife: Global Editora, 2003.

⁸⁶ Nascimento se refere à “*African religions and the valorization of the Brazilians of African descent*”, seminário proferido por Verger no Departamento de Línguas e Culturas Africanas da Universidade de Ifé, na Nigéria, em 1977.

As técnicas usadas têm sido diversas, conforme as circunstâncias, variando desde o mero uso das armas às manipulações indiretas e sutis que uma hora se chama assimilação, outra hora aculturação ou miscigenação; outras vezes é o apelo à unidade nacional, à ação civilizadora, etc., etc. (Nascimento, 1978, p. 107).

A partir dessa perspectiva apresentada por Nascimento, passo a analisar como a carta de Esperança Garcia e as escritoras que vêm depois da piauiense tratam o racismo em seus testemunhos. Por estarem inseridas em tempos históricos diferentes, acredito que a escrita das mulheres negras nos oferece possibilidades de não só visualizar na construção desses enredos as concepções discutidas por teóricos como Mbembe, Fanon e Grosfoguel, como estender isso às especificidades do corpo feminino negro, uma vez que elas compartilham uma mesma condição, a de mulheres negras na colonialidade.

6.2. CICATRIZES ANCESTRAIS DA VIOLÊNCIA FÍSICA E SIMBÓLICA

Marilena Chauí (1995) sustenta que a violência reside em usar não só a força física, mas também a coação psíquica para obrigar alguém a fazer algo contra a própria vontade. Como resultado, podem ocorrer danos difíceis ou mesmo impossíveis de serem reparados, caso da morte e da loucura. Viola-se portanto mais do que a integridade física e moral do Outro. Trata-se de um ataque à dignidade humana.

O negro, nesse contexto, enfrenta a desumanização de si próprio gerada pelo olhar imperialista. Uma vez tornado coisa ou animal, esse sujeito não tem mais garantias de proteção do seu bem-estar diante dos desejos e interesses do branco. O racismo abre caminho para que todas as violações possíveis possam ocorrer, bem como a naturalização desse tipo de comportamento. Essa relação desigual tem início justamente no período colonial, quando acreditava-se que o colonizador empregava seus subterfúgios para “salvar” o negro de uma vida selvagem. Esperança Garcia foi vítima desse sistema. A violência a que ela foi submetida é explícita nas frases endereçadas ao governador da Província.

A escravizada denuncia a violência física que resulta em pancadas nela e no filho, salientando na missiva o estado do corpo do menino. Em meio a palavras de desespero, Esperança traça a imagem de um inocente ferido após ser agredido por um adulto cujo poder naquele sistema ultrapassava o aspecto da força. Em “A

primeira é que há grandes trovoadas de pancadas em um filho meu sendo uma criança que lhe fez extrair sangue pela boca” (Mott, 1985, p. 142), é possível observar que a mãe apela para o efeito do sangue vivo na face da criança para alertar sobre o quão absurda era a conduta do capitão Antônio Vieira do Couto. Está implícita nessa queixa inicial a desproporcionalidade de forças entre o menino e o senhor, além do desvio da função que caberia a Couto, a de zelar pelos bens da Coroa.

Esperança também é vítima dessa violência corporal, sendo primeiro coisificada e, depois, animalizada: “Em mim não posso explicar que sou um colchão de pancadas, tanto que caí uma vez do sobrado abaixo peiada; por misericórdia de Deus escapei” (Mott, 1985, p. 142). Nesse trecho, como leitores, também podemos desenhar em nossa imaginação a cena da escravizada sendo espancada como um objeto próprio para isso. O “colchão de pancadas” representa algo fabricado, moldado especialmente para tal finalidade. Não tem sentimentos, laços familiares, costumes, sonhos ou qualquer aspiração. Esperança, ao escolher esse termo, sinaliza ao seu destinatário o quanto foi reduzida a uma coisa, um objeto descartável.

Do mesmo modo, quando a escravizada relata ter caído “peiada”, ela evidencia ter sido tratada como um animal. Mesmo com a desproporcionalidade de forças em relação ao capitão, Esperança tem os pés amarrados, o que acredita-se que a possa ter feito perder o equilíbrio. Por pouco isso não lhe custou a vida durante a queda relatada (“Por misericórdia de Deus, escapei”, p. 142). Essa passagem também destaca o quanto a vida do escravizado pouco valia diante daquele que detinha poder sobre o corpo negro. Cabia, novamente, ao colonizador permitir, ou não, que Esperança pudesse ter uma vida com o mínimo de dignidade, o que consistiria em viver junto da família e seguir os preceitos cristãos, como o batismo dos filhos. “Peço a Vossa Senhoria pelo amor de Deus ponha os olhos em mim” (Mott, 1985, p. 142).

A crônica sobre os dias de Esperança na sede da Inspeção Nazaré reflete o tratamento nada amistoso conferido aos negros durante a escravidão. Esse tipo de relação está longe da convivência harmoniosa entre senhores e escravizados sobre a qual estudiosos como Freyre (2003) teorizaram. Esperança não só testemunhou como também foi sobrevivente de eventos-limite que não eram um episódio à parte na história brasileira, mas uma realidade cotidiana.

De fato, Nascimento (1978) argumenta que as violências sofridas por escravizados como Esperança e o filho eram uma situação compartilhada por muitos outros cativos. O autor acredita que a proximidade da costa brasileira à costa africana tornava mais barato comprar novos africanos ao invés de tratar a saúde deles. Assim, aos escravizados em território brasileiro, cabia o tratamento mais cruel, o que incluía deformações físicas resultantes de condições de trabalho inadequadas, perdas de membros em função de castigos e torturas, e até a morte. E isso não ocorria somente entre adultos. As crianças também eram largamente atingidas.

O tratamento descuidado e os abusos de que eram vítimas provocaram uma alta taxa de mortalidade infantil entre a população escrava. No Rio de Janeiro, a cidade onde teoricamente os escravos desfrutavam melhor tratamento do que em qualquer outra parte do país, a mortalidade infantil se elevava a uma taxa de 88% (Nascimento, 1975, p.58).

O relato da personagem Preta Susana, trazida por Maria Firmina dos Reis, vai ao encontro da observação de Nascimento (1978) ao escancarar o sofrimento dos africanos desembarcados no país. O testemunho Maria Firmina resgata as agruras impostas ao corpo negro desde a sua captura até a vida sob o jugo de um senhor escravocrata. Inicialmente, temos a inscrição de um corpo humano animalizado (“fomos amarrados em pé, e, para que não houvesse receio de revolta, acorrentados como os animais ferozes das nossas matas”, p. 181). A escritora também denuncia que, além da tortura psicológica, o colonizador instituiu ao negro o sofrimento físico durante a travessia, pois, nos porões dos tumbeiros, o privava de ar, alimento e água.

Pela voz de Preta Susana, Maria Firmina traz à tona a memória da dor e do desespero sofrido pelo corpo negro, que em muitos casos não suportava o tratamento recebido. O óbito vinha antes mesmo da chegada às praias brasileiras. Importante observar que o discurso testemunhal da cativa aponta para o fato de que, mesmo não existindo diferença entre corpos brancos e negros quanto à sua humanidade, isso não fora respeitado pelo colonizador. “É horrível lembrar que criaturas humanas tratem a seus semelhantes assim, e que não lhes doa a consciência de levá-los à sepultura asfixiados e famintos” (Reis, 2018, p. 181). Tal afirmação remete aos escritos de Mbembe (2018) e Fanon (2008), pois reforça a ideia de que o negro foi uma invenção do branco.

Frantz Fanon tem razão, no entanto, ao sugerir que o negro era uma figura ou ainda um "objeto" inventado pelo branco e "fixado" como tal por seu olhar, seus gestos e suas atitudes, urdido que foi enquanto tal "a partir de mil detalhes, anedotas, relatos". Deveríamos acrescentar que, por sua vez, o branco é, sob vários aspectos, uma fantasia da imaginação europeia que o Ocidente se esforçou para naturalizar e universalizar. O mesmo Fanon dizia, aliás, a propósito de ambas as figuras, que o negro não existe, assim como o branco. A se tomar pela experiência de fato, na verdade não existe nenhum ser humano cuja cor de pele seja, *stricto sensu*, branca - pelo menos no sentido em que falamos do branco de papel, do giz, do lençol ou da cal (Mbembe, 2018, p. 88).

A dor relatada por Preta Susana se intensifica ainda mais após a chegada ao Brasil, o que enfatiza as consequências do pensamento racista que destituiu de humanidade os africanos e seus descendentes. Por muito pouco, os negros com quem Preta Susana conviveu eram torturados por meio de diferentes práticas empregadas pelo homem branco, cuja representação mais fiel na obra reside na figuras do Comendador P. e Paulo B., pai de Úrsula. Enquanto o primeiro "derramava sem se horrorizar o sangue dos desgraçados negros por uma leve negligência" (Reis, 2018, p. 182), Paulo B. levava os cativos à morte "debaixo dos açoitamentos mais cruéis, das torturas do anjinho, do cepo e outros instrumentos de sua malvadeza, ou então nas prisões onde os sepultavam vivos" (Reis, 2018, p. 182).

Em artigo no qual analisa a semelhança entre navios negreiros e prisões na contemporaneidade, Ionara dos Santos Fernandes (2022) assinala que a tortura foi um expediente utilizado com frequência para controlar massas durante a formação sócio-histórica brasileira, com origens que antecedem em muito os anos de ditadura militar no país. No Brasil Colônia, o branco rebaixava ainda mais o torturado por meio dessa prática, "criando uma área animalizada nos dominados e conseqüentemente um processo de desumanização" (Fernandes, 2022, p. 284). Conforme a autora, trata-se de um processo em que o poder que se detinha sobre o Outro era demonstrado da maneira mais violenta possível, o que resultava em marcas no corpo como símbolo do assujeitamento a que aquelas pessoas estavam submetidas - fosse a condição de mercadoria, fossem os castigos a elas imputados.

A enunciação de Preta Susana sobre os horrores da travessia à vida no Brasil reflete a visão de Fernandes (2022) sobre as possibilidades da tortura. A prática, salienta a pesquisadora, poderia usar força física, mas também estratégias que não dependiam de uma violência direta. É o caso da superlotação e da insalubridade nos túmulos, que constituiu um tipo de tortura sofisticado, populacional, no qual não se

chegava a tocar no corpo do torturado. Nem por isso, entretanto, deixava de produzir dor aos prisioneiros. Já a tortura no corpo individual, apesar de punir um cativo por vez, tinha o poder de afetar o coletivo⁸⁷.

Nesse contexto, Preta Susana, ao pontuar que não sabe como resistiu a todos os tormentos que lhe aguardavam ao ser transformada em cativa, se posiciona como uma sobrevivente de uma série de eventos-limite: “E eu sofri com resignação todos os tratos que se dava a meus irmãos, e tão rigoroso como o que eles sentiam. E eu também os sofri, como eles, e muitas vezes com a mais cruel injustiça” (Reis, 2018, p. 182). Assim como Esperança traz em sua carta, esses eventos são parte do cotidiano da escravizada.

O relato construído por Maria Firmina dos Reis, portanto, resgata a memória coletiva da diáspora africana. A escritora denuncia o que, embora a rememoração provoque sofrimento à testemunha (“a dor que tenho no coração, só a morte consegue apagar”, p. 182), precisa ser dito para que não seja repetido. No contexto da escritora maranhense, há um efeito prático desejado, o de que o testemunho também possa se somar às campanhas pelo fim da escravidão.

Apesar de ter sido lançado em um momento diferente da história brasileira, *Um defeito de cor* também faz esse exercício de resgate da memória coletiva sobre a violência envolvendo o corpo negro. Ana Maria Gonçalves lança mão de uma estética bastante detalhista para construir as cenas relacionadas ao tráfico de africanos. Isso tem início ainda na passagem de Kehinde por Uidá, quando ela e a irmã Taiwo foram capturadas e levadas a um barracão para aguardar o embarque com outros prisioneiros. “Entre os pretos, havia mortos com certeza, pois lutaram com homens armados, e deixaram no armazém o cheiro que reconheci, cheiro de sangue, o mesmo do riozinho do Kokumo e da minha mãe” (Gonçalves, 2006, p. 40).

É a partir desse ponto que o texto apresenta como negros eram tratados por brancos desde a África, com destaque para as sensações corpóreas que poderiam impactar os personagens. Ali mesmo, naquele barracão onde esperavam por um destino incerto, já havia a quebra da dignidade dessas pessoas, alocadas em um espaço que acumulava odores de sangue, fezes e urina. Ao se comunicarem com os cativos, os vigias, lembra Kehinde, tinham preferência por um tipo de linguagem, a

⁸⁷ Um exemplo disso foram as punições impostas pelas autoridades baianas aos participantes da Revolta dos Malês, assistidas pela população como forma de “prevenção” a novas revoltas (Gonçalves, 2006, p. 544).

da violência, “da lança e dos chicotes cantando na pele dos que se demoravam deitados ou sentados, ou porque ainda tinham sono, ou estavam doentes, ou se sentiam cansados e fracos” (Gonçalves, 2006, p. 42).

Assim como no texto de Esperança Garcia e de Maria Firmina dos Reis, é possível identificar no romance de Ana Maria a desumanização a que a população negra capturada foi submetida. Uma vez no porão do navio escuro e sem ar, Kehinde descreve o que poderia ser uma fotografia daquela situação. Juntos, deitados lado a lado, todos os prisioneiros pareciam formar um “tapete preto de pele de carneiro”. A definição reúne o duplo efeito desumanizador do negro no colonialismo - animalização e coisificação. A posição em que os prisioneiros estavam era mais do que incômoda; dificultava até mesmo que pudessem fazer as necessidades fisiológicas sem que os excrementos permanecessem entre todos os reunidos ali. Quando um precisava se mexer “no chão duro, molhado e frio” (Gonçalves, 2006, p. 48), o movimento tinha de ser acompanhado por todos.

Por meio do testemunho de Kehinde, é possível conhecer que a estratégia escravocrata para conter os africanos, então maioria em alto mar, foi enfraquecê-los. A possibilidade de revolta era nula depois de três dias trancados sem água nem comida. Assim como na história real, no enredo, houve quem adoecesse e morresse diante de toda aquela insalubridade, caso da avó e irmã de Kehinde; houve ainda quem optasse pelo suicídio. Quando os cativos finalmente receberam algum alimento, parecia que estavam diante de um favor:

Talvez tivessem nos deixado tantos dias sem comer para que, mesmo com raiva, ficássemos suficientemente fracos para não reagir. Estávamos com fome bastante para evitar qualquer problema que adiasse ainda mais a distribuição da comida, que era carne salgada, farinha e feijão. Cada um recebeu a sua parte em cumbucas de casca de coco, e foram distribuídas algumas vasilhas de água que passaram de mão em mão e não foram suficientes nem para metade de nós, tamanha a sede (Gonçalves, 2006, p. 51).

A desvalorização do corpo negro enquanto ser humano também é observada nas cenas relacionadas aos prisioneiros doentes de varíola, jogados ao mar sem qualquer cerimônia, e nos ferimentos a ferro quente feitos na pele dos negros. Enquanto a primeira prática buscava eliminar o que se entendia como mercadorias sem valor, as marcas deixadas pelo ferro tinham como proposta mostrar a quem aquelas pessoas pertenciam quando fossem desembarcadas no Brasil. Mais tarde,

já vivendo em Itaparica, Kehinde presenciou a naturalidade do discurso de Sinhá Ana Felipa, que com ares de religiosa se vangloriava da forma como os cativos da fazenda eram tratados em sua propriedade. Ao invés de receberem marcas a ferro quente com as iniciais de seus proprietários, recebiam roupas novas com as iniciais bordadas. A diferença não ocorria porque as pessoas não mereciam aquele tratamento cruel, mas devido a uma preferência de cunho estético da Sinhá.

Contou que, ao se casar, além do enxoval, a mãe dela ganhou duas mucamas e três pretos, todos com o monograma gravado no rosto com ferro quente. Disse também que achava um monograma muito mais bonito que as marcas que os pretos da senzala grande tinham no rosto, coisa de animais e não de gente. Foi só então que reparei que nenhum dos escravos da casa tinha marcas no rosto, e esse era um critério que ela usava ao nos escolher, talvez até pensando em mandar gravar o tal monograma algum dia (Gonçalves, 2006, p. 95).

A degradação do corpo negro, seja em função da vida nas fazendas ou da passagem, volta a aparecer em outros trechos, como na chegada de Kehinde a Salvador. Levada para um armazém onde africanos eram vendidos, ela mesma compara o estado que os cativos que já estavam ali com o de animais fracos. Ali, permaneciam os africanos sem marca a ferro, isto é, que não haviam sido encomendados por um determinado comprador. Kehinde acredita, então, que aquelas pessoas foram levadas ao barracão sem antes passar pelo período que ela e os companheiros de viagem tiveram na Ilha dos Frades, para ganharem peso, se recuperarem e, logo, terem mais chances de despertar o interesse dos compradores.

Uma vez no barracão de Salvador, quanto mais o tempo corria, mais difícil era ser comprado porque o estado de saúde dos cativos se agravava com a pouca comida que recebiam diariamente. Além da incerteza quanto ao futuro, tinham em comum os ossos aparentes e a pele cheia de feridas. Nas palavras da protagonista, “Eles pareciam mesmo carneiros magros, bichos maltratados e doentes” (Gonçalves, 2006, p. 67). Ainda assim, Kehinde se reconhece neles: “Tenho certeza que nós estávamos bem parecidos com eles quando desembarcamos [...]” (Gonçalves, 2006, p. 68).

Quando os compradores chegam, o olhar que lançavam para os corpos negros remete, novamente, à coisificação. Apontavam para o cativo que lhes interessava como quem escolhe um objeto em uma loja. O primeiro contato com os

escolhidos era invasivo. O direito de proteger a própria intimidade também fazia parte da dignidade humana arrasada durante a diáspora. Kehinde lembra que “Não importando se era homem, mulher ou criança, o comprador apalpava-lhes todo o corpo e os fazia erguer os braços e mostrar as plantas dos pés” (Gonçalves, 2006, p. 71).

Apesar do interesse em comprar um africano que apresentasse boas condições de saúde, o bem-estar dessas pessoas não era levado em consideração na lida diária nas fazendas. Tratava-se apenas de buscar o melhor custo-benefício para o senhor escravocrata. Na propriedade do Sinhô José Carlos, as atividades insalubres envolviam até mesmo as crianças. Kehinde chegou a conhecer algumas dessas práticas quando foi expulsa do trabalho na casa-grande pela Sinhá Ana Felipa, que a acusou de bruxaria. A menina, na época, estava apenas costurando uma boneca, mas a Sinhá, preconceituosamente, acreditou que a atividade tinha como propósito fazer com que ela jamais engravidasse. A protagonista pontua que esse período fora da senzala-pequena foi importante para que ela pudesse, de fato, conhecer a escravidão.

Os cativos que viviam na senzala grande se dividiram entre o trabalho na plantação de cana, no engenho e pesca e fundição de carne de baleia. Kehinde foi enviada para essa última atividade junto com mais quatro homens, três mulheres e sete crianças. Uma delas já apresentava grandes cicatrizes de queimadura. A protagonista, sem saber o que fazer em seu primeiro dia de trabalho no grupo, levou uma bofetada de um dos empregados da fazenda. A passagem alude ao relato de Preta Susana sobre Comendador P. e o fato de que qualquer negligência era motivo para castigo.

Kehinde logo compreendeu que os homens cortavam as baleias capturadas, as mulheres partiam a carne em pedaços, e as crianças eram encarregadas de colocar a gordura que sobrava dentro de caldeiras. Derretida, essa gordura resultaria em óleo de baleia. Rapidamente, Kehinde também viu o quanto o trabalho era perigoso, especialmente para os pequenos.

Entendi o porquê das queimaduras, pois nunca dava para prever para que lado a gordura ia espirrar quando jogada na caldeira, que já continha óleo derretido, fervendo. E também porque as vasilhas eram altas e as crianças mais baixas tinham que se equilibrar na ponta dos pés para conseguirem fazer o serviço, correndo o risco de se apoiar na caldeira, ela virar e o óleo fervente escorrer, levando junto a pele, a carne e até os ossos. A

temperatura no baleeiro era muito quente, mesmo sendo um espaço aberto, e a chaminé também não conseguia puxar toda a fumaça, que ardia e nos fazia tossir quase sem parar. Uma das meninas disse que mais dia, menos dia eu me acostumaria, e rezei para que isso acontecesse logo (Gonçalves, 2006, p. 117).

O testemunho construído por Ana Maria Gonçalves por meio de sua protagonista evidencia que, assim como o filho de Esperança Garcia, corpos negros infantis não eram poupados da violência física e simbólica do colonialismo. Assim como os adultos, as crianças submetidas a esse sistema de necropolítica (Mbembe, 2017), no qual o pensamento hegemônico estabelece quem deveria viver e quem deveria morrer, são representadas por corpos subalternizados, conforme a categorização realizada por Elódia Xavier (2007).

De acordo com a pesquisadora, o corpo subalterno é o corpo violentado pela fome, pela miséria, pela degradação do espaço e pela reificação. Ela traz como exemplo dessa categoria justamente o corpo negro de *Quarto de Despejo*, devido à “enorme carência e inferioridade da situação da protagonista” (Xavier, 2006, p. 35). Carolina Maria de Jesus, assinala a autora, tem sua vocação literária constantemente contrastada pela fome, uma vez que são poucos os registros em que a mineira não aborda a falta de alimentos.

Como Xavier enfatiza, Carolina afirma que “Quando vejo meus filhos comendo arroz e feijão, o alimento que não está ao alcance do favelado, fico sorrindo atoa. Como se eu estivesse assistindo um espetáculo deslumbrante” (Jesus, 2014, p. 49). Não se trata, contudo, de narrar um drama pessoal, mas coletivo. Afinal, a própria Carolina ironiza que se todos os pobres do Brasil decidissem se matar por causa da fome, não sobraria ninguém.

Para Xavier, é a fome, portanto, a privação de alimento para o corpo, que constitui o drama e o elemento fundante da narrativa de Carolina. Quando denuncia a condição de miséria em que vive, a escritora lança um testemunho imediato de uma mulher subalterna. Nesse sentido, esse testemunho é o de um corpo que trava uma batalha diária com a fome, evento-limite que pode levar à morte, e, mesmo décadas após a abolição da escravatura, continua ocupando o espaço mais desvalorizado da sociedade brasileira - a favela. Xavier salienta que “A favela do Canindé, hoje extinta, espreado-se pelas margens do rio Tietê, era uma espécie de chaga social feita de miséria, lama e lixo” (Xavier, 2007, p. 43).

Inserido naquele ambiente, o corpo negro é, então, impactado ainda mais pelas marcas da subalternidade. Carolina chega a dizer que já se habituara a andar suja e retornar para um espaço também marcado pelo desasseio (“Voltei para o meu barraco imundo. Olhava o meu barraco envelhecido, As tábuas negras e podres. Pensei: está igual a minha vida”, p. 175). Em outra passagem, ela reforça que o trabalho a deixava com odor forte depois de carregar 100 quilos de papel (“Quem trabalha como eu tem que feder”, p. 131).

Seguindo a classificação que a escritora faz sobre o centro de São Paulo ser a sala de visitas e a favela o quarto onde se joga o que não se quer mais, o texto de Carolina reforça o quanto estar naquele espaço a tornava um corpo em posição de inferioridade. “E quando estou na favela tenho a impressão que sou um objeto fora de uso, digno de estar num quarto de despejo” (Jesus, 2014, p. 37).

Ao mesmo tempo, Carolina precisava lidar com o preconceito daqueles que se consideravam brancos, fossem eles pertencentes à classe dominante ou dominada. Ser negra era sempre motivo de ofensas, que vinham de adultos, jovens e crianças:

...Sentei ao sol para escrever. A filha da Silva, uma menina de seis anos, passava e dizia:
- Está escrevendo, negra fidida!
A mãe ouvia e não repreendia. São as mães que instigam (Jesus, 2014, p. 26).

Essa passagem nos remete à experiência de Fanon (2008) sobre ser visto como uma ameaça por uma criança branca. Ele analisa que, no início, até se divertia quando ouvia “Olhe, um preto” (Fanon, 2008, p.105). No entanto, houve um momento em que passou a se sentir aprisionado pelo olhar do branco e todos os estereótipos relacionados a esse olhar, como o de animal, de ser malvado e desprovido de beleza. Conforme o psiquiatra, deparar-se com esse julgamento, ainda que seja uma invenção do Outro que se arrasta por séculos, era desconcertante, uma experiência que devolvia a ele mesmo seu corpo em estado de demolição e luto.

Lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negridão, minhas características étnicas, – e então detonaram meu tímpano com a antropofagia, com o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros, e sobretudo com “y’a bon banania” (Fanon, 2008, p. 105-106).

A subalternização e as expectativas sobre o corpo negro impactam ainda a forma com Carolina é vista como escritora. Aliás, como não é vista como autora, apesar de ser uma. Basta que nos lembremos das discussões, ainda na época do lançamento de *Quarto de Despejo*, sobre a qualidade da obra da mineira (Miranda, 2013). É relevante destacar que o descrédito sobre o trabalho de Carolina tem o racismo como pano de fundo: “Eu escrevia peças e apresentava aos diretores de circos. Eles respondia-me: - É pena você ser preta” (Jesus, 2014, p. 64). Em outro momento do diário, Carolina registra que essa dinâmica também estava presente na favela. Um dia, João, um vizinho, procurou a escritora perguntando onde poderia encontrar folhas de batata para a dor de dente da filha. O homem a questionou sobre o que estava fazendo e, quando Carolina respondeu que escrevia um diário, ele lançou: “Nunca vi uma preta gostar tanto de livro como você” (Jesus, 2014, p. 26).

O comentário do vizinho enfatiza o imaginário popular de que atividade intelectual não estava para os negros não por uma questão de acesso, mas de vocação. Isso nos remete ao pensamento de Hegel (2008) de que a consciência do negro não teria alcançado qualquer forma de objetividade como desenvolvimento de leis ou religião. Por consequência, tudo que viria da África seria sem valor racional: “pois ela não faz parte da história mundial; não tem nenhum movimento ou desenvolvimento para mostrar” (Hegel, 2008, p. 88).

Em *Becos da Memória*, Conceição Evaristo emprega o corpo negro como metáfora para a vida na favela, destacando horrores de natureza íntima ao invés dos amplamente divulgados pelos meios de comunicação, como assassinatos, tiroteios e tráfico. Angela Mooney (2020) defende que uma dessas metáforas é o corpo da amiga de Vó Rita, a Outra, que “dormia embolada com ela” (Evaristo, 2017, p. 15). Marcado pela hanseníase, esse corpo representa a desordem social provocada pelo desfavelamento. “O anúncio da destruição da comunidade traz caos à vida de todos na favela, que não desejam sair de suas casas, e tampouco possuem meios para recomeçar uma nova vida em outro lugar” (Mooney, 2020, p. 35). A situação dos moradores, portanto, em muito lembra a da amiga de Vó Rita, abandonada por todos, com exceção da parteira da comunidade, e que não quer mais ser vista pelos outros.

Ao mesmo tempo, os fluidos corporais que mancham as roupas lavadas para fora pelas mulheres da favela, como o sangue menstrual, também são uma metáfora

para o lugar de subalternidade ocupado por essas trabalhadoras. Como Mooney (2020) argumenta, Conceição emprega o tema da menstruação, ainda pouco abordado na literatura brasileira, para indicar a falta de perspectiva das mulheres negras diante das opressões a que estão sujeitas e de como o feminismo hegemônico não é capaz de abranger as demandas dessa população.

A menina negra que lava com nojo do sangue menstrual da patroa é o detalhe capaz de fornecer a experiência mais íntima e silenciada da exploração em que as mulheres negras estão sujeitas ao assumirem a carga dos trabalhos domésticos nas casas ricas. Também sugere uma reflexão sobre a emancipação da mulher branca na sociedade brasileira, que no Brasil aconteceu não somente através de uma renegociação com seus parceiros de funções culturalmente atribuídas exclusivamente a elas, mas também através do emprego, invariavelmente mal remunerado, de mulheres (às vezes meninas) negras (Mooney, 2002, p. 37).

A obra de Conceição Evaristo oferece ainda exemplos de uma visão precária de si próprio, perspectiva influenciada pelo pensamento racista que acompanha a sociedade moderna, bem como pela imposição do branqueamento como modelo de beleza (Mooney, 2020). Isso pode ser verificado em relação à Ditinha, que, ao se olhar no espelho e ter em mente o ideal de beleza da patroa branca, loira e de olhos claros, se sente feia, “mais feia do que normalmente sentia. ‘E se eu tivesse vestidos e sapatos e soubesse arrumar os meus cabelos? (Ditinha detestava o cabelo dela) Mesmo assim eu não assentaria com essas joias” (Evaristo, 2017, p. 99).

Ainda de acordo com Mooney (2020), outro momento em que essa percepção inferiorizada sobre si mesmo aparece na narrativa ocorre durante o período de eleições. Os santinhos que sobravam das raras visitas dos candidatos se tornavam instrumento de diversão junto às crianças da favela. Junto com as mulheres que viviam ali, elas votavam, em tom de brincadeira, quem seria o candidato mais bonito. No enredo trazido por Conceição, apesar de um candidato negro também ter aparecido e deixado seus santinhos, poucos se deram ao trabalho de ouvi-lo. “Diziam mesmo que ele não ganharia nunca. Parecia ser pobre como nós” (Evaristo, 2017, p. 117).

Não bastasse a suposta inaptidão para política, enraizada no racismo que atravessa a colonialidade, o candidato negro também teve, entre aquela comunidade negra, poucos votos no concurso de beleza. Aqui, volto novamente aos escritos de Fanon (2008), que credita esse tipo de comportamento a um desejo por ser branco, uma vez que ser branco seria assumir uma condição de humano. Nessa lógica, até

mesmo Deus deveria ser branco. “Do negro ao branco, tal é a linha de mutação. Ser branco é como ser rico, como ser bonito, como ser inteligente” (Fanon, 2008, p. 60).

Além disso, em Conceição Evaristo o corpo negro é metáfora para uma política de morte e de não pertencimento a lugar algum que acompanha os africanos e seus descendentes desde a diáspora. Ainda em *Um defeito de cor*, logo após a independência do Brasil, o capataz Cipriano diz aos cativos que nada havia mudado para eles. O discurso, que buscava frustrar qualquer plano de revolta na fazenda, sentenciava que “os pretos não eram um país, que não pertenciam de fato a nenhum país e, quando muito, alguns poucos poderiam ser considerados gente, quanto mais falar em liberdade” (Gonçalves, 2006, p. 164).

Passados mais de 200 anos, embora a abolição da escravatura tenha ocorrido, as palavras de Cipriano ainda encontram eco. Tio Totó é um exemplo desse corpo errante negro, “sem país”, que precisa deixar a zona rural em busca de melhores condições de vida e perde a família na travessia de um rio. Décadas depois, ele segue atormentado pela possibilidade de um novo êxodo: “Tio Totó andava inconsolável: já velho, mudar de novo, num momento em que seu corpo pedia terra. Ele não sairia da favela. Ali seria sua última morada. Ele olhava o mundo com olhar de despedida” (Evaristo, 2006, p. 18).

O testemunho de Maria-Nova coloca em evidência ainda a participação dos negros em conflitos como a Guerra do Paraguai, em 1865, em troca da tão sonhada alforria, caso voltassem vivos. Apesar do discurso predominante dos negros não pertencerem ao país, naquela situação, todos eles eram bem-vindos para lutar, numa nítida demonstração de que a vida deles pouco valia para aquela sociedade. Como relatou Tio Tatão para Maria-Nova,

Foram com a promessa de que, quando voltassem, ganhariam a liberdade (...) Muitos negros morreram na época e os que voltaram puderam perceber que a conquista da liberdade pedia não somente a guerra de que eles haviam participado, mas uma luta muito particular, a deles contra a escravidão (Evaristo, 2017, p. 56).

Nesse sentido, percebe-se que, diferentemente de Esperança Garcia, Maria Firmina dos Reis e Ana Maria Gonçalves, que exploraram as opressões físicas sofridas pela população africana e afro-descendente durante a escravidão, Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo abordam o corpo subalternizado (Xavier, 2006) a partir de uma perspectiva contemporânea, mas nem por isso menos dolorosa. O

racismo continua presente, como pano de fundo, para as violências simbólicas que ainda assolam a população negra em meio ao ideário de democracia racial (Freyre, 2003).

Enquanto as representações das primeiras autoras resgatam a memória coletiva do período colonial, Conceição e Carolina denunciam feridas que a colonialidade, mesmo sem chicotes, correntes ou tumbeiros, ainda deixa aberta no corpo da população negra. Trata-se de uma violência simbólica (Bourdieu, 1990), uma violência invisível que legitima a cultura dominante, isto é, a do branco colonizador, e que, infelizmente, segue viva século após século, bem como nossas autoras demonstraram.

6.2.1 A hiperssexualização do corpo negro feminino

A naturalização da discriminação racial não é único fenômeno a atingir o corpo da mulher negra e nem a única forma de violência contra esse sujeito abordada pelas autoras estudadas nesta tese. Há ainda a articulação desse problema com o sexismo, o que, segundo Lélia Gonzalez (2020), foi capaz de produzir efeitos gravíssimos ao longo dos séculos. No Brasil, a união entre o racismo e o sexismo restringe a mulher negra a uma dupla imagem - a de mulata e doméstica, limitando sua ascensão social e econômica: “mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta” (Gonzalez, 2020, p. 69).

Essa lógica de dominação, originada no período colonial, opera de acordo com um passado no qual mulheres negras eram exploradas pela casa-grande como mucamas, como já mencionado no primeiro capítulo de análise desta tese. Para Gonzalez (2020), olhar para essa época nos ajuda a compreender a que pontos chegamos, ou melhor, de que ponto não conseguimos sair dentro das relações étnico-raciais brasileiras. A mucama, resume a ativista, consistia na escravizada negra responsável por serviços domésticos e por acompanhar pessoas da família branca, podendo, inclusive, amamentar as crianças da casa-grande. O Dicionário Aurélio, reforça Gonzalez, assim define:

Mucama. (Do quimbundo mu'kama "amásia escrava") S. f. Bras. A escrava negra moça e de estimação que era escolhida para auxiliar nos serviços caseiros ou acompanhar pessoas da família e que, por vezes, era ama de leite (Gonzalez 2020, p. 72).

Gonzalez salienta que, além desses serviços, a mucama também era submetida aos desejos sexuais do senhor, que a enxergava como um corpo erotizado (Xavier, 2007), um objeto a seu dispor. Importante mencionar que essa visão hiperssexualizada do corpo negro encontrou espaço na obra de Freyre (2003), que atribuiu ao corpo da mulher negra uma exotização que teria levado à depravação das famílias brasileiras. O autor relaciona a escravizada à iniciação sexual dos homens brancos no Brasil Colônia, mas sem denunciar a dinâmica de abuso sexual a que eram submetidas.

Trazemos quase todos a marca da influência negra. Da escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolengando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e de mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama-de-vento, a primeira sensação completa de homem (Freyre, 2003, p. 191).

Para bell hooks (1995), esse tipo de abordagem buscava meios para tornar razoável a exploração das escravizadas, também, pela via sexual. Afinal, elas também foram usadas como incubadoras para a mão de obra escravizada, principalmente quando o tráfico internacional já não era mais possível.

Para justificar a exploração masculina branca e o estupro das negras durante a escravidão, a cultura branca teve que produzir uma iconografia de corpos de negras que insistia em representá-las como altamente dotadas de sexo, a perfeita encarnação de um erotismo primitivo e desenfreado. (hooks, 1995, p. 469)

Nesse contexto, a doméstica seria a "mucama permitida" na contemporaneidade. Com esse lugar pré-estabelecido para o sujeito feminino negro, Gonzalez (2020, p. 83) salienta que "não adianta serem 'educadas' ou estarem 'bem-vestidas' (afinal, boa aparência, como vemos nos anúncios de emprego, é uma categoria 'branca')". Quem sofre com isso, reforça a pesquisadora, é a mulher negra periférica, que justamente se vê obrigada a sobreviver da prestação de serviços e diante de uma dolorosa imobilidade social sustentada pelo racismo e sexismo engendrados pela colonialidade. É então que o ápice do mito da democracia racial

acontece durante o carnaval, com o corpo da mulher negra voltando a ser exaltado de forma mítica.

É durante os desfiles das escolas de samba que a mulata, em seu esplendor máximo, perde o anonimato e se transforma em uma Cinderela: adorada, desejada e devorada por aqueles que foram até lá justamente para cobiçá-la. Sabendo que amanhã sua fotografia estará nas páginas de todos os jornais e revistas internacionais, elogiada e admirada pelo mundo inteiro, ela segue magicamente, mais e mais brilhante naquele espetáculo luminoso. Como acontece com todos os mitos, o da democracia racial oculta mais do que revela, especialmente no que diz respeito à violência simbólica contra as mulheres afro-brasileiras (Gonzalez, 2020, p. 150).

A perspectiva da mulher negra como símbolo de inferioridade e objeto sexual é trabalhada por nossas autoras de diferentes formas. Embora Esperança Garcia não explicita na carta que escreveu em 1770 sobre a ocorrência de abuso sexual contra ela, violências desse tipo eram uma constante no sistema escravista, como a própria obra de Freyre (20003) sinaliza, apesar dos eufemismos. A carta da piauiense, contudo, nos permite perceber o quanto a mulher negra estava sujeita às decisões de seu senhor e não tinha poder de escolha sobre o próprio corpo e destino, ainda que fosse casada e tivesse família. Acredito, também, que a temática sexual tenha sido ocultada da carta de Esperança como forma de poupar a própria escravizada de uma culpabilização que, embora fosse naturalizada pelo imaginário social corrente, não deveria pertencer a ela. A denúncia de Esperança foi ancorada, portanto, nas brechas que a legalidade da época conferia à escravizada.

Em 1859, Maria Firmina dos Reis também não chega a abordar explicitamente a temática em *Úrsula*. No entanto, a escritora se aproxima da narrativa de Esperança ao colocar em evidência o nível de sujeição a que Preta Susana foi condicionada após sua captura na África. Na escala das atrocidades cometidas por senhores escravocratas, a violência sexual contra mulheres como ela seria apenas mais uma das demonstrações de poder possíveis naquela época.

Além disso, a autora pode ter optado por não inserir a hiperssexualização da escravizada porque trazer a voz do sujeito negro e uma perspectiva de não passividade para sua obra já seriam, naquele momento, instrumentos suficientes para colaborar com a causa abolicionista. A maranhense, assim como sua antecessora, se mobilizou pelas brechas, optando pelo encaixe da crítica à escravidão dentro da narrativa principal, a de *Úrsula* e *Tancredo*. Nesse contexto, imagino que Maria Firmina tenha optado por expor a violência patriarcal, em especial

contra mulheres brancas como Úrsula, Luisa B. e Adelaide (jovem que havia se casado com o Comendador P. por dinheiro), visto que esse também era um assunto ainda não discutido pela literatura brasileira. Essa escolha, no século XIX, já denotava para Maria Firmina dos Reis ousadia e genialidade. Mesmo não sofrendo racismo, as mulheres brancas da época também eram vítimas do sexismo.

Em Carolina Maria de Jesus, ainda que a temática da fome se sobreponha nos registros diários da autora, a herança escravocrata da hiperssexualização negra também perpassa a narrativa. Interpelada por homens que não vivem na favela do Canindé, a escritora relata casos de assédio sofridos no dia a dia. Embora até possam parecer um flerte, as situações demonstram que, devido à condição de Carolina, os assediadores acreditavam ter liberdade para desrespeitá-la. Isso acontece, por exemplo, quando homens que foram até a comunidade despejar serragem a convidam para entrar no caminhão em que estavam. “O motorista loiro perguntou-me se aqui na favela é fácil arranjar mulher. E se ele podia ir no meu barracão. O motorista disse-me que ele ainda estava em forma. O ajudante dizia que o motorista já havia aposentado” (Jesus, 2014, p. 152).

Em outra passagem, a escritora relata ter ido até o comércio do senhor Eduardo comprar querosene e óleo depois de um dia cheio de trabalho pelas ruas. Ela foi, então, interpelada por um homem que a viu fazer o seu pedido. Além da querosene, Carolina queria comprar tinta para escrever, o que foi motivo suficiente para que o desconhecido a importunasse:

Quando eu pedi o tinteiro, um homem que estava perto perguntou-me se eu sabia ler. Disse-lhe que sim. Ele pegou o lápis e escreveu:
A senhora é casada? Se não for quer dormir comigo?
Eu li e entreguei-lhe, sem dizer nada (Jesus, 2014, p. 118).

É relevante observar que, em meio ao assédio, a hiperssexualização do corpo negro tem ainda outro efeito sobre a mulher negra, o da solidão. Carolina vivia sozinha afetivamente, sem ter alguém com quem pudesse dividir a vida. Essa realidade nos remete aos estudos de Ana Cláudia Pacheco (2008) sobre a solidão da mulher negra. A pesquisadora argumenta que a questão racial impacta as escolhas afetivas desse público, uma vez que a mulher negra e, também as mestiças, acrescenta Pacheco,

(...) estariam fora do “mercado afetivo” e naturalizadas no “mercado do sexo”, da erotização, do trabalho doméstico, feminilizado e “escravizado”; em contraposição, as mulheres brancas seriam, nessas elaborações, pertencentes “à cultura do afetivo”, do casamento, da união estável. Tais percepções promulgadas no imaginário social e, em certa medida, no imaginário acadêmico brasileiro, inspiraram o título emblemático dessa tese “Branca para casar, Mulata para F... e Negra para Trabalhar” (Pacheco, 2008, p. 13).

A pesquisadora também recorre a bell hooks (1995) para salientar que as experiências afetivas desses sujeitos estão, novamente, imbricadas com as experiências do passado e a construção histórica desses corpos femininos. “É sobre o ato de amar e ser amada que as representações elaboradas a respeito do corpo da negra/mestiça se alojam as hierarquias sociais prescritas em que se estruturam suas escolhas e sua afetividade” (Pacheco, 2008, p. 16).

Em *Quarto de Despejo*, Carolina chega a relatar o interesse do senhor Manoel em se casar com ela. A escritora, apesar de admirá-lo e dizer que ele “é o homem mais distinto da favela” (Jesus, 2014, p. 144), mantém o posicionamento de que não quer o relacionamento devido à idade. Ela também usa a escrita como justificativa para essa decisão:

E depois, um homem não há de gostar de uma mulher que não pode passar sem ler. E que levanta para escrever. E que deita com lápis e papel debaixo do travesseiro. Por isso é que eu prefiro viver só para o meu ideal (Jesus, 2014, p. 49).

Determinada a publicar seu livro e a tirar a família do Canindé, Carolina constrói um discurso que a blinda de romances que possam provocar ainda mais dificuldades para a vida dela. Essa, acredito, poderia ser uma tentativa de se proteger, uma vez que a escritora precisou lidar com a rejeição e a falta de apoio daqueles a quem pertencia a paternidade de seus três filhos. Tal histórico de abandono reflete a condição da mulher negra no Brasil e a solidão afetiva discutida por Pacheco (2008).

Em *Becos da Memória*, a solidão afetiva da mulher negra também pode ser observada junto às personagens criadas por Conceição Evaristo, em especial Ditinha. Ela cuidava da irmã, do pai doente e dos três filhos sozinha, sobrevivendo do trabalho como doméstica na casa de dona Laura. No passado, precisou fazer um aborto, que resultou na perda do útero, porque não tinha condições de criar mais uma criança sem apoio. A personagem temia que a irmã logo estivesse na mesma

situação que ela: “Três filhos, a miséria, e totalmente sozinha” (Evaristo, 2017, p. 97).

Cidinha-Cidoca é outra personagem que ilustra o fenômeno pesquisado por Pacheco (2008). O corpo negro coberto por um camisolão branco da personagem é considerado entre os homens da comunidade como um troféu, tanto que a moça é chamada de “Cidinha-Cidoca-rabo-de-ouro”: “Havia homem que nem bola direito chutava, só pensando em Cidinha-Cidoca. A fama da mulher corria. Era conhecida de corpo e nome naquela e em outras favelas” (Evaristo, 2017, p. 25). Mesmo assim, quando Cidinha-Cidoca adoeceu, ela também não teve apoio dos homens que a desejavam, até que faleceu, engolida pelo “Buracão” do desfavelamento. “Cidinha-Cidoca, durante os anos de lucidez, representara a vida na favela. Ela, o corpo dela, o sexo gostoso, o prazer. Veio a loucura; primeiro, o espanto de todos; depois, o acostumar-se” (Evaristo, 2017, p. 151).

Por meio da voz de Maria-Nova, o leitor tem conhecimento ainda da violência no âmbito físico e psicológico envolvendo as mulheres da comunidade. No mosaico que compõe o corpo da favela, há Custódia, que estava grávida de Tonho, homem que bebia não só álcool, mas também “os sonhos dos meninos” (Evaristo, 2017, p. 83). Era como se tentasse beber as frustrações diante das dificuldades da vida que levavam e da impotência para atender as vontades mais simples dos quatro filhos. Uma noite, quando ele chega bêbado em casa, a sogra, dona Santinha, cria uma cena para espancar a nora e fingir que o autor da violência teria sido Tonho. Toda vez que Custódia engravidava, dona Santinha a tratava como uma inimiga, em uma evidente falta de empatia.

- Ó Custódia, ó Custódia! Ó Custódia, vem segurar o Tonho!
Ela, barriguda, pesada, de sete meses, parecendo nove completos, segura o homem. Na confusão, empurrões, chutes e murros em sua barriga. O Tonho caindo, Custódia também, a sogra em cima dela. Custódia já tinha tido quatro filhos dele, quatro barrigas ao lado dele. Tonho nunca esbarrara nela sequer (...) Custódia apanhava da sogra como se fosse Tonho o agressor. Ele nada percebia (Evaristo, 2017, p. 83-84).

Poucos dias depois, Custódia deu à luz, então, a uma criança morta. E no dia em que a família deixou a favela, sofria com uma hemorragia. Miriam Cristina dos Santos (2018) analisa que a atitude de dona Santinha, totalmente incoerente com a alcunha pela qual era conhecida, pode ter sido provocada pelo desejo de evitar mais uma frustração para Tonho, ainda que isso custasse o sofrimento da nora. Assim,

por meio da história de Custódia, Conceição denuncia a perversidade de uma mulher que carrega a Bíblia debaixo do braço e a incursão de uma tática de esterilização da mulher negra.

A autora vai além. Traz o caso de Fuizinha, filha de Fuinha, homem que “conversava, andava, falava e trabalhava normalmente” (Evaristo, 2017, p. 75) e se transformava ao voltar do Armazém de Seu Ladislau. Depois dos goles de pinga, o personagem chegava em casa e espancava a mulher e Fuizinha. A menina, que já “crescia entre choro e pancadaria” (Evaristo, 2017, p. 78), viu a situação piorar ainda mais dentro de casa depois que a mãe foi morta por Fuinha. Ela passou a ser abusada sexualmente pelo pai.

A mulher silenciou de vez. Fuizinha ainda muito haveria de gritar. Ia crescendo apesar das dores, ia vivendo apesar da morte da mãe e da violência que sofria do pai carrasco. Ele era dono de tudo. Era dono da mulher e da vida. Dispôs da vida da mulher até a morte. Agora dispunha da vida da filha. Só que a filha, ele queria bem viva, bem ardente. Era o dono, o macho, mulher é para isto mesmo. Mulher é para tudo. Mulher é para a gente bater, mulher é para apanhar, mulher é para gozar, assim pensava ele. O Fuinha era tarado, usava a própria filha (Evaristo, 2017, p. 79).

A postura do pai de Fuizinha reflete o pensamento patriarcal de dominação do homem sobre o corpo da mulher (Bourdieu, 1990), não importa quem ela seja. O fato de Conceição descrever Fuinha como um homem comum que usa a bebida como justificativa para as violências que comete também alerta para a naturalização desse tipo de comportamento no patriarcado, que tende a deslocar a responsabilidade das ações do homem para algum distúrbio, como o alcoolismo. Santos (2018) assinala que a escritora constrói o personagem agressor com o nome do diminutivo, mas que, nem por isso, a brutalidade que se origina de Fuinha é perdida. “Certamente, é dentro de seu barraco que esse homem torna-se grande, macho e viril e mostra para todos, mediante a escuta de gritos das mulheres, a potência de sua masculinidade” (Santos, 2018, p. 126).

Nesse sentido, é possível observar como a escrivência de Evaristo constitui um testemunho capaz de abranger as diferentes experiências do sujeito mulher negra - da violência psicológica, sexual e física à opressão etária. Embora a escritora também apresente uma mudança de chave em relação a essas situações, como trago mais adiante, Ditinha, Cidinha-Cidoca, Custódia e Fuzinha são personagens bastante representativas de como a violência de gênero atinge as

mulheres negras na contemporaneidade, principalmente as periféricas, como uma herança dos tempos coloniais.

Os abusos desse período, por sua vez, são escancarados pela narrativa tecida pela contemporânea Ana Maria Gonçalves. Para essa análise, concentro-me no período da narrativa em que Kehinde já estava desembarcada no Brasil, embora a violência contra a mulher também esteja presente no assassinato da mãe da personagem em Daomé. Assim como o testemunho latino-americano propõe, Kehinde será a figura de uma história exemplar, isto é, capaz de representar uma comunidade (Seligmann-Silva, 2003), aqui compreendida como as mulheres afrodescendentes submetidas à escravidão em terras brasileiras no século XIX.

O inferno da protagonista na fazenda do Sinhô José Carlos tem início depois que o corpo de Kehinde, então menina, começa a se transformar, por volta dos 12 anos. A mudança é vista com tristeza pelas companheiras de Kehinde na senzala porque indica que a violência sexual praticada pelo proprietário do plantel está por vir, como se entre aquelas mulheres não se pudesse escapar daquele destino e todas já tivessem sido, em algum momento da vida delas, também vítimas daquilo. A tensão é tamanha que Ignácia recomenda que Kehinde pensasse com quem gostaria de se deitar para, ao menos, ter a chance de escolher quem seria o primeiro. A menina, a princípio, não entende o motivo daquela preocupação, mas com o passar dos dias percebe o fazendeiro se tornar uma ameaça cada vez maior. Na época, ela se interessou por Lourenço, escravizado que havia tentado fugir de um engenho vizinho, mas fora capturado e vendido para o Sinhô José Carlos. Apaixonados, Kehinde e Lourenço planejavam se casar numa tentativa de proteger a protagonista dos desmandos do dono da fazenda.

Mesmo com autorização da Sinhá Felipa para que a união ocorresse no religioso no fim do ano, não foi possível que Kehinde escapasse do que seria considerado natural dentro das relações entre senhores e escravizadas no Brasil Colônia. O enredo de Ana Maria mostra uma progressão nas investidas do Sinhô José Carlos, que não vê limites para ser o primeiro homem a desfrutar do corpo de Kehinde e encabeça uma das cenas mais brutais da narrativa. Primeiro, os ataques ocorrem por meio de olhares no engenho (“em uma das visitas, o Sinhô José Carlos me olhou de modo estranho, pedindo que o Cipriano me levasse até ele”, p. 151); depois, seguem para o toque no corpo de Kehinde com o uso da bengala que o homem carregava (“como eu não me mexi, ele mesmo a ergueu [a bata]”, p. 152);

passam para o assédio verbal (“elogiou dizendo que eram [os seios] muito bonitos e perfeitos”, p. 152) até chegar ao estupro.

Eis como a narradora resume a situação:

A primeira vez das pretinhas pertencia aos seus donos, e era isso que o sinhô José Carlos estava tentando garantir, tomando cuidado para que eu não dormisse com o Lourenço antes de me deitar com ele, que estava apenas esperando uma boa oportunidade. Eu não podia falar nada para o Lourenço, mas ele percebia, e mais se afligia à medida que se aproximava a data marcada para as cerimônias. Seriam realizados quatro casamentos e dois batizados de crianças que tinham nascido na senzala grande (Gonçalves, 2006, p. 153).

Se a violência sexual por si só já é cruel, Ana Maria Gonçalves mostra ao leitor que os abusos desse nível contra pessoas escravizadas poderiam ser equiparados a uma sessão de tortura, como ocorre com Kehinde e Lourenço. Além de violentar Kehinde, Sinhô José Carlos prende Lourenço e o obriga a assistir a cena. O escravocrata já havia tentado o estupro uma vez e não tivera sucesso porque Lourenço havia conseguido impedir. Na segunda tentativa, contudo, Sinhô José Carlos não só violentou Kehinde como se vingou de Lourenço, providenciando um jeito de castrá-lo.

Kehinde fora levada pelo capataz Cipriano para uma cabana onde Sinhô José Carlos já a esperava. Ele deixou Lourenço preso em um dos cômodos para que pudesse assistir a tudo, o que surpreendeu ainda mais a protagonista sobre o quão cruel aquele homem poderia ser. As cenas que se desenvolvem a seguir impactam tanto as vítimas que elas não conseguem sequer chorar.

(...) sinhô José Carlos me derrubou na esteira, com um tapa no rosto, e depois pulou em cima de mim com o membro já duro e escapando pela abertura da calça, que ele nem se deu ao trabalho de tirar. Eu encarava os olhos mortos do Lourenço enquanto o sinhô levantava a minha saia e me abria as pernas com todo o peso do seu corpo, para depois se enfiar dentro da minha racha como se estivesse sangrando um carneiro. Não me lembro se doeu, pois eu estava mais preocupada com o riozinho de sangue que escorria do corte na minha boca, provocado pelo tapa, e me lembrava da minha mãe debaixo do guerreiro, em Savalu, desejando que ela, o Kokumo e seus amigos aparecessem naquele momento e nos levassem, a mim e ao Lourenço, para brincar com eles, mesmo sem sermos abikus. Mas eles não apareceram, e nem mesmo consegui ter uma visão dos olhos da Taiwo sorrindo para mim. Havia apenas os olhos do Lourenço, que não choravam o que eu também não conseguia chorar (Gonçalves, 2006, p. 170).

Quando finalmente Lourenço consegue derramar lágrimas diante do horror que se passava com a noiva, Sinhô José Carlos decide violentar o rapaz também. O comportamento do senhor escravocrata reflete uma masculinidade precária (Araújo, 2023), parte de uma construção social que busca fazer a manutenção da dominação masculina sobre as mulheres (Bourdieu, 2012). “O sinhô José Carlos o chamou de maricas e perguntou se estava chorando porque também queria se deitar com um macho como o que estava se deitando com a noivinha dele” (Gonçalves, 2006, p. 172). O trecho sinaliza justamente para essa masculinidade precária, que gera a “necessidade de reafirmar e demonstrar por ações a pertença dos homens na categoria grupal como algo cultural e situacional, evocando formas simbólicas e materiais de violência” (Araújo, 2023, p. 33).

Assim como em outros textos relacionados à literatura de testemunho, há dificuldade para elaborar uma expressão, fosse verbal ou não, do horror daquele evento-limite, que em muito aproximou Kehinde e Lourenço da morte. O sentimento de Kehinde era de incredulidade diante do que se passava. “Eu olhava para aquilo e não conseguia acreditar no que estava acontecendo de verdade, que o Lourenço, o meu Lourenço, o meu noivo, também tinha as entranhas rasgadas pelo membro do nosso dono” (Gonçalves, 2006, p. 172). Embora matá-los naquele momento não fizesse parte dos desejos de Sinhô José Carlos, pois lhe era muito mais prazeroso tê-los vivos e impotentes para se livrar da dor física e moral que ele provocava em ambos, Kehinde registra sua vontade de ser levada por abikus, espíritos que a poderiam tirar desse mundo, assim como ocorreu com a família da personagem.

A descrença diante do que os olhos de Kehinde poderiam testemunhar prossegue quando Lourenço tem o membro castrado por capatazes do Sinhô José Carlos. A personagem precisa acionar diferentes sentidos para tentar compreender o que se passava na cabana:

Eu olhava e via tudo como num sonho. Se o sentido da visão não era o mais confiável, os que captavam os sons e os cheiros eram, e durante muito tempo a lembrança que tive de Lourenço foi a de um grito abafado e agoniado, seguido de um chiado e o cheiro de carne queimada (Gonçalves, 2006, p. 172).

Tal passagem alude a como o corpo do negro não pertencia ao próprio sujeito, podendo ser inferiorizado, manipulado, agredido e mutilado pelo colonizador a qualquer momento. O testemunho de Kehinde, ao mesmo tempo, evidencia que

casos como o de Lourenço não eram únicos. Sinhô José Carlos puxou na própria memória a lembrança do que sabia ter acontecido com outros negros quando o pai dele, também senhor da casa-grande, era vivo, com se aquilo fosse uma prática naturalizada na sociedade colonial.

A última coisa que ouvi antes de sumir de mim foi o sinhô comentando que aquilo não era nada, que o Lourenço ia sobreviver, que no tempo do pai dele era muito comum ter escravos capados, que os próprios pretos faziam isso em África, onde alguns homens eram capados, para que ficassem mais dóceis e delicados para as tarefas de casa (Gonçalves, 2006, p. 172).

Considerando como as autoras analisadas no corpus desta tese trataram da temática do gênero e corpo, percebo que há uma progressão no desenvolvimento do testemunho relacionado a esse aspecto com o passar dos anos. Mesmo distintas, algumas mais explícitas que outras sobre a violência nesse âmbito, todas as contribuições são importantes para a construção de uma memória coletiva da diáspora e para nos ajudar a compreender as demandas que as mulheres negras ainda enfrentam no século XXI, tantos anos após a publicação de textos como o de Esperança Garcia e Maria Firmina dos Reis. Se Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo oferecem uma atualização dos infortúnios do corpo desse sujeito na contemporaneidade, Ana Maria Gonçalves resgata o passado como a peça que faltava para completar um quebra-cabeças sobre os fenômenos que impactam o corpo da mulher negra no Brasil desde a escravidão.

6.2.2 Mulheres negras enfrentando o racismo e o sexismo

Apesar dos relatos de racismo, sexismo e horror envolvendo personagens negras, as autoras analisadas fazem um movimento que possibilita uma ampliação de horizontes sobre esse sujeito em suas narrativas. Elas trazem novas chaves para a interpretação do corpo negro que vão compreender aspectos como o ideal de beleza, racionalidade e a afetividade.

Quando enuncia sua condição de escravizada em sua carta, Esperança Garcia tece um duplo movimento - o de se reconhecer como um corpo subalterno, mas também como um corpo letrado, dotado de racionalidade suficiente para que aprendesse a ler e a escrever, compreendesse o absurdo a que era submetida e articulasse meios para acabar com seu sofrimento mais agudo. Esse corpo letrado

também é o corpo construído por Ana Maria Gonçalves para Kehinde, que aprende a ler e a escrever com Fatumbi, se torna uma próspera comerciante quando adulta e usa uma carta para se fazer presente ao filho depois de passar anos em busca do rapaz.

Em Conceição Evaristo, o corpo letrado encontra espaço junto à personagem Maria-Nova, que dá corpo ao testemunho sobre a favela em que cresceu e vê na educação uma possibilidade de intervenção social; e Negro-Alfrio, homem politizado que também sabia as letras e se preocupava tanto com o próximo. Carolina Maria de Jesus, por sua vez, emprega esse corpo letrado como instrumento de denúncia sobre a vida na favela em *Quarto de Despejo*, contrariando o estereótipo de que corpos negros eram desprovidos de qualquer forma de intelectualidade.

O diário da escritora também aponta para o resgate da autoestima da mulher negra mesmo em meio à condição de miséria. A despeito do trabalho nas ruas e a dificuldade de se manter com roupas limpas, Carolina valoriza os próprios traços, reconhecendo-se como uma mulher bonita e atraente. Ela afirma que se tivesse outra vida, ainda preferiria ser uma mulher negra:

(...) eu adoro a minha pele negra, o meu cabelo rústico. Eu até acho o cabelo de negro mais iducado do que o cabelo de branco. Porque o cabelo de preto onde põe, fica. É obediente. E o cabelo de branco, é só dar um movimento na cabeça ele já sai do lugar. É indisciplinado. Se é que existe reencarnações, eu quero voltar sempre preta (Jesus, 2014, p. 64).

A escritora, assim, demonstra que não naturalizou para si mesma o sentido negativo à estética negra criado pelo colonizador. Não é da vontade de Carolina mudar os aspectos físicos que a aproximam de sua origem étnica como forma de ganhar aceitação junto aos brancos. É importante destacar que tanto o corpo como o cabelo são, nas palavras de Nilma Lino Gomes (2019), elementos visíveis de como os sujeitos são distribuídos em polos sociais e raciais, constituindo, também, símbolos da identidade negra. A decisão de não manipular esses elementos de modo a se afastar dessa identidade é, conforme a autora, uma medida importante na luta antirracista desde que não busque impor uma leitura ideológica do que seria a negritude ou cristalizar diferenças raciais.

Para Gomes (2019), sendo o ideal de beleza branco no Brasil, há um conflito em curso quando se imagina que o cabelo do negro é “ruim” e do branco é “bom”.

O tratamento dado ao cabelo pode ser considerado uma das maneiras de expressar essa tensão. A consciência ou o encobrimento desse conflito, vivido na estética do corpo negro marca a vida e a trajetória desses sujeitos. Por isso, para o negro, a intervenção estética no cabelo e no corpo é mais do que uma questão de vaidade ou de tratamento estético. É identitária (Gomes, 2019, p. 29).

A afirmação de Carolina, portanto, reflete não só o reconhecimento de sua negritude, como também a aceitação dela, contrariando o discurso de negação e rejeição sobre si mesma que poderia ser danoso à subjetividade da escritora. Isso porque, “o reconhecimento do nosso ser e a confirmação do nosso valor podem ser considerados o oxigênio da nossa existência” (Gomes, 2019, p. 144).

Quando constrói o relato de Preta Susana sobre como era a vida da escravizada ainda no continente africano, livre e junto de seus familiares, Maria Firmina dos Reis também aciona a valorização do corpo negro. Isso é feito quando Preta Susana descreve o sorriso da filha e aproxima a menina de uma figura angelical. Trata-se de uma estratégia aparentemente sutil, mas que derruba a ideia criada por europeus de que os africanos seriam selvagens: “Minha filha sorria-se para mim, era ela gentilzinha, e em sua inocência semelhava um anjo” (Reis, 2018, p. 70). A imagem do anjo volta a ser acionada em outros momentos da narrativa, quando a autora descreve Úrsula, logo após o encontro entre Túlio e Tancredo, no início do romance. Isso demonstra que Maria Firmina não fazia distinção sobre o que viria a ser a beleza do corpo negro ou branco.

Meu senhor, permiti que vos leve à fazenda que ali vedes – e apontava para a outra extremidade do campo –, ali habita com sua filha única a pobre senhora Luísa B., de quem talvez não ignoreis a triste vida. Essa infeliz paralítica todo o bem que vos poderá prestar limitar-se-á a uma franca e generosa hospitalidade; mas aí está sua filha, que é um anjo de beleza e de candura, e os desvelos, que infelizmente vos não posso prestar, dar-vo-los-á ela com singular bondade (Reis, 2018, p. 21).

Em *Um defeito de cor*, a valorização da identidade negra pode ser vista não só em relação à personagem principal, mas com Verenciana, a escravizada que teve os olhos arrancados por Sinhá Ana Felipa. A moça estava grávida do Sinhô José Carlos é descrita como

linda, alta, um corpo que parecia ser cheio de curvas mesmo sob a roupa larga. Tinha pele lisa e castanha, os cabelos escuros e longos, pelo menos era o que mostravam os cachos que escapavam por baixo do lenço amarrado na cabeça. Muito mais jovem e bonita que a sinhá, e já dava para

perceber que estava mesmo pejada, a barriga saliente sob a bata (Gonçalves, 2006, p. 65).

Ainda que Kehinde, quando criança, tenha considerado Sinhazinha Maria Clara como “a pessoa mais bonita” (Gonçalves, 2006, p. 47) que já tinha visto em toda a sua vida, com o passar do tempo, ela também desenvolve um olhar positivo sobre si mesma, acreditando estar cada vez mais parecida com a própria mãe, por quem tinha grande admiração. Isso acontece, por exemplo, quando a protagonista e Maria Clara estão brincando e a menina da casa-grande permite que Kehinde vista suas roupas, sapatos e acessórios diante do espelho, para ver como a escravizada ficaria.

eu me achei linda, a menina mais linda do mundo, prometi que um dia ainda seria forra e teria, além das roupas iguais às das pretas do mercado, muitas outras iguais às da sinhazinha. Ela também deve ter me achado bonita e ficado com ciúme, pois logo deu a brincadeira por terminada e pediu que eu tirasse tudo antes que estragasse, ou antes que a sinhá Ana Felipa aparecesse e brigasse com nós duas (Gonçalves, 2006, p. 53).

Na juventude, logo após dar à luz a Omotunde, Kehinde também volta a enxergar a si mesma como uma mulher bonita. Ela reconhecia que, para melhorar sua aparência depois do parto precisaria usar produtos que a ajudassem a torná-la mais atraente, o que não significava que não gostasse do próprio corpo. “Eu me achava bonita, mas podia me enfeitar mais, usar roupas melhores, ter o costume de passar água de cheiro e óleo pelo corpo, ou mesmo ori, que fazia a pele da minha mãe ficar tão bonita. A pele de preto fica bem com ori” (Gonçalves, 2006, p. 254).

É importante destacar que a valorização do corpo negro feita por Ana Maria Gonçalves é estendida ainda a outros personagens, como mulheres que trabalhavam no comércio em Salvador (“Eu gostava de ver as doceiras, pretas bonitas e bem-vestidas, usando toda sorte de enfeites ou jóias de verdade”, p. 125) e Francisco, rapaz com quem Kehinde tem um relacionamento no solar de Sinhá Ana Felipa. O moço de vinte e poucos anos de idade será peça fundamental no plano de Kehinde para conseguir comprar a alforria para ela e o filho Banjokô.

Aliás, os dentes eram das coisas que o Francisco tinha de mais bonitas. Lábios carnudos mas não exagerados, e uma fileira de dentes muito brancos e muito certinhos, como se tivessem sido talhados um a um por um grande artista (Gonçalves, 2006, p. 230).

Africano comprado no mesmo barracão onde Kehinde havia sido vendida quando chegou a Salvador, Francisco era alvo dos olhares de Sinhá Felipa, que logo percebeu o interesse do rapaz pela protagonista e o começou a perseguir ainda mais. “Com um olho ela o vigiava, sempre vestida com roupas muito melhores do que as que normalmente vestia para ficar em casa, toda caprichada nos decotes e perfumada” (Gonçalves, 2006, p. 150). A situação deixava o rapaz sem jeito, mas foi aproveitada pelos escravizados para alcançar um propósito maior. A ideia era que, em uma tarde, Francisco pegasse todas as roupas da Sinhá, as trancasse dentro da camarinha, e escondesse a chave. A patroa, que deveria estar tonta por causa de um chá de ervas dado a ela propositalmente, seria obrigada a assinar a alforria de Kehinde e Banjoko ao se ver nua e sozinha com Francisco e a protagonista. Só assim ela poderia evitar um escândalo, uma vez que o padre Notório acabara de chegar para uma visita no solar. Francisco, por sua vez, fugiria logo em seguida.

A sinhá olhou para o Francisco e mandou que saísse do quarto, mas ele não obedeceu, dizendo que era melhor ela ouvir o que eu tinha a propor. Mostrei os papéis que estavam comigo, que eram a minha carta de alforria e a do Banjokô, pelas quais pagaríamos até um pouco mais do que eu achava justo, um conto de réis pelas duas. Naquele momento, percebi que havia uma falha no plano, pois nós não tínhamos nenhuma testemunha de que ela tinha se deitado com o Francisco de livre e espontânea vontade.

Ela poderia ter me dito para chamar o padre, confrontaríamos as versões da história, ela diria que tínhamos tramado para chantageá-la e acabaríamos presos. As cartas precisavam ser assinadas logo, antes que passasse o efeito das ervas e do susto e ela comesse a raciocinar direito. Pedi que o Francisco a segurasse e dei um tapa no rosto dela, dizendo que ia apanhar muito se não assinasse logo, e em seguida coloquei as cartas e o dinheiro em cima da secretária. O Francisco a levou até lá e, ainda um pouco atordoada, ela assinou (Gonçalves, 2006, p. 221).

O plano de Kehinde nos remete a Audre Lorde (2019), quando ela afirma que as ferramentas do senhor não são capazes de destruir a casa-grande, mas provocar somente mudanças temporárias dentro do jogo colonial. Para que algo realmente significativo ocorresse, seria preciso empregar essa mesma ferramenta de uma maneira diferente. Assim, compreendo que, no caso relacionado a Francisco e à alforria tão desejada por Kehinde, o corpo negro que antes era símbolo de opressão e hiperssexualização, precisou ser transformado em ferramenta de resistência. Kehinde e Francisco souberam usar a favor deles o fato de que a Sinhá estava sexualmente interessada no escravizado.

Em *Becos da Memória*, Conceição Evaristo também opera uma ressignificação do corpo negro quando traz a mulher negra como um corpo sensual

emancipado e dotado de autonomia, como é o caso de Dora. Descrita como uma mulher muito bonita, Dora era, ao mesmo tempo, uma das rezadeiras oficiais do terço na comunidade e se sentia confortável diante da liberdade sexual que tinha. “Ela vivia feliz. De tempos em tempos, tinha o seu homem, companheiro certo. Eles viviam ali, depois de um certo tempo partiam. Não se ouvia briga ou choro” (Evaristo, 2017, p. 91).

Dora também é a personagem usada por Conceição para trazer uma perspectiva diferente sobre a afetividade envolvendo o corpo negro, uma vez que a moça encontra em Negro Alírio a possibilidade de amar novamente. “Tudo era tão paz entre os dois” (Evaristo, 2017, p. 146). Nesse sentido, percebemos que a autora elabora a superação da solidão da mulher negra ao estabelecer para Dora e Negro-Alírio um relacionamento afrocentrado e que valoriza a cultura e a estética negras. Conceição aciona a ideia do “amor como cura”, trazida por bell hooks (2010), o que não deixa de ser uma atitude de transgressão na construção da narrativa (Santos, 2018).

A ativista estadunidense sustenta que a afetividade entre pessoas negras foi fortemente impactada pela escravidão, considerando que o sistema criou condições cada vez mais difíceis para que os escravizados experimentassem o amor. Para bell hooks (2010), o amor é intenção e ação permeados pelo desejo de se expandir para possibilitar o nosso próprio crescimento e o da pessoa amada.

(...) nossos ancestrais testemunharam seus filhos sendo vendidos; seus amantes, companheiros, amigos apanhando sem razão. Pessoas que viveram em extrema pobreza e foram obrigadas a se separar de suas famílias e comunidades, não poderiam ter saído desse contexto entendendo essa coisa que a gente chama de amor. Elas sabiam, por experiência própria, que na condição de escravas seria difícil experimentar ou manter uma relação de amor (hooks, 2010, não p.).

Na compreensão da escritora, a população negra carrega, portanto, uma ferida emocional atravessada pela interiorização do racismo e pelo sentimento de inferioridade diante da supremacia branca. Essa ferida impacta a capacidade de amar junto a essas pessoas, que mesmo dispostas a adotar um amor enquanto estratégia de resistência, se descobrem, muitas vezes, incapazes de elaborar esse sentimento. Dar e receber amor pode ser mais difícil para aqueles que durante séculos precisaram reprimir suas emoções para sobreviver, a fim de tentar evitar se

tornarem ainda mais vulneráveis, como o próprio relato de Frederick Douglass (1845) aponta:

Num documento datado em 1845, Frederick Douglass lembra que foi incapaz de se sensibilizar com a morte de sua mãe, por ter sido impedido de manter contato com ela. A escravidão condicionou os negros a conter e reprimir muitos de seus sentimentos. O fato de terem testemunhado o abuso diário de seus companheiros – o trabalho pesado, as punições cruéis, a fome – fez com que se mostrassem solidários entre eles somente em situações de extrema necessidade. E tinham boas razões para imaginar que, caso contrário, seriam punidos. Somente em espaços de resistência cultivados com muito cuidado, podiam expressar emoções reprimidas. Então, aprenderam a seguir seus impulsos somente em situações de grande necessidade e esperar por um momento “seguro” quando seria possível expressar seus sentimentos (hooks, 2010, não p.).

Assim, hooks (2010) defende que, enquanto ação decolonial, o amor precisa ser expressado por pessoas negras romântica e fraternalmente. Ela salienta que é importante dedicar tempo e energia para que outras pessoas negras, sejam elas conhecidas ou não, também possam sentir carinho e amor. Isso nos remete novamente a *Becos da Memória* porque Conceição apresenta ainda Vó Rita e Bondade como personagens bastante representativos dessa capacidade de amar. Bondade, por exemplo, com jeito, “acabava entrando no coração de todos” (Evaristo, 2017, p. 35), enquanto Vó Rita, respeitada por todos na comunidade, “sabia que era a sua amizade, o seu amor que retinha a vida da Outra” (Evaristo, 2017, p. 155), a mulher com hanseníase na narrativa.

É possível observar, dessa forma, como Conceição Evaristo tece possibilidades de intervenção diante das demandas que envolvem o corpo negro. Apontar o amor como uma dessas possibilidades é essencial porque, nas palavras de hooks (2010):

Quando nós, mulheres negras, experimentamos a força transformadora do amor em nossas vidas, assumimos atitudes capazes de alterar completamente as estruturas sociais existentes. Assim poderemos acumular forças para enfrentar o genocídio que mata diariamente tantos homens, mulheres e crianças negras. Quando conhecemos o amor, quando amamos, é possível enxergar o passado com outros olhos; é possível transformar o presente e sonhar o futuro. Esse é o poder do amor. O amor cura (hooks, 2010, não p.).

Essas relações de afeto que não são necessariamente românticas também estão presentes nos testemunhos que envolvem Preta Susana e Túlio, em *Úrsula*;

Carolina Maria de Jesus e os filhos; Kehinde e a família estendida que construiu enquanto escravizada em *Um defeito de cor*; e as demandas apresentadas por Esperança Garcia ainda em 1770. O olhar atento para esses textos nos ajuda a enxergar o quanto o amor atravessa essas narrativas, trazendo novos significados para um corpo subalternizado, torturado e erotizado por anos no Brasil.

7 DAS FLORES-COMUNIDADES DE AFETO

7.1 NOÇÕES SOBRE O SER-COMUM

As definições para o termo comunidade perpassam diferentes áreas do conhecimento, como a Sociologia, o Direito e a Ecologia. No Dicionário Houaiss (2024), são encontrados para o vocábulo pelo menos 15 significados que englobam desde apontamentos com sentido para agremiações e pontos de vista em harmonia, quanto os voltados para grupos demográficos e a noção de Estado.

Diante da multiplicidade de sentidos para esse verbete, esta tese trabalha com a ideia de comunidade a partir de quatro possibilidades: a) como conjunto de indivíduos, inclusive de nações diferentes, ligado por determinada consciência histórica e/ou interesses sociais e/ou culturais e/ou políticos comuns; b) como conjunto de indivíduos organizados ou que manifestam, conscientemente ou não, traço de união; c) como conjunto de habitantes que vivem em determinada área, sob um governo comum, e que compartilham um mesmo legado de cultura e história; e, por fim, d) como conjunto de indivíduos que apresentam um interesse em comum.

Essa seleção de significados carrega um sentido muito próximo do que foi tratado pelo filósofo italiano Roberto Esposito (2007)⁸⁸ antes da derrubada semântica sobre o termo comunidade, sobre a qual discuto mais adiante. Há, nessas significações, o indicativo de um grupo de pessoas que partilham algo em comum, como uma propriedade ou uma forma de pertencimento. A princípio, haveria uma espécie de “comunidade-sujeito”, que estaria apta a construir, a partir dessa junção, um Outro, aquele que está fora da inscrição desse comum. O fechamento desse “círculo” de indivíduos com um “próprio em comum” cria, por sua vez, muros e barricadas que manifestam-se na sociedade de diferentes formas, como clãs, associações e seitas, elenca Deborah Spiga (2023).

Sem um evento temporal para atribuir a sua origem, a comunidade, na visão do filósofo francês Jean-Luc Nancy (2016), não é algo que “acontece entre” grupos como os citados, e que, por isso, pode ser perdido ou destruído. Pelo contrário, “A comunidade, longe de ser aquilo que a sociedade rompeu ou perdeu, a comunidade

⁸⁸ ESPOSITO, Roberto. *Nihilismo e comunidade*. Tradução: Raquel Paiva. In: PAIVA, R. (org.). O retorno da comunidade. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2007.

é o que nos chega – é questão, espera, evento, imperativo, a partir da sociedade” (Nancy, 2016, p. 39).

Dentro desse escopo, parto da leitura de Maurice Blanchot (2013) para conceituar, do ponto de vista literário, a noção de comunidade. Foi ainda na década de 1980 que o crítico francês apresentou suas reflexões em torno do termo, o considerando uma espécie de consequência para uma existência que se faz em direção ao Outro. Apoiado nas reflexões de Georges Bataille, Blanchot sustenta que, assim como na base de cada ser há um princípio de insuficiência, a associação junto a outros indivíduos é uma busca que faz parte de sua natureza de incompletude.

Assim, a existência de cada ser chama o outro, ou uma pluralidade de outros (pois é como uma deflagração em cadeia que tem necessidade de um certo número de elementos para se produzir, mas que correria o risco, se esse número não fosse determinado, de se perder no infinito, à maneira do universo, o qual ele mesmo só se compõe ao se ilimitar numa infinidade de universos). Ele faz apelo, desse modo, a uma comunidade: comunidade finita, pois que ela tem, por seu turno, seu princípio infinitude dos seres que a compõem, e que não suportariam que esta (a comunidade) se esquecesse de levar ao mais elevado grau de tensão a finitude que os constitui (Blanchot, 2013, p. 16-17).

Na perspectiva trazida pelo autor, as comunidades se estabelecem como se isso fosse uma tendência a ocorrer. A experiência humana requer uma comunidade, visto que a alteridade do indivíduo se faz em direção ao Outro. Como escreveu Bataille (apud Blanchot, 2013, p. 36), “cada ser é, creio, incapaz de ir sozinho ao extremo do ser”. Essa afirmação está inserida em uma dinâmica na qual a experiência humana não poderia ter “lugar único” porque tem como característica romper o que é particular e expor isso ao Outro.

Assim, somos, essencialmente, para o Outro, o que nos remete, novamente, a Esposito (2006, p. 54). Segundo o filósofo, “não é possível pensar fora da comunidade porque a comunidade constitui, mais que o objeto do pensamento, sua raiz mesma: somos no mundo ainda antes de nós mesmos”. Nessa perspectiva, a comunidade do “ser-junto” parte da inclinação do sujeito para fora de si (Nancy, 2003).

Essa experiência do indivíduo, portanto, é comunicável e isso só acontece porque, em sua dimensão mais intrínseca, essa experiência é uma abertura para fora e, logo, para o Outro. Trata-se, conforme Blanchot (2013), de um processo de “rasgo” e “comunicação”, que acarreta em uma relação dissimétrica violenta entre o

eu e o Outro. Importante destacar, contudo, que essa tendência à comunhão, como Blanchot descreve, não é uma forma restrita de sociedade. A existência de uma comunhão também não implica a anulação dos indivíduos que fazem parte de tal comunidade. A constituição desse elo não representa a dissolução da individualidade desses sujeitos.

Esse também é um ponto bastante abordado por Nancy (2016), que, como bem sintetiza Spiga (2023), considera que a relação na comunidade não estabelece interdependência ou submissão. Pelo contrário, essa relação apontaria para a possibilidade de a comunidade ser, ao mesmo tempo, um espaço de heterogeneidade, pluralidade e distância, que não se encerra em um mesmo lugar. “Sua identidade se multiplica, o ser não é mais projetado sobre si mesmo, mas ao lado de si, na sua frente, atrás, em cima, para baixo, ao redor, colado a si até se sentir tocado [...]” (Spiga, 2023, p. 231-232).

Em meio a essa pluralidade, a comunidade, ao mesmo tempo, não se faz completa porque é, também, “transitória”. A ideia de incompletude trazida por Blanchot (2013) e Nancy (2016), está longe de denotar insuficiência ou falta. Essa incompletude se caracteriza por um processo de partição constante. Para Nancy (2003), para além das discussões sobre um “próprio”, o que se tem verdadeiramente em comum com o Outro é a existência - não como algo sobre o qual se tem posse, mas como uma experiência finita.

Dessa relação com a finitude, marcada pelo nascimento e a morte, brota a ideia de “finitude comunitária” (Spiga, 2023). Mesmo que a comunidade permaneça, como uma pátria ou família, após a morte do indivíduo-membro, esse grupo não adquire o posto de imortal. Dada a sua característica de mutabilidade, a comunidade não pertence à esfera da obra - ela é vivenciada, tal qual a finitude da existência, e não produzida (Spiga, 2023).

Nas palavras de Nancy trazidas por Blanchot (2013, p. 22), “a comunidade não tece o laço de uma vida superior, imortal ou transmortal, entre sujeitos... Ela é constitutivamente... ordenada à morte daqueles que se chama, talvez de maneira errônea, de seus membros”. Por membro, compreende-se uma unidade que se associa a outras por meio de um contrato, demandas ou reconhecimento de relações consanguíneas, de raça ou etnia. Esses membros, entretanto, não constroem essa comunidade de maneira racional, mas por meio de um pacto não intencional.

Todavia, a análise etimológica de *communitas*, do latim, mostra que a reunião desses indivíduos estaria muito mais vinculada a uma noção de “falta constitutiva” do que de partilha de um “próprio”. Apoiada em Esposito (2006), Spiga ressalta que, embora essa palavra conduza ao termo grego *koiné*, que significa união, a morfologia de *communitas* se opõe a uma noção de comunidade por pertencimento. “No termo *communitas*, os sintagmas *cum + munus* reenviam a um tipo de relação não identitária, mas caracterizada pela obrigatoriedade da reciprocidade de um *dom*” (Spiga, 2023, p. 214, grifo nosso).

Nessa perspectiva, *dom* aponta para uma dívida, o que remete à compreensão de que os indivíduos de uma comunidade não teriam nada em comum, a não ser uma obrigação em um eterno “regime de gratidão” que os mantém em débito um para com o outro. “Eles não têm nada em comum, só essa dívida para dar, eles são unidos por essa falta e essa expropriação que os obriga a dar e que nunca se preenche ou satisfaz” (Spiga, 2023, p. 215).

Como se pode ver, houve, portanto, uma alteração semântica - antes relativa à *doação de um para o outro*, incluyente, para um *pertencimento* excludente (Spiga, 2023). Essa mudança precisa ser considerada ao discutirmos o termo dentro da proposta não só do corpus desta tese, mas também do debate contemporâneo sobre a noção de comunidade. Atualmente, o termo vem se afastando de uma visão anacronista - atrelada a períodos nazifascistas - e sendo associado à possibilidade de postular formatos alternativos de existência, em especial nos países do hemisfério Sul (Paiva, 2007).

7.1.2 A comunidade dos sem parentes

Sustentada por uma incompletude inata entre os sujeitos, a tendência à inclinação para o Outro na seção anterior nos leva também à ideia de comunidade enquanto espaço que oferece segurança e conforto. Essa noção foi proposta pelo filósofo Zygmunt Bauman (2003), para quem o termo comunidade traz consigo o que nos faz falta para ter uma existência plena de proteção e confiança. Para o autor, comunidade é justamente “o mundo que não está, lamentavelmente, ao nosso alcance, mas no qual gostaríamos de viver e que esperamos vir a possuir” (Bauman, 2003, p. 9).

A comunidade, portanto, seria o “paraíso perdido” para o qual buscamos caminhos que nos levem até essa comunidade sonhada. A soma dessa idealização e da falta imanente levam à instauração da “comunidade da perda”, uma comunidade fundada justamente na recordação daquilo que não se tem mais. Essa noção é abordada por Achille Mbembe (2018), que situa a comunidade negra em meio à diáspora africana.

O teórico camaronês argumenta que conhecer a África era algo que negros da América e Caribe precisavam aprender a fazer, o que, conseqüentemente, levou pensadores negros a reivindicarem sua africanidade quando viviam em países onde eram considerados indesejáveis, mesmo sendo nativos dali. E essa era uma dinâmica complexa. Nos Estados Unidos, por exemplo, havia um “nós” americano, que apesar da rejeição junto aos brancos, ainda se apresentava como uma subcultura americana importante.

Nesse contexto de “dupla consciência”, a busca pela África era marcada por um encontro no qual o estranhamento e a sensação de deslocamento eram nítidos entre esses sujeitos. Isso acontecia porque tal encontro não ocorria junto a um igual, mas a um Outro, ainda que na mesma condição, a de afrodescendente. É por isso que Alexander Crummel (1862)⁸⁹ afirma que é possível falar no princípio da parentalidade entre o continente africano e “filhos” que vivem em outras regiões. Mesmo com esse estranhamento, a parentalidade não deixa de ser algo em comum entre os afrodescendentes (Mbembe, 2018).

Por conseguinte, há um desejo de estabelecer uma comunidade que pudesse ser constituída do que foi disperso pelo Atlântico a partir da diáspora. Instituir essa comunidade da perda é mais do que alcançar um lugar de conforto e segurança, mas também uma forma de reescrever a história desses sujeitos. Como descreveu Mbembe (2018) em sua *Crítica da Razão Negra*,

O gesto histórico por excelência consiste, pois, em passar do estatuto de escravo ao de cidadão como os outros. A nova comunidade, composta por homens livres, agora se vê como a comunidade cujos membros estão ligados pela mesma fé e por uma certa ideia de trabalho e respeitabilidade, dever moral, solidariedade e obrigação. Essa identidade moral precisa, no

⁸⁹ CRUMMELL, Alexander. The English Language in Liberia. In: CRUMMELL, Alexander. *The future of Africa: being addresses, sermons delivered in the Republic of Liberia* (1862). Detroit: Negro History Press, 1969.

entanto, tomar forma sob condições de segregação, violência extrema e terror racial (Mbembe, 2018, p. 64).

A instauração de uma comunidade está atrelada ainda à questão racial. Mbembe chama atenção para o fato de que a raça não é mero recorte de perfil, mas, junto com o racismo, parte integrante de processos do inconsciente relacionados a desejos humanos, lembranças e traumas. Assim, a invocação da raça junto ao oprimido torna-se o símbolo de um desejo paradoxal de comunidade. Esse é, ao mesmo tempo, um desejo caracterizado pela melancolia pelo que desapareceu e pela inquietação diante de uma possibilidade de extinção. Busca-se, então, um projeto para salvar e reabilitar a lembrança de uma corporeidade perdida ou violada.

Para esses indivíduos confrontados com o que a escravidão provocou, a maior perda, destaca Mbembe (2018), é a genealógica, visto que os negros escravizados após a chegada ao chamado Novo Mundo foram destituídos de parentesco. Eles tiveram imposta para si a condição de “sem parentes”. Mesmo que nascimento e ascendência não garantam relações de pertencimento social, invocar a raça para estabelecer uma comunidade engendra um vínculo entre os sujeitos, que os ajuda a resistir. Esse movimento, conforme o autor camaronês, alude a escritores da Negritude, como Aimé Césaire, que exaltaram o ser negro, isto é, o aspecto da raça, a fim de impedir que o que foi condenado à insignificância fosse destruído.

Esse grito - conjura, anúncio e protesto - exprime a vontade dos escravos e colonizados de sair da resignação, de se unir; de se autoproduzir enquanto comunidade livre e soberana, de preferência por meio de seu trabalho e de suas próprias obras; ou então de tomar a si mesmos como a própria origem, a própria certeza e o próprio destino no mundo (Mbembe, 2018, p. 72).

Ainda segundo Mbembe (2018), a instauração dessa comunidade a partir do apelo à raça tem origem em um sentimento de perda junto a uma comunidade que passou por separação, ameaça de extinção e que precisa ser recriada. Essa tarefa deve ser capaz de ir além da linha do tempo, espaço e afastamento para que não haja novamente o sacrifício do corpo negro ocorrido no passado.

Dialogando com a noção de comunidade trazida anteriormente por Bauman (2003), Mbembe (2018, p. 73) salienta, então, que, entre os negros, “era preciso imaginar e fazer surgir um outro lugar, onde fosse possível se isolar para se manter protegido. Manter-se protegido requer uma redistribuição do sensível e do afeto, da

percepção e da palavra”. Enfatizo, dessa forma, que a comunidade racial constitui-se a partir da recordação de uma perda. É, como define o autor, uma comunidade dos sem parentes.

7.2 A COMUNIDADE ESCRAVIZADA

Foi no início dos anos 1970 que o historiador negro estadunidense John W. Blassingame trouxe para o debate acadêmico as relações sociais estabelecidas por escravizados no Atlântico. Na obra *Slave Community*, o autor sustenta que escravizados, apesar de serem considerados propriedades do homem branco, também estabeleceram núcleos de coletividade, como a instituição familiar e outros grupos que os permitiam realizar rituais culturais, como funerais e casamentos.

Blassingame (1972) lança luz sobre aspectos cotidianos da vida dos escravizados na América a partir da autobiografia do escritor nigeriano Olaudah Equiano (1745-1797). Sequestrado, ele foi vendido como escravizado, se tornou marinheiro e abolicionista, tendo vivido em colônias britânicas da América e Reino Unido. É a partir do relato de Equiano, também conhecido como Gustavus Vassa, que o historiador descreve a cultura que africanos como ele deixaram para trás ao serem capturados.

O historiador destaca a existência de tribos que “eram quase uma nação de dançarinos, músicos e poetas; e que a cada vitória, como uma batalha vencida, faziam celebrações em público” (Blassingame, 1972, p. 12). As uniões maritais eram definidas ainda quando a noiva era criança, sendo o casamento realizado quando ela atingisse a idade necessária. Ao casar, a mulher se tornava propriedade da família do noivo, que, por sua vez, presenteava os novos familiares com forma de recompensá-los. Apesar do patriarcalismo, as mulheres tinham um papel importante nessa união: ensinavam crianças, trabalhavam na terra com os maridos, costuravam roupas. Os filhos costumavam ser nomeados de acordo com eventos espetaculares que ocorriam na época de seu nascimento. A poligamia também era permitida, com a concordância da primeira esposa. Banhos eram frequentes, assim como era comum, por medo de envenenamento, provar uma fruta antes de oferecê-la a outra pessoa. Esse modo de vida que Equiano conheceu, argumenta Blassingame, foi praticamente destruído a partir do contato com os europeus e suas aspirações escravocratas.

Mesmo assim, uma vez no Novo Mundo, os africanos encontraram meios para, embora em um processo forçado de aculturação, usar as formas da cultura do país para onde foram levados para fazer valer a função de sua cultura anterior. Eles estavam preservando elementos importantes para sua existência. Blassingame (1972, p. 17) destaca que “quando entraram no navio dos europeus, os africanos deixaram artefatos e objetos físicos para trás, mas isso era menos importante do que ideias, relações, valores e padrões comportamentais”.

A similaridade entre aspectos culturais favoreceu a síntese de uma nova cultura. Conforme o historiador, os africanos capturados adotaram elementos culturais convencionais do branco como se fossem de sua cultura de origem para dar continuidade a tradições ou criar alternativas para realizar cerimônias, recriar símbolos, rituais e comportamentos importantes para eles. Um exemplo dessa dinâmica é observado no Brasil com o sincretismo religioso, que possibilitou aos africanos fundar uma relação entre santos da Igreja Católica com entidades do Candomblé quando tiveram seus cultos religiosos proibidos pelos portugueses. A mesma organização ocorreu em relação a aspectos artísticos, por meio da música e contação de histórias, por exemplo. Ter uma cultura, segundo Blassingame (1972), ajudou os escravizados no desenvolvimento do senso de solidariedade em grupo.

Juntos, esses sujeitos poderiam buscar a proteção uns dos outros e preservar sua auto-estima. Apesar da vulnerabilidade como indivíduos isolados, quando formavam coletivos verbalizavam as agressões sofridas e discutiam normas e ideais diferentes dos do senhor. Blassingame (1972) ressalta que isso os ajudava a resistir à infantilização vinda dos brancos, bem como não internalizar estereótipos sobre si mesmos. As comunidades, portanto, reforçavam a confiança e a coragem dos escravizados para resistir às tentativas de degradação pessoal impostas pelo sistema de escravidão por todo o Atlântico.

Em meio a esses possíveis grupos, a família teve um peso significativo na vida do escravizado. Essa estrutura é considerada por Blassingame (1972) como um importante mecanismo de sobrevivência durante os séculos em que foram subjugados. Numa família, por mais que ela não tivesse um status legal, era possível aprender como evitar castigos, cooperar com outros negros, e manter sua auto-estima. Familiares escravizados poderiam, a seu modo, amortecer o choque da escravidão junto aos pequenos e ser um referencial de força para eles.

A comunidade familiar, contudo, era constantemente ameaçada. Blassingame (1972) assinala que as uniões monogâmicas entre escravizados não eram amplamente apoiadas pelos senhores, exceto se isso fosse beneficiá-los de alguma maneira - reprodutivamente ou disciplinarmente. Afinal, acreditava-se que um escravizado apaixonado pela companheira e os filhos dificilmente se rebelaria. Já o contrário poderia ocorrer caso essa família fosse separada. Mas nem isso evitava que a venda de entes queridos acontecesse, fosse por desdém deliberado do senhor ou pela necessidade do pagamento de dívidas da casa-grande.

Assim, mesmo potente, a família escravizada foi a instituição mais instável durante esse sistema. A separação dessa comunidade pode ser entendida como um dos aspectos mais miseráveis da escravidão. Nas palavras de Blassingame (1972, p. 89), “nada demonstrava mais a impotência do escravizado do que a inabilidade dele para evitar a venda forçada de sua mulher e crianças”. No Brasil, a legislação só proibiu a separação de escravizados casados em 1869. Já a separação entre pais e filhos com menos de 12 anos se tornou ilegal em 1871, com a Lei do Ventre Livre (Mattoso, 1982).

Faz-se importante salientar que no contexto brasileiro a historiografia sobre a vida do escravizado também trazia inicialmente o argumento de que, vivendo em condição de anomia, a instituição familiar era uma impossibilidade para esses sujeitos. Como explica o historiador Robert Slenes (1999), nascido nos Estados Unidos e radicado no Brasil, essa perspectiva histórica seguiu um caminho paralelo às discussões que ocorriam no território estadunidense sobre o século XIX até a década de 1960. Nos anos 1970, são publicadas em terras tupiniquins diferentes abordagens que contestam a ideia de que estabelecer laços familiares não era frequente entre cativos, visto que a reprodução não seria interessante para eles nem haveria a expectativa de um futuro melhor para sua prole.

Slenes (1999) defende que, ainda que existissem dificuldades para que houvesse uma família nuclear conjugal, isso não quer dizer que não havia outro tipo de estratégia para estabelecer comunidades entre os escravizados. O próprio Slenes (1999) elaborou uma resposta à imagem trazida pelo viajante francês Charles Ribeyrolles de que os cativos viviam apartados de esperança e amor. Ele investigou a natureza demográfica, baseada em estatísticas de listas populacionais de diversos tipos, para rever a compreensão de uma família escrava sem expressão no Brasil. Em 1859, Ribeyrolles escreveu em *Brazil Pittoresco*:

A fome macilenta não entra na habitação do escravo e nela decididamente não se morre de inanição, como em White Chapel ou nas vilas de Westminster. Mas nela não há famílias. Apenas ninhadas (...) Por que manteria a mãe seu cubículo e filhos limpos? Os filhos lhe poderiam ser tomados a qualquer momento, como os pintos ou cabritos da fazenda, e ela mesma não passa de um semovente.

Ainda assim, existem nesses casebres, às vezes, as distrações e alegrias, as distrações e alegrias bestiais da embriaguez, em que não se fala nunca do passado - que é a dor - nem do futuro - que está fechado.

Vi um dia, num hospital de Londres, um trabalhador da França que morria. Ele pediu seu velho chapéu; prendeu ali um galho de roseira seco e nu, beijou-o e expirou. O que lhe dizia essa roseira, o que lhe fazia lembrar? A pátria, talvez, a mãe ou a noiva.

Nos cubículos dos negros, jamais vi uma flor: é que lá não existem nem esperanças nem recordações (Ribeyrolles, 1859 apud Slenes, 1999, p. 43)⁹⁰.

Essa noção de escravizados passivos, contudo, é desmontada por Slenes, que reforça em *Na Senzala, uma flor* (1999) a existência de arranjos familiares em fazendas cafeeiras do Vale do Paraíba. Essas famílias são a flor que Ribeyrolles (1859), com seu olhar enviesado, não foi capaz de enxergar porque não quis, uma vez que os dados encontrados pelo historiador da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) constroem um panorama muito mais fiel à realidade brasileira do que as descrições *en passant* do século XIX, como a realizada em *Brazil Pittoresco* (Slenes, 1999).

Katia Mattoso (1982) também trouxe para os estudos sobre escravidão brasileira uma perspectiva mais ampla, já que suas pesquisas apresentam a família cativa além da família nuclear tradicional. Trata-se de uma família relativa, que muitas vezes não tinha pai, mãe e filhos, fossem eles legítimos ou não, mas outros parentes e não parentes. Diferentemente do que ocorria em sociedades africanas, os escravizados não viviam cercados de sua linhagem no Brasil, onde viviam diante da ameaça do tráfico interno. Por isso, mais relevante do que pensar exclusivamente em famílias convencionais, é importante atentar para famílias extra-oficiais, sem a celebração de um casamento católico e, também, sem laços de sangue. A historiadora enfatiza que, menos importante que o matrimônio conforme as exigências sociais, era a construção de redes de solidariedade capazes de ultrapassar a biologia.

⁹⁰ RIBEYROLLES, Charles. *Brazil Pittoresco: história-descrições-viagens-instituições-colonização*. Rio de Janeiro: Nacional, 1859.

É a partir desse contexto histórico que realizo a seguir a análise da categoria de comunidade nos testemunhos das autoras que compõem o corpus desta tese junto com Esperança Garcia. Tal abordagem, ancorada nas perspectivas de Slenes (1999) e Mattoso (1982), perpassa aspectos relacionados à família conjugal e sem parentesco, maternidade e redes de solidariedade baseadas na sororidade e no desejo de liberdade entre cativos. Nas obras marcadas por uma temporalidade contemporânea, caso de *Quarto de Despejo* e *Becos da Memória*, concentro-me em apresentar traços que remetem a estratégias de comunidade realizadas no passado, mas que ainda se fazem presentes no contexto dessas publicações.

7.2.1 Laços estreitos

Contrariando a historiografia brasileira até 1960, a carta de Esperança Garcia coloca em evidência a existência de uma família escravizada nuclear, composta pela autora do documento, o marido e dois filhos pequenos. Ainda que não se tenha conhecimento sobre o assento do registro de matrimônio do casal, a afirmação do status de casada teria uma razão naquele contexto que ultrapassa meramente informar sua condição ao governador Lourenço Botelho de Castro. Ao aproximar esse status de um sacramento da Igreja Católica, a escravizada se movimenta nos espaços que pode em busca da culpabilização do capitão Antônio Vieira do Couto.

O testemunho na carta de Esperança chama atenção para a existência de laços estreitos entre escravizados, a despeito de sua condição e ameaça de separação entre esses familiares no sistema escravista. São laços que, além de irem ao encontro dos estudos de Robert Slenes (2019), simbolizam também a comunidade como porto seguro, como propõe Bauman (2003). Mesmo com a dificuldade de estabelecer essa conexão a partir da ideia de linhagem no Brasil Colônia (Mattoso, 1992), a necessidade de voltar a viver com a família é o combustível do relato de Esperança.

Essa comunidade é tão importante para a escravizada que as fugas de Esperança estavam, todas, concentradas nos domínios geográficos de Nazaré. Ela se mantém sob o jugo da escravidão desde que possa continuar a viver com os familiares na Fazenda Algodões. Por isso, a autora reforça seu apelo: “Peço a Vossa Senhoria pelo amor de Deus ponha os olhos em mim ordenando digo mandar ao

procurador que mande para a fazenda de onde me tirou para eu viver com meu marido e batizar minha filha” (Mott, 1985, p. 141).

Assim como o ex-escravizado Henry Bibb (1849) relata em *Narrative of the Life and Adventures of Henry Bibb, An American Slave, Written by Himself*, Esperança demonstra valorizar a união estabelecida com o esposo. Afinal, não haveria quem mais apreciasse essa ligação do que aqueles que já foram tratados por outrem como propriedade (Bibb, 1849, apud Blassingame, 1972).

Embora viver conjugalmente não garantisse uma vida doce durante a escravidão, o casamento entre escravizados podia apresentar algumas vantagens a eles. De acordo com Slenes (1999), fossem casados oficialmente ou apenas vivendo juntos sob uma união consensual, juntos, homem e mulher escravizados conseguiam, ao menos, afastar-se um pouco das vistas do senhor e feitores. O casal costumava habitar choupanas, cabanas ou áreas separadas dos escravizados solteiros nos pavilhões das senzalas. Ali, poderiam não só preparar suas refeições, o que lhes garantia alguma forma de autonomia sobre a própria vida, como também cultivar recordações de um tempo de liberdade e planejar um futuro diferente. Isso, por sua vez, poderia ocorrer a partir da economia de recursos para adquirir uma carta de alforria para si ou para os seus. Esse, portanto, era um espaço de divisão com o parceiro de vida, não de roça, como enfatiza Slenes.

Além de sonhar com mais recursos, o escravo, ao casar-se, podia pensar em conseguir mais controle sobre sua economia doméstica. No mínimo, podia ter mais esperança de tornar sua vida na escravidão uma vida de “gente” dentro de seus próprios padrões culturais (Slenes, 1999, p. 93).

Todavia, o pesquisador avalia que, se a união conjugal trazia alguma forma de benefício psicológico ou econômico ao cativo, há que se reconhecer que o casamento não deixava de configurar também mais uma forma de fazer do escravizado refém daquele sistema. Na perspectiva de Slenes (1999), ter uma família expunha os cativos de maneira mais vulnerável às vontades do senhor, diante da ameaça de separação de seus entes queridos. Porém, ao mesmo tempo, a união entre os cativos também os beneficiava com alguma estabilidade diante do peso que a separação entre esses familiares poderia causar no bolso dos fazendeiros. Havia, conforme Slenes (2019), uma predisposição para “bater os calcanhares” a fim de ficar junto dos seus. É o que indicam também os documentos

da Fazenda Algodões oito anos após o envio da carta de Esperança. Afinal, a escravizada, mesmo sem resposta do governador, tinha novamente seu nome na lista de cativos da propriedade, o que indicava que ela também tinha retornado para perto dos familiares.

Anúncios de jornais de Campinas, que especulam a respeito do paradeiro de escravos fugidos, às vezes sugerem os custos que os senhores poderiam sofrer se separassem uma família ou adquirissem cativos que haviam sido apartados de seus entes amados: Ancieta [...] é crioula de São Paulo e lá tem o marido; Narcisa é natural de Piracicaba, onde se acha com toda a certeza [...]; Simplício [...] há dois anos fugido [...] está provavelmente nas imediações de S. João do Jaguari termo de Mogi Mirim ou lá para os lados de Minas, onde consta estar casado com uma forra (Slenes, 1999, p. 121).

Mais de três séculos depois da redação da carta de Esperança, a existência de laços estreitos por afeto e consanguinidade também ganha força no testemunho construído por Ana Maria Gonçalves. Ainda assim, em *Um defeito de cor*, a primeira família de Kehinde no Brasil não é nuclear. Aliás, cabe lembrar que a família da personagem em Daomé também se diferencia da família nuclear brasileira nesse aspecto. Em África, viviam juntos Kehinde, a irmã Taiwô, a mãe das gêmeas, o irmão Kokumo, e a avó das meninas, um arranjo que segue as observações de Katia Mattoso (1982) sobre a família ampla vivendo em um mesmo espaço. Já no Brasil, o primeiro arranjo familiar de Kehinde nos remete à argumentação da historiadora sobre os cativos no país.

Mattoso (1982) defende que a disparidade entre o número de homens e mulheres escravizados em uma mesma propriedade refletiria em relações passageiras entre eles. Isso, por conseguinte, levaria à formação de famílias concebidas apenas por mãe e filhos. O mesmo aconteceria envolvendo crianças cujo pai era o senhor da casa-grande, caso de Kehinde.

No romance de Ana Maria, a protagonista é violentada pelo Sinhô José Carlos e dá à luz ao menino Banjokô enquanto ainda pertencia à família Gama. Apesar de ter a bolsa rompida durante a travessia de Itaparica a Salvador, o menino de Kehinde nasce no solar da sinhá Ana Felipa, que a essa altura do enredo já está viúva e decide se mudar para a cidade. A criança tem uma vida curta, mas nem por isso é menos amada pela mãe, que busca formas de obter a alforria para ambas. Antes mesmo de Banjokô vir ao mundo, Kehinde já demonstrava sofrer diante da possibilidade de perder o menino:

Antes de ele nascer, cheguei a pensar que teria gostado se fosse um abiku do fogo, do tipo que mata a mãe quando vem ao mundo, mas quando o senti fazendo força para sair de dentro de mim no meio daquela travessia, pedi a todos os orixás que não deixassem Orumilá ouvir aquele meu pensamento. O que seria do meu filho se eu morresse e ele ficasse sozinho no mundo? Ou, pior ainda, o que seria de mim se sobrevivesse à morte dele? Eu não tinha a confirmação de que ele era mesmo um abiku, mas sabia. E sabia também que teria que descobrir o trato feito antes de deixar o Orum (Gonçalves, 2006, p. 118).

E a personagem, de fato, perde o filho na trama. Banjokô morre aos 8 anos de idade, em um acidente com uma faca, profunda e afiada o suficiente para matar carneiros. O menino tropeçou e caiu sobre o objeto, que o atingiu no coração. Essa perda já estava, de certa forma, predestinada, uma vez que o menino era um *abiku*, isto é, uma criança nascida para ter uma vida breve, conforme a cultura iorubá.

A segunda família de Kehinde segue a consanguinidade, mas se desfaz dentro de poucos anos. O português Alberto, pai da segunda criança, o menino Omotunde (também chamado de Luiz na narrativa) se casa com uma brasileira branca para conseguir a cidadania brasileira e seguir com seus negócios no país. Nessa época, Omotunde tinha dois anos de idade. A criança ainda mantém contato com Alberto, que apesar de episódios de carinho, não oficializa a paternidade. Mais adiante, quando o menino tinha sete anos, ele é vendido como escravizado para quitar dívidas de jogo do pai, assim como na história real do escritor e advogado abolicionista Luiz Gama (1830-1882).

Podemos observar que tanto a carta de Esperança quanto o romance de Ana Maria trazem a família e, logo, a maternidade como elementos que impulsionam as mulheres para um enfrentamento. No contexto da escravidão, a família é o centro de um projeto de vida. Como argumenta Slenes (1999), essa família-projeto é um campo de batalha, como fica cristalino na demanda trazida por Esperança ao governador da Província do Piauí e, também, nas andanças de Kehinde em busca de Omotunde em *Um defeito de cor*, ainda que ela tenha vivenciado diferentes peripécias ao longo do enredo.

No contexto escravocrata, portanto, a família é “um dos principais palcos, aliás, em que se trava a luta entre escravo e senhor” (Slenes, 1999, p. 59), uma vez que ela derruba a hegemonia do escravocrata sobre a vida e planos do cativo. De modo geral, fossem as famílias escravizadas nucleares ou não, essa instituição teve

uma grande importância para transmitir e reinterpretar a cultura e experiência dos escravizados junto a outras gerações.

7.2.1.2 Da (im)possibilidade da maternidade

Embora tenham sido escritas em diferentes momentos da história brasileira, é perceptível o quanto a narrativa de Esperança Garcia e a de Ana Maria Gonçalves trazem no bojo de seu discurso a dificuldade enfrentada pela mulher negra e escravizada para exercer sua maternidade. Esperança foi apartada de um dos filhos enquanto assistia a seu outro rebento ser espancado pelo Capitão Vieira Couto. O sofrimento da criança é partilhado por ela, que, mesmo mãe, não tem poder o bastante sobre o filho a ponto de garantir que ele seja poupado. Ambos são peças de um sistema que os desumaniza, assim como se torna Omotunde ao ser vendido pelo pai, mesmo tendo nascido livre.

Em Esperança, essa impotência diante da violência do capitão contra si e contra o filho recebe o tom de desespero e indagação sobre o quão desproporcionais são aqueles atos, como é apresentado no trecho “há grandes trovoadas de pancadas em um filho meu sendo uma criança que lhe fez extrair sangue pela boca” (Mott, 1985, p. 141). Enquanto fenômeno da natureza, as trovoadas são conhecidas por apresentar uma descarga elétrica brusca na atmosfera. Dessa forma, a adoção do termo trovoadas por Esperança não é em vão. Ao fazer uso de “trovoadas de pancadas”, a piauiense tenta simbolizar a força da violência estrondosa da qual ela e o filho padeciam. E o momento dessas agressões, acrescento na linha da escolha lexical de Esperança, poderia ainda ser descrito como dentro de um contexto que alerta para a presença de uma tempestade ou tormenta, um temporal que nos ameaça diante de forças maiores e que não podemos controlar.

No caso de Kehinde, a angústia diante do destino do filho é traduzida em pressa para agir, a fim de impedir que o levassem para longe. Apesar de a busca de Kehinde ganhar um ritmo diferente após chegar a cada localidade, como ocorre em São Sebastião do Rio de Janeiro e em Santos, a personagem expressa como tentou correr contra o tempo quando descobriu que Omotunde perdeu sua liberdade:

Manuel tinha dado dinheiro ao mercador para que ele tentasse descobrir com que nome você tinha sido vendido e para quem, o que talvez não fosse muito difícil e desconfiava que você tinha ido para a província de São Paulo ou para a do Rio de Janeiro, onde faltava gente para trabalhar nas lavouras de café e onde pagavam um bom dinheiro por novas peças, já que estava cada dia mais difícil fazê-las chegar da África. Antes mesmo de esperar essas possibilidades se confirmarem, fui até o cais e me informei sobre navios de partida para a província do Rio de Janeiro, porque depois que aceitei a idéia, tive certeza de que você tinha mesmo ido para lá, e agora percebo que estava certa. Depois passei pelo escritório do doutor José Manoel e pedi que resgatasse todo o meu dinheiro, pois eu estava decidida a viajar dentro de três dias. Ele me disse para esperar, pois você ainda poderia estar na Bahia ou em qualquer outro lugar mais perto, como Minas Gerais ou mesmo Pernambuco, Pará ou Maranhão. Pedi que ele continuasse procurando, que desse todo o dinheiro necessário ao tal mercador, pois eu estava de partida e nada me faria mudar de idéia. Eu não queria perder tempo, para poder te encontrar ainda em algum mercado, porque a busca ficaria muito mais difícil se você já tivesse sido vendido (Gonçalves, 2006, p. 404).

É preciso chamar a atenção, contudo, para o fato de que o exercício da maternidade se torna realmente possível para Kehinde justamente quando a africana retorna para a terra de onde foi retirada à força. Mesmo quando tinha Banjokô vivo, a africana precisou dividir a atenção do filho com Sinhá Ana Felipa, que queria ditar como criar a criança na casa-grande e aproveitar aquele nascimento para exercer o papel de mãe que não conseguiu desempenhar ao longo da vida. Como analisa Fabiana Carneiro da Silva (2018), a africana foi obrigada a acompanhar o crescimento da criança dentro da família branca que a oprimia e agredia, numa demonstração evidente da hierarquia que vigorava entre mulheres brancas e negras no século XIX.

A situação da narradora é dramaticamente intensificada pelo dado de que, enquanto escravo, Banjokô poderia ter uma vida muito mais dura sem a proteção da sinhá, sendo vendido ou submetido ao trabalho infantil; essa mesma proteção implicava, contudo, o afastamento daquela que teria o direito sobre sua criação (Silva, 2018, p. 255).

Silva (2018) assinala outro ponto importante da dinâmica sobre maternidade em *Um defeito de cor*. Apesar da dificuldade para se fazer presente para Banjokô, Kehinde é símbolo de fertilidade na trama, tanto que dá à luz quatro crianças. Além disso, a escritora desloca a imagem de controle da mulher negra como “ama de leite” quando a africana tem dificuldades para amamentar Banjokô. À mulher branca, por outro lado, cabe o papel de infértil e impotente na narrativa, como ocorre com Sinhá Felipa: “todas as vezes que a sinhá ficava pejada, as crianças não vingavam” (Gonçalves, 2006, p. 55).

Quando decide retornar à África, Kehinde conhece John, um comerciante da Serra Leoa com quem estabelece negócios, e desembarca grávida em Uidá. Mesmo preocupada com a previsão de uma rezadeira de que daria a luz a *ibêjis*, como ela e Taiwo, Kehinde aceita levar a gravidez adiante. Como analisa Silva (2018), essa reviravolta no enredo mostra a potência da concepção de Kehinde diante das adversidades e das limitações impostas pelo sistema colonial. O terceiro parto parece estar alinhado à história da personagem na África, o que lhe rende uma experiência positiva como mãe. Ela torna-se, inclusive, avó nas décadas seguintes, sendo a matriarca de uma grande família.

Ainda assim, é interessante mencionar que, da mesma forma como adota um novo nome, o de Luísa Andrade da Silva, Kehinde também emprega outros valores na criação dos filhos. Essa mudança de perspectiva após a escravidão faz parte da forma como a protagonista, agora retornada à África, considerava a própria identidade naquele território. Se Kehinde se dizia africana no Brasil, na África ela se entendia como brasileira. Essa relação complexa envolvendo esses dois territórios também é refletida no desenvolvimento de seu maternar. Mesmo deixando o mecanismo de interdição como mãe para trás após dar à luz João e Maria Clara, a busca por Omotunde a mantém ligada ao Brasil, criando uma ambivalência para a personagem. Nas palavras de Silva (2018),

Inverte-se, assim, a mirada da narradora que, agora, olha para o outro lado do oceano, em direção ao Brasil, na busca pelo filho, na esperança de uma realização que, porém, o romance findará sem poder concretizar (Silva, 2018, não p. 263).

A impossibilidade para exercer a maternidade devido aos obstáculos impostos pela escravidão também é abordada por Maria Firmina dos Reis, em *Úrsula*. Por meio da personagem Preta Susana, a maranhense inscreve na literatura ainda em 1859 a experiência de mulheres como a personagem que, ao serem sequestradas em seus países de origem, foram separadas à força de suas famílias africanas. O agenciamento da maternidade negra deixada para trás em *Úrsula* é importante não só porque abre espaço para a discussão desse assunto na literatura brasileira, mas principalmente porque conecta a temática com a vida pregressa dos cativos no continente africano. A partir desse movimento, Maria Firmina nos informa de que escravizados também tinham suas comunidades, seus entes queridos, e foram abruptamente arrancados deles.

E logo dois homens apareceram, e amarraram-me com cordas. Era uma prisioneira – era uma escrava! Foi em balde que supliquei em nome de minha filha, que me restituíssem a liberdade: os bárbaros sorriam-se das minhas lágrimas, e olhavam-me sem compaixão. Julguei enlouquecer, julguei morrer, mas não me foi possível... a sorte me reservava ainda longos combates. Quando me arrancaram daqueles lugares, onde tudo me ficava pátria, esposo, mãe e filha, e liberdade! Meu Deus! O que se passou no fundo da minha alma, só vós o pudestes avaliar!...(Reis, 2018, p. 70).

A personagem Preta Susana, portanto, não é construída como uma mulher servil e que ajudou na criação de crianças brancas e do próprio Túlio, outro escravizado na propriedade de Úrsula, porque assim fora sua vida desde que veio ao mundo. Pelo contrário, a africana vivencia essa condição justamente por ação do branco escravizador. Maria Firmina denuncia que, devido a esse sujeito, Preta Susana nunca mais conseguiu ver o sorriso da filha. Esse é um movimento inédito entre os escritores brasileiros, que ainda por muitas décadas após o lançamento de *Úrsula* vão criar personagens negras seguindo o estereótipo da mulher infértil, sexualizada e animalizada.

Sob esse aspecto, Conceição Evaristo (2005) cita como exemplos dessa literatura desconectada com a experiência das mulheres negras *O Cortiço* (1890), de Aloísio Azevedo, e *Gabriela, Cravo e Canela* (1958), de Jorge Amado. Ela analisa que a literatura mata os filhos da mulher negra em seu discurso, obedecendo a uma dinâmica colonial, na qual cabe, à mãe preta, apenas amamentar e zelar pelos filhos da casa grande.

Embora a representação materna em muitos textos literários possa desagradar também às mulheres brancas em geral, o que se pretende argumentar aqui é: qual seria o significado da não representação materna para a mulher negra na literatura brasileira? Estaria o discurso literário, como o histórico, procurando apagar os sentidos de uma matriz africana na sociedade brasileira? Teria a literatura a tendência em ignorar o papel da mulher negra na formação da cultura nacional? (Evaristo, 2005, p. 53).

Na contemporaneidade, o direito à maternidade negra reaparece em *Quarto de Despejo*, de Carolina Maria de Jesus. Esse maternar é constantemente marcado pelas asperezas socioeconômicas que atingem a família em São Paulo. Carolina foi mãe de três - Vera Eunice, José Carlos e João José, e acordava todos os dias de madrugada para iniciar uma jornada em busca de dinheiro para alimentar a prole. Andava quilômetros pela cidade em busca de recicláveis que pudesse vender e

pautava sua necessidade de mudar de vida para dar um futuro melhor para os filhos, sem que para isso precisasse recorrer a associações de caridade, como faziam algumas vizinhas na favela do Canindé. “Os meus filhos não são sustentados com pão de igreja. Eu enfrento qualquer especie de trabalho para mantê-los” (Jesus, 2014, p. 16).

Mesmo com pouquíssimos recursos, o diário de Carolina descreve uma linguagem de afeto pautada não por gestos físicos, mas por serviços oferecidos pela escritora às crianças, sem desconsiderar as preferências de cada uma delas. Em 20 de julho de 1955, Carolina escreve:

Preparei a refeição matinal. Cada filho prefere uma coisa. A Vera, mingau de farinha de trigo torrada. O João José, café puro. O José Carlos, leite branco. E eu, mingau de aveia. Já que não posso dar aos meus filhos uma casa decente para residir, procuro lhe dar uma refeição digna (Jesus, 2014, p. 21-22).

A autora relata se desdobrar para atender às demandas de cada um dos filhos e deixa transparecer em suas palavras a tristeza quando não pode dar a eles o que pedem, impotente diante daquela situação. “Como é horrível ver um filho comer e perguntar: ‘Tem mais?’ Esta palavra ‘tem mais’ fica oscilando dentro do cérebro de uma mãe que olha as panela e não tem mais” (Jesus, 2014, p. 38).

Sem rede de apoio, Carolina precisa levar Vera Eunice, então com dois anos de idade, junto com ela à procura de recicláveis. Quando tem de carregar a menina nos braços e o saco de recicláveis na cabeça, a escritora reconhece que se sente revoltada com o peso, mas logo admite que a criança não tem culpa daquela vida. Carolina, em sua solidão e sofrimento, é consciente de seu papel junto ao desenvolvimento daquelas crianças: “Refleti: preciso ser tolerante com os meus filhos. Eles não tem ninguém no mundo a não ser eu. Como é pungente a condição de mulher sozinha sem um homem no lar” (Jesus, 2014, p. 22).

A narrativa de Carolina coloca em evidência, então, as dificuldades de uma mãe que não conta com uma figura paterna ao seu lado nem qualquer tipo de ajuda vinda de uma família estendida na contemporaneidade. A cada relato, a personagem-autora-narradora apresenta a perspectiva cujo recorte de gênero, raça e classe a aproxima de milhões de mulheres brasileiras desde a publicação de seu diário até o século XXI. Carolina enfrenta sozinha a fome, a dor, a pobreza, o preconceito e a sobrecarga de papéis. “Eu estava tão nervosa! Acho que se eu

estivesse num campo de batalha, não ia sobrar ninguém com vida. Eu pensava nas roupas para lavar. Na Vera. E se a doença fosse piorar?” (Jesus, 2014, p. 66).

Assim, a escritora divide suas aflições com as páginas que escreve e com o filho João José, uma partilha que ela gostaria de evitar, se pudesse. Mesmo após a abolição da escravatura, seu maternar não tem qualquer privilégio e ela não pode poupar a infância dos seus.

O povo da favela já sabe que estou doente, mas não aparece ninguém para prestar-me um favor. Não deixo o João sair. Ele passa o dia lendo. Ele vem conversar comigo e vou revelando as coisas inconvenientes que existe no mundo. Já que o meu filho sabe como é o mundo, a linguagem infantil entre nós acabou-se. [...] (Jesus, 2014, p. 92).

Compreendendo o peso de sua condição, a escritora quer se fazer um exemplo para os pequenos, mesmo diante de todos os infortúnios no espaço que considera o quarto de despejo de São Paulo. Ela evita, por exemplo, tomar bebidas alcoólicas porque não gosta, mas também porque quer preservar a própria imagem junto às crianças. Carolina afirma ainda que prefere empregar o pouco dinheiro que tem em livros, o que não deixa de ser um dos mecanismos da autora para se distanciar da vizinhança no dia a dia. “Tem pessoas aqui na favela que diz que eu quero ser muita coisa porque não bebo pinga. Eu sou sozinha. Tenho três filhos. Se eu viciar no álcool os meus filhos não irá respeitar-me” (Jesus, 2014, p. 74).

O testemunho de Carolina traz, portanto, uma maternagem com alto custo pessoal, como transparece em “Tem hora que eu revolto comigo por ter iludido com os homens e arranjado estes filhos” (Jesus, 2014, p. 87). Atormentada pela pobreza e a fome, a escritora reforça em diversos momentos no diário a impotência para oferecer uma vida melhor para a família: “o que eu ganho não dá para tratar os meus filhos. Eles não tem roupas nem o que calçar. Eu não paro um minuto. Cato tudo o que se pode vender e a miséria continua firme ao meu lado” (Jesus, 2014, p. 142).

Em certa medida, essa situação nos remete aos escritos de Patrícia Hill Collins (2019) sobre mães em comunidades negras nos Estados Unidos. Isso porque, apesar das diferenças geográficas e culturais, a maternidade para mães negras de ambos os países é contraditória: ao mesmo tempo que representa amor, também significa abrir mão de projetos pessoais. Ainda assim, em meio a tantos obstáculos e preconceito, os filhos são tudo o que elas têm: “O ambiente em que

essa mãe vive é tão adverso que os filhos oferecem uma esperança” (Collins, 2019, p. 327).

Essa maternidade vivenciada e relatada por Carolina encontra eco décadas depois nos escritos de Conceição Evaristo. Em *Becos da Memória*, a também escritora mineira desconstrói o ideal de maternidade como um exercício de felicidade plena. Angela Mooney (2021), em estudo sobre a ressignificação do corpo da mulher negra em *Becos*, salienta como o discurso da maternidade redentora é problematizado por Conceição. Ao mesmo tempo que a autora traz a perspectiva de uma mãe que se sacrifica para buscar um futuro melhor para os filhos, caso de Mãe Joana, a mãe de Maria-Nova, as outras histórias compartilhadas ultrapassam essa possibilidade. Evaristo, portanto, amplia a discussão envolvendo a maternidade e mulheres negras, sobretudo as de menor poder aquisitivo.

Importante observar que, antes de oferecer essa perspectiva, o romance aborda, também, a maternidade durante a escravidão a partir das lembranças do avô de Maria Velha sobre Ayaba. Apesar de cativo, ele teve permissão para escolher o nome da filha. Ayaba, que na linguagem de seu povo africana significava rainha, era muito parecida com Maria Velha. Mas tia e sobrinha nunca chegaram a se conhecer porque Ayaba, uma mãe preta na casa-grande, foi separada da família depois de se rebelar contra seu senhor. Foi salva do tronco pela intercessão da criança branca que amamentava, mas isso não evitou que fosse vendida para bem longe dali.

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 (Evaristo, 2017, p. 31).

Nessa passagem, Conceição recupera a imagem da Mãe Preta, a escravizada que tinha de deixar os próprios filhos para cuidar dos herdeiros da casa-grande. A Mãe Preta não só alimentava essas crianças, como lhes contava histórias e ensinava as primeiras palavras. Nesse contexto escravocrata, chama atenção no relato do avô de Maria Velha o fato de que a integridade física de Ayaba foi poupada somente pela súplica infantil, o que demonstra que, por si só, a aflição da escravizada não tinha valor. Embora o testemunho trazido pelo idoso não envolva os filhos de Ayaba, é

possível imaginar que ela também fosse mãe, já que tinha condições de amamentar. Mas, nem por isso, a decisão do senhor deixou de apartá-la dos seus.

É essa mesma imagem da Mãe Preta, que tem cerceado o direito de cuidar da própria prole, que Conceição retoma quando articula sua *escrevivência*. Como a escritora argumenta, esse fazer literário se materializa através da escrita das mulheres negras como um ato que borra uma imagem do passado colonial, na qual a potência de suas ancestrais era controlada por senhores, mulheres e crianças que viviam na casa-grande. Se antes nem a voz para contar histórias para os seus lhes pertencia, hoje a escrita e a palavra também estão a serviços das mulheres negras. E, não mais para embalar o sono dos injustos (Evaristo, 2020).

E a Mãe Preta se encaminhava para os aposentos das crianças para contar histórias, cantar, ninar os futuros senhores e senhoras, que nunca abririam mão de suas heranças e de seus poderes de mando, sobre ela e sua descendência. Foi nesse gesto perene de resgate dessa imagem, que subjaz no fundo de minha memória e história, que encontrei a força motriz para conceber, pensar, falar e desejar e ampliar a semântica do termo (Evaristo, 2020, p. 11.).

Cabe assinalar que a figura da Mãe Preta também pode ser relacionada à *mammy* no contexto estadunidense. Collins (2019) aponta que essa imagem de controle busca justificar a exploração de mulheres negras no serviço doméstico. Assim como acontece com a Mãe Preta, a *mammy* também simboliza a percepção do grupo dominante sobre as mulheres negras e a negação da maternidade para elas. Mesmo na contemporaneidade, tal sujeito deve seguir um comportamento fiel e obediente, capaz de dar mais atenção aos filhos dos brancos do que aos seus próprios filhos. Trata-se, portanto, de uma imagem de controle essencial nas dinâmicas de opressão envolvendo gênero, raça e classe. Como bem definiu Collins, (2019, p. 142) “A *mammy* é a face pública que os brancos esperam que as mulheres negras assumam diante deles”.

Marido de Maria Velha, o Tio Totó é apresentado como um personagem que também não teve chances de desfrutar do contato com a mãe na infância porque era filho de uma cativa. Na passagem em que o idoso elenca as muitas perdas que teve ao longo da vida, essa dificuldade em conviver com a mãe é pontuada. “Eu digo que a vida é uma perdedora só, tamanho é o perder. Perdi Miquilina e Catita. Perdi pai e mãe que nunca tive direito dado o trabalho nos campos” (Evaristo, 2017, p. 29).

Além de resgatar esse maternar interrompido pelas aspirações do branco colonizador, Conceição abre caminho para mostrar as faces paradoxais da maternidade. Mesmo trazendo em *Maria Velha* o retrato de uma mãe que “comeria o pão que o diabo amassou, iria ao fundo do inferno, mataria se preciso fosse, mas não daria, nem venderia nenhum de seus filhos” (Evaristo, 2017, p. 40), a autora mostra que, como seres humanos que são, mulheres também podem desejar se afastar dos seus rebentos. Ou ainda sequer levar a gestação deles adiante.

É o caso de Dora, personagem por quem Negro Alírio se apaixona, e que havia entregue o filho para o pai criar. O homem chegou a propor se casar com ela, mas Dora não queria nada - nem filho nem casamento. Queria a liberdade de ter somente o prazer dos encontros amorosos, como muitos homens também o fazem. Desse modo, mesmo entregando a criança, seguiu a vida feliz. “Era feliz sempre que podia. Ela sempre podia ser feliz” (Evaristo, 2017, p. 93).

Quarto de Despejo também menciona o caso de uma mãe que entregou os filhos a outras pessoas. Carolina conta que Dona Amélia: “(...) teve vários filhos. Distribuiu todos. Tem dois filhos moços que ela não os quer em casa. Pretere os filhos e prefere os homens” (Jesus, 2014, p. 49). Mas diferentemente da narração sobre a vizinha na favela do Canindé em 1958, a narrativa de Dora é trazida por Conceição em um tom desprovido de qualquer moralismo. Há, portanto, um olhar de solidariedade em relação às mulheres que escolhem esse caminho.

Isso também pode ser observado em relação à história de Ditinha, que, por sua vez, insere em *Becos* a perspectiva de mulheres que não atendem a um suposto instinto materno para levar adiante uma gestação. Empregada doméstica, Ditinha engravidou do primeiro filho, Betinho, antes de completar 15 anos. Nas duas gestações seguintes, tentou de tudo para interromper a gravidez: “só faltou tomar o diabo em pó para abortar, entretanto a barriga crescia” (Evaristo, 2017, p. 102). Deu à luz a Zico e, depois, a Neto. Até que na quarta gestação, em meio à condição de miséria, com três filhos e morando sozinha com o pai paralítico, decidiu procurar alguém que lhe ajudasse a resolver aquela situação.

Com Vó Rita, Ditinha já sabia que não poderia contar. Vó Rita era parteira da comunidade e já havia recusado muito dinheiro no passado para fazer um aborto na filha de uma mulher rica. Restou a Ditinha, então, buscar Maria Cosme. A saída foi aceitar que Maria Cosme colocasse uma sonda dentro dela. Dez dias depois o sangramento começou. Ditinha foi parar no hospital e precisou retirar útero e ovário.

Ainda assim, “respirou aliviada, pelo menos não criaria barriga mais nunca” (Evaristo, 2017, p. 103).

Juntas, as histórias de Mãe Joana, Dora e Ditinha problematizam questões envolvendo a maternidade. Como argumenta Mooney (2000), Conceição abre espaço para uma multiplicidade de olhares em torno do tema, passando por paradigmas sobre a função biológica da mulher, a sexualidade feminina e papéis de gênero:

Becos da memória contribui para o deslocamento dessas prerrogativas ao construir discursos plurais sobre a maternidade. Se o amor de Dona Joana é instintivo e vigilante, próximo ao de um animal que se mantém alerta às ameaças ao seu redor, Dora, ao contrário, não possui esse sentimento de resguardo, decide não criar seu único filho, entregando-o sem se arrepender ao pai da criança. Dora desestabiliza também paradigmas no que se refere à sexualidade feminina. Independente, satisfeita com a própria sexualidade, a personagem controla seu destino e é feliz (Mooney, 2020, p. 42).

Em síntese, da escravidão à contemporaneidade, Esperança, Maria Firmina, Carolina, Conceição e Ana Maria retomam experiências da mulher negra em relação a seus corpos e a seus afetos dentro de seus arranjos comunitários. A seu modo, cada uma apresenta um testemunho que tira esse sujeito de uma posição de invisibilidade quanto a esses elementos e o insere na literatura brasileira como um sujeito ativo, que busca por melhorias para si mesmo e, também, para os seus.

7.2.2 Alianças para além do sangue

Ameaçada pela crueldade do sistema escravocrata, as relações essenciais entre escravizados tiveram de ganhar fôlego além do critério da consanguinidade. Katia Mattoso (1982) destaca que, para uma criança cativa, a vida social em grupo, com relações de trabalho, vizinhança, apoio mútuo, recreação e associação religiosa poderiam ser até ter um peso maior do que a convivência junto a pai e mãe. Ela argumenta que a vida pública do escravizado adiantava-se à vida privada, com o encontro da solidariedade muitas vezes fora da família nuclear.

Na compreensão da pesquisadora, a criança escravizada via na família ampliada ou extensa a possibilidade de referência para o equilíbrio emocional em meio às linhagens perdidas. É no seio da comunidade a que pertencia que eram formados vínculos novos religiosos, alianças e compadrios. Isso pode ser visto com

bastante destaque em *Úrsula*. No romance de Maria Firmina, Preta Susana estabelece laços de afeto significativos com Túlio - é ela quem o cria e lhe é fonte de cuidado e atenção. A maranhense descreve Preta Susana como “uma mulher escrava, e negra como ele; mas boa, e compassiva, que lhe serviu de mãe enquanto lhe sorriu essa idade lisonjeira e feliz” (Reis, 2018, p. 67).

Ao saber sobre o desejo de Túlio em partir com Tancredo, a africana questiona o jovem negro e lhe conta o sofrimento desde que foi capturada como cativa. A cena criada por Maria Firmina estabelece uma ligação profunda entre os dois, com uma intimidade possível somente entre aqueles que se conhecem há anos, como mãe e filho, mesmo que de criação. Apesar de não concordar com a decisão de Túlio, Susana, por fim, aceita que o rapaz siga o seu caminho, desejando o melhor para o jovem, assim como fazem os pais frente a uma decisão dos filhos que impactará o futuro deles para sempre. “Vai, meu filho! Que o Senhor guie os teus passos, e te abençoe, como eu te abençoo” (Reis, 2018, p. 72)

Em *Um defeito de cor*, essa relação familiar criada junto a sujeitos da comunidade também marca o romance, a começar pelo vínculo que Kehinde cria com Esméria logo ao chegar à fazenda do Sinhô José Carlos. A menina, então com apenas oito anos de idade, foi acolhida pela mulher mais velha que trabalhava na casa-grande e logo viu em Esméria alguém em quem poderia confiar em Itaparica.

Enquanto comia, com gosto e fome, ela me olhava com pena e carinho, e quando devolvi o copo vazio, falou em iorubá que eu tinha que aprender logo o português, pois o sinhô José Carlos não permitia que se falassem línguas de pretos em suas terras, e que qualquer coisa de que eu precisasse era para falar com ela, que se chamava Esméria. E que também era para eu ficar com ela na cozinha até o anoitecer, quando me levaria para a senzala pequena, onde dormiam os escravos que trabalhavam na casa (Gonçalves, 2006, p. 44).

A ligação entre as duas foi intensa e perdurou até a juventude de Kehinde. Além de partilharem a vida enquanto cativas, ambas moraram juntas quando Esméria ganhou sua liberdade e Kehinde conseguiu comprar a alforria para si e para o filho Banjokô. Esméria foi uma grande cúmplice de Kehinde, fosse ensinando como se comportar na casa-grande, a ajudando a esconder seus santos na terra, ou a evitar gestações indesejadas, por meio de beberagens. Quando a mais velha faleceu, Kehinde descreveu a morte de Esméria como se tivesse perdido uma familiar. Esse trecho demonstra a capacidade dos escravizados em recriar relações

personais em meio à opressão do cativo. A miséria da escravidão não impedia que algo tão bonito como o amor brotasse até mesmo dentro de uma senzala (Slenes, 1999).

Passei dias sentindo grande tristeza e o peito apertado, como se as lembranças da Esméria fossem tomando todo o espaço do meu de dentro, como diria a Blimunda. A pior sensação era a de não ter dito quanto gostava dela, quanto ela tinha sido importante para mim, como mãe, avó e grande amiga. A Esméria representava tudo isso, tudo o que tinha perdido antes de chegar ao Brasil, e que encontrei nela no primeiro dia da minha estada na casa-grande da ilha. Eu tinha viva, e ainda tenho, a imagem da Esméria sentada ao meu lado enquanto eu comia na porta da cozinha, olhando para mim como se dissesse que a partir daquele momento eu estaria sob a responsabilidade dela, que tudo faria para que eu sofresse o mínimo possível. Uma das primeiras coisas que ela me disse foi para não conversar nunca em línguas de África se houvesse algum branco por perto, mas foi cantando em eve que a saudade e a dor da perda foram diminuindo. Quando ficava muito triste, eu começava a cantar coisas que nem sabia que me lembrava, as canções que a minha avó tinha cantado para o Kokumo e para a minha mãe, antes de sairmos de Savalu (Gonçalves, 2006, p. 398)

Kehinde ainda estabeleceu outros laços de afeto e amizade com personagens que transitavam pela comunidade de cativos à qual pertenceu, como Sebastião, Antônia, Claudina, Tico e Hilário. Juntos, eles teceram relações que se aproximam muito de relações familiares, que envolvem avós, tios e irmãos. Na contemporaneidade, na extensão das senzalas nos centros urbanos por meio das favelas, essa expansão das redes de afeto também é apresentada no enredo de Conceição Evaristo. Ao contar sobre o desfavelamento que preocupa os moradores, há uma família ampliada que ganha contornos a cada personagem introduzido no enredo.

Ainda que Maria Nova tivesse a mãe e os tios Totó e Maria Velha próximos dela, a convivência com outros personagens como Vó Rita, Bondade e Negro Alírio indica o estreitamento dos laços dessa comunidade para além do aspecto biológico. A seu modo, cada um dos personagens é parte de um corpo maior que é exposto ao leitor por meio das histórias trazidas por Maria Nova. Enquanto ouve os relatos orais dos mais velhos, a menina vislumbra sozinha a potência daqueles testemunhos e a necessidade de compartilhá-los para além da favela.

Um sentimento estranho agitava o peito de Maria Nova. Um dia não se sabia como, ela haveria de contar tudo aquilo ali. Contar as histórias dela e dos outros. Por isso ela ouvia tudo tão atentamente. Não perdia nada. Duas coisas ela gostava de colecionar: selos e as histórias que ouvia (Evaristo, 2017, p. 31-32).

Juntos, os habitantes de *Becos* brincam, discutem, choram e partilham a experiência de viverem apartados da sociedade após a abolição. Se nos dias de festa junina “a favela respirava alegria”, com a proximidade da expulsão das famílias dali, uma dor coletiva tomava conta da comunidade. Afinal, mesmo que ali não fosse o lugar perfeito para se viver, era na favela que se havia construído uma vida em comum para muitos moradores.

Todos sabiam que a favela não era o paraíso, mas ninguém queria sair. Ali perto estava o trabalho, a sobrevivência de todos. O que faríamos em lugares tão distantes para onde estávamos sendo obrigados a ir? Havia famílias que moravam ali havia anos, meio século até, ou mais (Evaristo, 2017, p. 71).

A despeito de todas as privações e dificuldades existentes naquele ambiente, Evaristo molda em sua narrativa uma comunidade de afeto, cujo maior símbolo é a personagem Vó Rita, a parteira da favela. As mãos da idosa já haviam trazido ao mundo muitos “marmanjos”. Ela só havia deixado de fazer os partos porque tinha amparado a Outra, a personagem que sofria com hanseníase na trama e que vivia escondida dentro de casa. Vó Rita não tinha nojo, preconceito nem medo da doença da Outra, tanto que dormia “embolada” com ela, em uma evidente demonstração de amor. “Todo mundo sentiu, mas todos entenderam. A única pessoa capaz de acolher a Outra, só seria ela” (Evaristo, 2017, p. 86).

Dona de uma gargalhada inconfundível, Vó Rita era “imensa”, “gorda” e “alta”, “tinha voz de trovão”, na acepção de uma tempestade suave, “com rios de amor, chuva e ventos de bondade” (Evaristo, 2017, p. 28), diferentemente do emprego das “trovoadas” trazidas na carta Esperança Garcia. Conciliadora, a personagem não precisava dizer nada para desfazer desentendimentos na favela. Era símbolo de respeito e sabedoria. “Era só ouvir a voz de Vó Rita que o valentão ou a valentona se desarmava todo. O amor de Vó Rita desarmava qualquer um” (Evaristo, 2017, p. 86).

Interessante observar que, embora envolvam comunidades social e geograficamente semelhantes, *Becos da Memória* e *Quarto de Despejo* trazem visões diferentes sobre esse elemento. Carolina não projeta a favela do Canindé como uma espaço de onde poderiam brotar relações de afeto como as trazidas por Evaristo. Pelo contrário, a convivência com os vizinhos é difícil e Carolina sofre

justamente por não ter condições de deixar aquele lugar. Para a escritora, ali era a “sucursal do Inferno, ou o próprio Inferno” (Jesus, 2014, p. 165).

A favela do Canindé, conforme Joel Rufino dos Santos (2009), se formou com moradores de diversos cantos do país e, inclusive, de fora do Brasil, como uma japonesa que morava no local na mesma época em que Carolina. A construção dos primeiros barracos teve início com uma medida higienista do governador Ademar de Barros (1901-1969) para “limpar” o centro de São Paulo. Ordenou que pessoas em situação de rua fossem despejadas em “qualquer lugar”, sendo esse “qualquer lugar” à beira do rio Tietê. Em comum, os moradores do Canindé tinham a falta de posses. Descendiam de quem não nunca havia tido nada, nem mesmo a posse sobre o próprio corpo.

Depois desses jogados-fora iniciais vieram os que sonhavam trabalhar em fábrica e acabavam em serviços de limpeza, garçons, engraxates, pequeno comércio, segurança, transporte, coleta de lixo...É que, além de inexperientes em máquinas, sobravam candidatos às vagas; se fossem pretos e mulatos, pesava também o preconceito antigo: não prestam como operários, não têm capacidade para o trabalho “continuado”. Peso de um longo tempo em que negro e escravo eram sinônimos (Santos, 2009, p. 54).

Nesse contexto, muito embora o Canindé fosse a típica favela brasileira dos anos 1960, Santos (2009) afirma que Carolina não foi a típica moradora de tal espaço. Isso porque, mesmo tendo a origem rural como outros habitantes dali, o comportamento, crenças e expectativas de Carolina a deslocavam daquele ambiente. Por isso, em sua descrição e relatos, a escritora traça um panorama da comunidade, mas não se sente parte dela. Carolina reúne nas páginas de *Quarto de Despejo* histórias de fome, alcoolismo, brigas, espancamentos, furtos e desentendimentos envolvendo a vizinhança, mas sempre a partir de uma posição de estranhamento, como se, mesmo assistindo a tudo aquilo do lado de dentro, ela não pertencesse àquele lugar.

A pior praga da favela atualmente são os ladrões. Roubam a noite e dormem durante o dia. Se eu fosse homem não deixava os meus filhos residir nesta espelunca. Se Deus auxiliar-me hei de sair daqui, e não hei de olhar para trás (Jesus, 2014, p. 188).

Ainda que tivesse que recorrer aos vizinhos para pedir dinheiro ou mantimentos emprestados no dia a dia e isso configurasse um apoio mútuo, a escritora aponta a inexistência de uma empatia maior entre os moradores. Em uma

das passagens, Carolina compara os habitantes da favela a pássaros e afirma que os animais, em sua condição, eram mais felizes que ela e os vizinhos porque, entre as aves, poderia haver amizade e igualdade. Em outro momento, após a vizinha Dona Rosa jogar fezes no rosto de João José enquanto Carolina catava papéis, ela questiona: “Porque será que o pobre não tem dó do outro pobre?” (Jesus, 2014, p. 81).

Em *Cinderela Negra*, Vera Eunice de Jesus conta que ela, a mãe e os irmãos eram uma “família fechada dentro da favela” (Levine; Meihy, 1994, p. 72). Se Carolina já não era adorada no Canindé, após a notícia de que ela teria seu livro publicado, a situação ficou ainda mais crítica. Circulava a ideia de que Carolina estaria ganhando dinheiro com a história dos outros:

A vida da gente piorou com essa história toda, pois as pessoas que não gostavam da gente ficaram ainda mais furiosas. E ela, orgulhosa, nem se importava. Além disso, se alguém roubava, fazia injustiça, logo iam avisar no nosso barraco; e se o furto não fosse resolvido, minha mãe ameaçava de publicar o nome para a polícia vir prender o culpado. Se ela já era brava, com o livro piorou! Ninguém queria dedo duro na favela... (Levine; Meihy, 1994, p. 73).

Sem muitos amigos, a escritora fazia o que podia para não pedir ajuda a terceiros, conforme relatou, já adulto, José Carlos de Jesus, também filho de Carolina. Um exemplo disso era como a escritora reportava a situação da família à madrinha de Vera, que naquela época trabalhava como assistente social na favela do Canindé. O filho lembra que “da boca de Carolina, a situação estava boa, sob controle” (Levine; Meihy, 1994, p. 94). Assim, o único apoio que a escritora aceitava era da amiga Dona Julita, uma senhora que morava nas redondezas e que, em troca, recebia esterco recolhido das ruas por Carolina.

Para José Carlos, isso refletia a aproximação maior de Carolina com políticos e pessoas da alta sociedade do que dos vizinhos do Canindé. Essa condição, talvez, a tenha levado a não se importar com o que poderia acontecer depois da publicação de *Quarto de Despejo*. Carolina, destaca o filho, “fez o que achava, pois, afinal, ela não vivia com eles, dormia no barraco e passava o resto do dia fora. Gostava de dar palpite e não levava desaforo para casa” (Levine; Meihy, 1994, p. 94).

Mesmo deixando a favela após ser publicada, o sentimento de pertencimento à comunidade não alcançou Carolina nos anos seguintes. A família se mudou para uma casa de alvenaria comprada com o dinheiro da escritora no bairro Santana,

mas logo se viu “deslocada” novamente. Vera Eunice recorda que, pela primeira vez, as crianças puderam entender o que era preconceito. “A vizinhança só implicava e reclamava. Na favela, em certa medida, era mais fácil, ninguém se incomodava com a pobreza do outro” (Levine; Meihy, 1994, p. 76).

As relações para além da família em *Quarto de Despejo* diferem-se, portanto, das comunidades tecidas por Ana Maria Gonçalves, Maria Firmina dos Reis e Conceição Evaristo. A inexistência de laços mais estreitos entre Carolina e os vizinhos torna ainda mais evidente o testemunho de dificuldades vivenciado por uma mulher negra, pobre e sustentando sozinha três crianças na São Paulo do final dos anos 1950. Como alguém que atravessa um evento-limite todos os dias como a fome, Carolina é uma testemunha sobrevivente, mártir do capitalismo e da colonialidade que impactava sujeitos como ela em meados do século XX.

7.2.2.1 Compadrios, confrarias, irmandades e redes de insurgência

Laços de compadrio merecem destaque na interpretação e análise de textos literários que se referem aos séculos XVIII e XIX, quando as figuras de padrinho e madrinha implicavam alargamento de relações parentais de modo muito mais intenso do que na contemporaneidade. A partir do batismo, o primeiro sacramento da Igreja Católica, padrinho e madrinha assumiam responsabilidades idênticas a dos pais da criança batizada. Isso também incluía cativos.

De acordo com Kátia Mattoso (1982), se para o africano adulto, o apadrinhamento envolvia um desconhecido e era imposto pelo próprio batismo, para a criança, essa relação seria de compromisso para o resto da vida, por meio de ajuda espiritual e material:

Os laços de compadrio são o próprio fundamento da vida de relação. Eles se harmonizam perfeitamente com as regras dessa sociedade brasileira baseada na família extensiva, ampliada, patriarcal. [...] o estudo dos registros paroquiais mostra que, muitas vezes, padrinhos e madrinhas pertencem ao mesmo grupo social do afilhado: escravos padrinhos de escravos por gozar da estima e da consideração gerais, por exemplo. Os anciãos aceitam o apadrinhamento de grande número de crianças, e é bem possível que essa espécie de aliança, aceita pela Igreja oficial, esconda realmente tentativas bem sucedidas de reconstruir a família tutelar africana (Mattoso, 1982, p. 132-133).

Embora o compadrio pudesse expressar diferenças hierárquicas do ponto de vista social e econômico, testamentos e inventários de heranças deixados por ex-escravizados demonstram que eles também buscavam favorecer afilhados, em especial para compra de sua liberdade. Ao mesmo tempo, antigos senhores poderiam se tornar “patronos” de escravizados, como um protetor advindo de uma classe superior. Esse tipo de relação entre brancos e negros alude à situação de Esperança Garcia: ela também pode ter contado com o apoio de um terceiro, em situação de liberdade, a fim de levar a cabo não só a escrita de sua, como também o envio da solicitação ao governador da Província do Piauí.

Ainda que Esperança Garcia não fosse oficialmente apadrinhada por um branco, a ideia de compadrio nos remete ao documento encontrado junto à carta da piauiense e cuja autoria Souza (20121) indica que poderia ser do Tenente da Cavalaria José Estes Falcão. Esse oficial administrou a fazenda na qual Esperança viveu por sete anos, até a chegada do Capitão Antônio Vieira do Couto. Ao contrário do que acontecia junto a Couto, a relação entre Falcão e os cativos não seria marcada por embates, segundo os registros. Isso reforça o argumento de que ele teria intercedido por Esperança e, também, pela situação dos demais escravizados que seguiam sob a tutela de Couto. “Como pai e Senhor, põe os olhos de piedade em ver estas lástimas porque não tem quem fale por estes mais que a misericórdia divina de Vossa Senhoria abaixo de Deus” (Mott, 1985, p. 142).

Tenente Falcão não só reiterou as reclamações apontadas por Esperança sobre Couto (que “tirou uma escrava chamada Esperança, casada, da fazenda dos Algodões e não tem concedido tempo algum para a dita ir fazer vida com seu marido, vendo apertada com vários castigos tem fugido por várias vezes”, p. 142), como reforçou o discurso para manchar a imagem do então Capitão, que “não tem corrigido as ditas fazendas faltando a sua obrigação” (Mott, 1985, p. 142).

Ainda de acordo com documento que se atribui a Falcão ou outro branco que tenha sido o responsável por essa carta adicional, o então procurador da residência de Nazaré não cumpria com suas responsabilidades na gestão da propriedade e dos cativos que viviam ali. Dessa forma, mesmo que a relação desse benfeitor com Esperança não fosse de apadrinhamento oficial, percebe-se a existência de um certo nível de proteção junto aos escravizados por meio dessa tentativa de intervenção. Essa relação merece ser destacada porque ratifica as palavras de Esperança junto ao governo e pode ter sido importante também para a

concretização da carta, na esfera dos bastidores de sua confecção enquanto documento. Afinal, papel e tinta não seriam produtos tão acessíveis a uma escravizada no meio do sertão piauiense em 1770.

Em *Um defeito de cor*, a figura dos padrinhos aparece de maneira formal quando Banjokô é batizado na Igreja Católica, sem o consentimento de Kehinde. Sinhá Ana Felipa se declarou madrinha do menino, que era também filho do Sinhô José Carlos, recém-falecido na trama. A importância do laço estabelecido pelo compadrio permitiu que o menino recebesse o nome que a madrinha escolheu, na ausência da mãe, reforçando, assim, a hierarquia que já existia entre sinhá e escravizada. Há, portanto, uma conotação negativa para esse compadrio no recorte em questão, por se tratar de uma vontade de Sinhá Ana Felipa imposta sobre o filho de Kehinde.

O Sebastião me contou quando o batizado católico do Banjokô foi realizado, com a presença do padre Notório e de um ajudante, da sinhá, do próprio Sebastião e da Antônia, que sempre a acompanhavam à rua. A sinhá, na qualidade de madrinha, informou ao padre que ele era filho de Luísa Gama e pai desconhecido, batizado com o nome de José Gama em homenagem ao padrinho (Gonçalves, 2006, p. 134).

Além do apadrinhamento, formas de apoio encontradas por meio das relações de trabalho também foram importantes para a sobrevivência dos cativos. De acordo com Mattoso (1982), a atividade laboral criava entre os escravizados os primeiros espaços de segurança. Se desenvolvessem o serviço a contento, conseguiriam se livrar da vigilância do senhor. Se ajudassem outros escravizados, ganhariam consideração e apoio do grupo. Essas manobras ganham destaque inédito na literatura brasileira a partir da narrativa de Ana Maria Gonçalves

A autora constrói Kehinde como uma mulher que buscou diferentes conexões que pudessem garantir a ela mais autonomia durante sua experiência no Brasil. Primeiro, isso ocorreu através da participação em uma confraria, que também poderia ser chamada de junta, sociedade ou irmandade e que viabilizava a compra de alforrias para cativos. Segundo o pesquisador Armando de Castro (2005), as primeiras associações negras surgiram ainda no período setecentista e foram um marco na construção de um espaço de autonomia para os africanos e seus descendentes. O pertencimento a um grupo como esse indicava prestígio e alguma segurança a seus membros, tanto que, no séculos XVIII e XIX, era comum que negros libertos fizessem parte de mais de uma junta. É possível dizer que, as

irmandades “assim como as festas e a música, proporcionavam-lhes a possibilidade de organização e comando nestes espaços autônomos - terreno fértil para conchavos e insurreições” (Castro, 2005, p. 6).

Assim, quando participavam de associações desse tipo, os negros encontravam uma forma de fazer parte da sociedade. Para Vilmara Teixeira (2006), essas juntas eram um espaço gerador de solidariedades, que ajudava os cativos a suportar a vida que levavam. Ao mesmo tempo, integrar uma irmandade permitia aos seus participantes a garantia de sepultamento e até de deixar um testamento ajudando entes queridos ou a própria irmandade após a sua morte.

Em *Um defeito de cor*, Ana Maria Gonçalves descreve diferentes irmandades presentes na capital baiana do século XIX. Uma delas era o lugar frequentado pelo cativo Sebastião, na Ladeira do Taboão. Ali, em uma casa onde moravam negros livres e escravizados que tinham obtido licença para trabalhar como escravizados de ganho, discutia-se a possibilidade de conseguir a liberdade para todos, sem recorrer à violência. Os participantes, desse modo, buscavam agir com inteligência, algo que os senhores não imaginavam que cativos poderiam possuir (Gonçalves, 2006). Os participantes do grupo contribuía mensalmente para um fundo de reserva, sendo que o dinheiro arrecadado beneficiava a coletividade: “um a um, eles tinham suas cartas de alforria compradas pela cooperativa, que o libertava em troca de continuarem contribuindo depois de livres” (Gonçalves, 2006, p. 239). A associação contava ainda com a ajuda de um rapaz mulato formado em Direito, que articulava processos pela alforria dos escravizados que pagavam aos senhores por suas cartas, mas não eram libertados.

Maravilhada com essa possibilidade de associação para comprar a própria liberdade e a de Banjokô, Kehinde acaba se tornando integrante de outra cooperativa, uma vez que a de Sebastião não tinha vagas no momento em que necessitava. Ela ingressa na irmandade de Esmeralda, que assim como Kehinde também era uma africana *jeje*. Apesar de qualquer pessoa poder se inscrever no grupo, que se encontrava na região da Barroquinha, a preferência era para mulheres, para compensar o fato de que muitas outras confrarias eram compostas por homens, e de que integrantes femininas tinham preocupações em comum, como a maternidade.

A Esmeralda já era forra, tinha conseguido a liberdade depois de comprar ela mesma, uma pretinha recém-chegada de África e treiná-la para deixar

em seu lugar na casa da antiga dona, uma freira do Convento do Desterro. A pretinha, de nome Anunciação, já estava fazendo parte da confraria com joia de entrada paga pela Esmeralda e contribuições mensais feitas com o que ela própria conseguia, depois de ter sido colocada a ganhar. Eu me surpreendia com os arranjos que se podia fazer para conseguir a liberdade e nem imaginava que naquela época ainda não sabia de quase nada, ainda não tinha tomado conhecimento de um mundo às escondidas vivido pelos pretos e crioulos, forros ou não (Gonçalves, 2006, p. 297).

O relato de Kehinde, portanto, abre espaço para o testemunho que vem de dentro da comunidade negra em Salvador, mostrando a astúcia e jogo de cintura que pessoas escravizadas desenvolveram para tornar real o sonho de um futuro como forros. No caso da protagonista do romance, era necessário fazer o pagamento de 10 mil réis para ela e o filho para ingressar na confraria e seguir contribuindo, por mês, com pelo menos mais 500 réis. Havia também a chance de conseguir dinheiro emprestado a juros, se precisasse. Caso Kehinde morresse durante o tempo de contribuição, ela poderia indicar o que fazer com seu crédito, como entregar a um herdeiro ou custear o seu funeral, de acordo com sua religião.

Para a personagem, a confraria era uma alternativa confiável não só para conseguir pagar pelas cartas de alforria mais depressa, mas também porque não precisaria mais deixar dinheiro em casa, em uma caixinha escondida sob o altar que havia montado para *lbejis* e orixás. As financeiras da época não seriam uma boa opção, já que “não gostavam de fazer negócios com pretos, que, por seu lado, se sentiam enganados quando precisavam usar aquelas instituições” (Gonçalves, 2006, p. 300).

Por meio da voz de Kehinde, Ana Maria descreve um sistema cheio de engrenagens, que contava inclusive com funcionários para manter a ordem dos pagamentos e divisão de lucros que amortizavam a dívida dos que mais tinham contribuído. Em uma demonstração da potência da mulher negra durante a escravidão, a escritora projeta a chefia dessa confraria para uma mulher - Esmeralda - que é responsável pelas decisões, tem controle e conhecimento de todos os acontecimentos e recebe auxílio da africana Aparecida para a guarda dos valores recebidos. A caixa dos empréstimos ficava na casa de uma freira e só poderia ser aberta com o uso de três chaves - cada uma ficava em posse de uma pessoa diferente. O hauçá Gregório era quem fazia as anotações dos pagamentos, empréstimos e amortizações, sendo que ele mesmo era pago com dinheiro do fundo de administração. Desse fundo, também saíam os valores para festas e obrigações

religiosas, missas fúnebres dos contribuintes e compra de roupas e comida oferecidas em caridade.

A autora também apresenta ao leitor uma irmandade fortemente marcada pela manifestação do sincretismo afro-brasileiro. É o caso da Irmandade da Boa Morte⁹¹, que estava sendo montada em Cachoeira, no Recôncavo Baiano, apesar de já ser ativa em Salvador. Quem intermediou o contato entre Kehinde e essa irmandade foi Esmeralda, que mesmo não sendo parte desse último grupo, colaborava nos preparativos da festa de Nossa Senhora. As participantes precisavam ter pelo menos 50 anos de idade e frequentar uma casa de culto de orixás. Elas eram todas mulheres negras que conquistaram ou estavam prestes a conquistar a liberdade através da confraria que Esmeralda administrava.

No enredo, Kehinde segue com Esmeralda para Cachoeira depois de ter passado um tempo afastada daqueles que considerava sua família. Primeiro, se escondeu em Itaparica após a participação no levante dos Malês (1835). Em um segundo momento, passou por um período de aprendizado no primeiro assentamento brasileiro da religião dos voduns - a Casa das Minas, em São Luís, no Maranhão, fundada por Agontimé. A viagem para Cachoeira representava a oportunidade de ser iniciada como vodunsi, que era a religião da avó. Esse será o contexto de localização da personagem quando ela descobre que o filho Omotunde foi vendido por Alberto.

O relato da protagonista sobre a festa promovida pela irmandade em Salvador mostra como esse também era um espaço de integração social para as pessoas negras na capital baiana. Isso porque, além dos membros da Irmandade da Boa Morte, outras confrarias participavam do evento, que contava com procissão, danças e “músicas animadas por berimbau e batuque” (Gonçalves, 2006, p. 609):

No consistório da igreja da Barroquinha era armada uma mesa com comidas e bebidas caras e finas, e os fiéis se regalavam durante toda a noite, inclusive os padres, que depois reclamavam da profanação do templo. Era principalmente uma festa de pretos, da qual os padres também participavam e depois saíam criticando, para não perderem o respeito dos católicos mais fervorosos. Enquanto as pessoas mais importantes se divertiam no interior da igreja, no adro se divertia o povo, com palanque de músicos, fogos, bombinhas, fogueiras, balões e tabuleiros de comidas e bebidas (Gonçalves, 2006, p. 609).

⁹¹ Criada em torno do culto católico, a irmandade compartilhava crenças africanas, levantava fundos para compra de alforrias, organizava o sepultamento das contribuintes e protegia escravizados fugitivos (Gonçalves, 2006, p. 610).

Era principalmente do lado de dentro dessa irmandade que se estabeleciam, no entanto, laços mais estreitos. Novas integrantes somente eram aceitas depois da indicação de uma integrante mais antiga na comunidade e de serem observadas em público. Assim, não só se estabelecia a regra de que iniciadas precisavam ser apresentadas, como se mantinha uma tradição de congregar mulheres de etnias africanas. “Isso explicava por que entre aquelas mulheres só havia eves, nagôs e ketus, que além de irmãs no santo e parentes, se tornaram irmãs de devoção” (Gonçalves, 2006, p. 610).

A personagem define o sistema como a formação de uma grande família e aponta que, ao chegar à África novamente, se deu conta do quanto aquele tipo de relação era importante, também, para os africanos retornados. Kehinde, de fato, estabelece novas relações similares a de uma família ampliada, mas que transitavam muito mais em torno do catolicismo, ao invés de pertencerem a religiões de matriz africana ou ao sincretismo afro-brasileiro. Essas novas relações seguiram, muitas vezes, na contramão dos valores que a africana defendia enquanto estava no território brasileiro.

Em Salvador, experienciar a comunidade do lado de dentro também propiciava o compartilhamento de segredos, informações que poderiam custar a vida de muitos caso caíssem em mãos erradas. A aproximação de Kehinde com Fatumbi, o africano que a ajudou a se alfabetizar na infância, evidencia a trama da rebelião dos escravizados islamizados, muito antes do levante ocorrer, expondo táticas de agenciamento e resistência, executadas nas brechas do sistema colonial. Kehinde e Fatumbi, por exemplo, visitavam juntos festas religiosas, a fim de entender a dinâmica de policiamento nas redondezas e outros fatores que poderiam favorecer o grupo, caso a rebelião fosse iniciada em um dia festivo.

Caminhando logo atrás do Fatumbi, fiquei sabendo que a rebelião seria marcada para um dia de festa de santo, e por isso, ele e outros companheiros estavam participando de algumas das festas, as mais importantes, para observar quanto tempo duravam, a quantidade de gente que comparecia e o número de policiais que se deslocavam para lá, deixando o resto da cidade menos protegido. Com o mesmo intuito, participamos também da festa de Natal na cidade alta, mas fomos somente eu, você e o Fatumbi. Ele disse que, por estar acompanhado de uma mulher e uma criança, dificilmente chamaria atenção para o trabalho que estava fazendo (Gonçalves, 2006, p. 481).

Kehinde relata que, entre alguns negros, havia o entendimento de que só por meio da força haveria fim para a escravidão no país. Essa crença circulava porque o governo brasileiro, em 1831, mais de um ano após a proibição do tráfico de escravizados, já havia tomado as decisões possíveis em relação ao escravismo sem que corresse o risco de se desestabilizar no poder. Nesse contexto, Kehinde passou então a ter mais contato com os amigos de Fatumbi ao se mudar do solar da Sinhá Ana Felipa para a loja onde o alufá Ali era responsável. Embora tenha saído logo dali para viver com Alberto, a ligação entre ela e Fatumbi era de confiança, o que a levou a ser cúmplice em atividades relacionadas à rebelião, como a entrega de recados em árabe para outros envolvidos no motim. Algumas mensagens seguiam, inclusive, enroladas nos charutos que os próprios muçurumins ajudavam a fabricar junto a Kehinde. Todo o dinheiro adquirido por eles era destinado à compra da alforria de escravizados que teriam uma participação importante no levante.

A narração da protagonista sobre o que essa comunidade de muçurumins planejou vai ao encontro do que Clóvis Moura (1981) escreveu sobre a Revolta dos Malês. Chamada de “a grande insurreição”, a rebelião não foi um simples tumulto violento, mas um evento organizado em detalhes, com fase de aliciamento e reuniões secretas para um longo planejamento. A ideia era envolver não só negros que viviam em Salvador, mas também em fazendas de engenho e quilombos na região do Recôncavo. Juntos, eles buscavam libertar os africanos escravizados, abolir a imposição do cristianismo, confiscar os bens dos brancos e assumir o controle da cidade.

Ana Maria Gonçalves ficcionaliza esse acontecimento histórico utilizando fatos de um enredo real, como o nome de um dos líderes morto logo no início do motim, Manoel Calafate; a tentativa mal sucedida para soltar um alufá que estava preso; a denúncia que atrapalhou os planos dos rebeldes vinda de uma mulher; e as roupas e anéis usados pelos muçurumins na madrugada de 25 de janeiro de 1835. Essas roupas brancas, por exemplo, buscavam confundir a polícia ou desafetos. Já o uso de anéis na cor preta tinha como objetivo a identificação entre os próprios rebeldes sobre em quem poderiam confiar após a revolta. A adoção desses elementos reais à narrativa mostra a pesquisa histórica realizada pela escritora, que traduziu no deslumbramento de Kehinde o que poderia ser a surpresa dos próprios leitores sobre a capacidade de organização dos negros naquela época:

Quando o Fatumbi tinha tempo para conversar comigo sobre a organização, eu me espantava com a inteligência deles e queria participar mais ainda. Mas ele não permitia, dizendo que o importante naquele período não era uma pessoa fazer muitas coisas, porque poderia atrair a atenção sobre si, mas sim ter o maior número de pessoas para dividir o trabalho entre elas, e que isso também seria importante no dia da luta (Gonçalves, 2006, p. 500).

É essencial observar que esse agrupamento dos muçurumins, do qual Kehinde, mesmo não sendo convertida, consegue participar por ser africana, ao estabelecer uma comunidade, criou também o Outro que não era somente o branco. Se enquanto os muçurumins andavam pelas ruas e recebiam olhares de africanos em tom de cumplicidade (“como se quisessem nos dizer que estávamos todos juntos, que eles sabiam que éramos um deles”, p. 517), havia também aqueles que eram excluídos desse grupo, por não compartilharem o mesmo ser em comum (Blanchot, 2013). Isso acontecia com os mulatos.

Essa população tinha o desprezo dos muçurumins e poderia ser escravizada pelos africanos após a rebelião, ainda que fosse livre. Conhecer essa cisão entre os negros na Bahia oitocentista nos ajuda a compreender como os africanos e afrodescendentes não eram uma massa homogênea e como as relações entre eles eram complexas, a despeito de todas as restrições impostas pelo colonialismo. Sobre essa indisposição entre os africanos de origem muçulmana e os mulatos, ou seja, aqueles descendentes de africanos nascidos no Brasil e que tinham o tom de pele mais claro, Kehinde narra:

Fiquei pensando sobre os mulatos e sobre o ódio sentido por Fatumbi, por eles se misturarem aos brancos na tentativa de serem confundidos com eles. Mesmo os mulatos que ainda eram ou tinham sido escravos se achavam superiores aos escravos pretos ou criolos, apesar de viverem em condições semelhantes (Gonçalves, 2006, p. 499).

Os desdobramentos da rebelião são apresentados pela protagonista em um tom no qual nos parece ser proposital o reconhecimento sobre a força de trazer esse relato ao campo literário. Kehinde produz um retrato não só do que vivenciou, mas do que colheu, enquanto testemunha solidária (Gagnebin, 2006), como ocorre nos grandes eventos-limite da vida real. Aqui, já não importa mais a quem pertence o testemunho, desde que ele dê conta de trazer para a esfera da linguagem aqueles acontecimentos:

Algumas das coisas que vou contar a partir de agora fiquei sabendo mais tarde, juntando pedaços que as outras pessoas me contavam sobre o que tinham ficado sabendo, ou de que tinham participado. Mas acho melhor contar como se tivesse visto tudo acontecer, como se estivesse presente em todos os lugares onde havia alguém lutando, pela liberdade ou simplesmente para não morrer (Gonçalves, 2006, p. 523).

De acordo com Moura (1981), a Revolta dos Malês foi o ponto alto de uma série de insurreições registradas na Bahia desde 1807. De fato, a rebelião foi frustrada após ser deletada, sendo seguida de uma devassa por parte do governo, que ameaçava a permanência de africanos no país. Ainda assim, trazer esse acontecimento para as páginas literárias implica apresentar os negros enquanto seres, e não coisas. E, como seres também buscavam formas de enfrentar o sistema imposto a eles. Empregar isso na ficção enfatiza a noção trazida por Moura (1981) de que o escravizado nunca foi um sujeito passivo ou um simples componente das forças produtivas.

O papel dessas lutas foi o de desgastar social, econômica e politicamente a classe senhorial. Quem compulsa a documentação desse período da nossa história encontra, como uma constante, o medo dessas classes diante do grande número de escravos e da sua possível consciência da exploração a que estavam sujeitos. O exemplo do Haiti é constantemente referido por essas autoridades que desejavam, assim, precator-se desses possíveis perigos (Moura, 1981, p. 95).

Em *Becos da Memória*, embora não haja uma revolta em curso, na comunidade de Maria Nova, há a figura engajada de Negro Alírio. Ele não só via na leitura uma oportunidade de libertação, mas tinha participado de uma greve no emprego anterior ao da construção civil. O personagem demonstrava preocupação com a condição das crianças da favela, que teriam de buscar novas vagas em escolas de outra região após a mudança. Ele também procurava encontrar meios para que a situação da comunidade pudesse ser revertida, por exemplo, através da Lei de Usucapião. Apesar da desesperança de todos que viviam ali, Negro Alírio acreditava na ação do homem e que todos deveriam ter os mesmos direitos. E que, um dia, eles realmente os teriam.

Enquanto a companheira Dora queria deixar a favela o quanto antes, o personagem que apresenta ser detentor de uma consciência política queria esperar mais. Seria a oportunidade de assistir a, quem sabe, uma mudança no destino daquelas pessoas, que poderia ser o símbolo de uma mudança ainda maior. “Só

sairia com a última leva. Queria ver tudo, tim-tim por tim-tim. Quem sabe com os últimos seria diferente?” (Evaristo, 2017, p. 164).

Como é possível observar, Ana Maria Gonçalves e Conceição Evaristo recuperam em suas narrativas diferentes formas de relações comunitárias, indo além do que suas antecessoras apresentaram em suas obras. Além de posicionar os personagens negros como sujeitos-históricos a partir dessas ligações, destacar esses elementos é uma amostra de como a comunidade, como pontua bell hooks (2021), não alimenta somente o indivíduo ou uma família nuclear. Seu potencial de garantir a sobrevivência a homens, mulheres e crianças é, também, o de alimentar a própria vida nas condições mais adversas possíveis.

7.2.2.2 Redes de sororidade e dororidade

Mais do que relações entre familiares de sangue, companheiros de comunidade ou senzala, e membros de irmandades ou grupos dispostos a se rebelar contra as autoridades, os textos escolhidos para compor o corpus desta pesquisa delineiam relações de empatia envolvendo mulheres. Essas relações nos remetem ao conceito de sororidade, que vem do latim *soror*, que significa irmã. Na perspectiva trazida por Marcela Lagarde y de los Ríos (2012), a sororidade compreende um compromisso político, ético e estético entre mulheres, cujas ações, na prática, levariam ao enfrentamento de formas de opressão impostas pelo sistema patriarcal.

Do ponto de vista prático, esse comprometimento nos transporta para a ideia de fraternidade, do latim, *fraternalis*, que significa irmão. Logo, fraternidade compreende uma harmonia entre irmãos, ou ainda, entre os homens. Mas, como bem destaca Márcia Regina Becker (2015), embora haja uma aproximação entre esses dois termos, não existe a palavra sororidade na língua portuguesa. Para ela, esse apagamento não é uma mera coincidência, uma vez que, na lógica do patriarcado, seriam impossíveis relações de solidariedade entre mulheres. Por isso, “a versão masculina é a que ficou entre nós” (Becker, 2015, p. 4), o que indica, também, a necessidade de resgatar o termo sororidade em nossas práticas enquanto feministas e pesquisadoras.

Lagarde y de los Ríos (2012) assinala que a sororidade se faz em ações ordinárias, do cotidiano. Consiste, primeiramente, na consciência crítica sobre a

misoginia e seus impactos. Para eliminar esse problema, caberia à mulher combater a própria misoginia que também carrega, visto que foi educada para ser inimiga de outras mulheres. “É um esforço pessoal e coletivo para desmontar a subjetividade, as mentalidades e a cultura, de maneira paralela à transformação solidária das relações com as mulheres, as práticas sociais e as normas jurídico-políticas” (Lagarde y de los Ríos, 2012, p. 543, tradução nossa)⁹².

A teórica compreende que, na tarefa de desmontar a inimizade entre mulheres, é importante reconhecer suas semelhanças e diferenças, bem como valorizar o que as mulheres realizam. Ademais, além do olhar para a diversidade e a autoridade femininas, a sororidade depende de uma rede de relações genealógicas do cotidiano, visto que esse apoio se manifesta entre familiares, companheiras e amigas, remontando a várias gerações e movimentos que fizeram história na luta pela causa feminista.

As mulheres não teriam sobrevivido em condições de opressão se não tivessem contato com esses apoios vitais. Do impacto positivo dessas experiências surge a visão política de estender as bondades dessas influências a todas as relações. O que seria das mulheres sem nossas mães, filhas, avós, sem nossas parentes? O que seria de nós sem nossas companheiras e nossas amigas? O que seria de nós sem nossas ancestrais? (Lagarde y de los Ríos, 2012, p. 548, tradução nossa)⁹³.

Na esteira dos estudos de Lagarde y de los Ríos, que acredita que a amizade, o companheirismo, o parentesco e o suporte de ancestrais são uma síntese do constitui a prática de sororidade, é possível observar sinais desse agir ainda na carta de Esperança Garcia. Quando a piauiense enumera suas queixas ao governador Lourenço Botelho de Castro e pede que olhe também por suas companheiras de escravidão, Esperança nos mostra que o comprometimento ético e político entre mulheres não é uma prática contemporânea. “A segunda que estou e mais minhas parceiras por confessar há três anos. E uma criança minha e duas mais por batizar” (Mott, 1985, p. 142).

⁹² “(...) es el esfuerzo personal y colectivo de desmontarla en la subjetividad, las mentalidades y la cultura, de manera paralela a la transformación solidaria de las relaciones con las mujeres, las prácticas sociales y las normas jurídico políticas” (Lagarde y de los Ríos, 2012, p. 543).

⁹³ Las mujeres no habrían sobrevivido en condiciones de opresión si no hubiesen contado con esos apoyos vitales. Del impacto positivo de dichas experiencias surge la visión política de extender las bondades de esas influencias a todas las relaciones. ¿Qué sería de las mujeres sin nuestras madres, hijas, abuelas, sin nuestras parientas? ¿Qué sería de nosotras sin nuestras compañeras y nuestras amigas? ¿Qué sería de nosotras sin nuestras ancestras? (Lagarde y de los Ríos, 2012, p. 548).

De acordo com o pesquisador Élio Ferreira de Souza (2021), a carta da escravizada antecipa o que compreendemos como as ideias do feminismo negro pelo menos vinte anos antes da Revolução Francesa (1789), que pregava por igualdade, fraternidade e liberdade. Esperança, em seu relato, testemunha não só a dor que a atinge, mas também as demandas de outras mulheres que vivem ao seu lado, agindo como uma testemunha solidária também, não somente sobrevivente ou mártir. Seu olhar feminista não vem, portanto, de uma teoria que lhe foi apresentada por intelectuais, mas do próprio dia a dia, como descreve Conceição Evaristo sobre a resistência feminina negra:

A minha relação com o feminismo, acho que grande parte das mulheres negras, nosso feminismo nasce do cotidiano. A grande maioria das mulheres negras são feministas na medida em que assumem a vida independente da espera dos homens, sejam eles pais, maridos, irmãos, pela própria história de vida dessas mulheres (Guzzo, 2021, não p.).

A escritora vencedora do Prêmio Jabuti relata que esse posicionamento feminista estava presente, por exemplo, na criação das quatro primeiras irmãs sozinhas por sua mãe, Joana Evaristo. Ou ainda, no momento em que um dos tios, ao dar um tapa em uma das sobrinhas na tentativa de educá-las, é repreendido pela mãe de Conceição, que explica a ele as consequências desse ato: “não bata, não bata nela porque você é tio. Amanhã ela acha que todo homem tem o direito de pegar a mão nela’. E minha mãe nunca parou para ler nada sobre teoria feminista nem nada, mas ela já fazia essa defesa” (Guzzo, 2021, não p.).

Dessa forma, para a autora, as ações de mulheres negras pela defesa e proteção de outras mulheres em face da opressão patriarcal têm origem na experiência vivenciada, isto é, vivências distintas daquelas relacionadas às mulheres brancas. Afinal, à mulher negra, não cabe a luta contra a tutela de pais, irmãos ou marido. A elas não era permitido estar na dependência deles, como ocorre frequentemente com mulheres brancas. Pelo contrário, desde a escravidão, mulheres negras tiveram de trabalhar para dar suporte aos homens de suas famílias. Ainda assim, o suporte que recebem não vem desses homens, mas de outras mulheres com quem se relacionam no dia a dia, o que nos remete, novamente, à rede geracional sobre a qual Lagarde y de los Ríos (2012) escreve.

Essa diferença no modo de ser mulher e de enfrentar as adversidades impostas pelo mundo exterior nos direciona ao discurso da feminista negra

Sojourner Truth. Ex-escravizada, mãe de 13 filhos, todos vendidos, e submetida ao trabalho físico durante a vida toda, a ativista levantou o célebre questionamento “E eu não sou uma mulher?” durante a Convenção dos Direitos da Mulher, em Ohio, em 1851. Sojourner expôs as contradições entre ser uma mulher branca e uma mulher negra e como o conceito universal sobre ser mulher, construído socialmente, deixa de fora as mulheres negras:

Aquele homem ali diz que mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e ser carregadas quando há valas na passagem, e ter o melhor lugar onde quer que estejam. A mim, porém, ninguém nunca ajuda a subir em carruagens, a pular poças de lama, nem cede o melhor lugar! E por acaso eu não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem meu braço! Já arei, plantei, trabalhei em estábulos, e homem nenhum se saía melhor do que eu! (Collins, 2019, p. 51-52).

Como analisa Patrícia Hill Collins (2019), Sojourner não tentou se encaixar nos padrões que seria uma mulher na sociedade escravocrata, mas questionou os próprios padrões, como em um processo de desconstrução. O discurso da ativista aponta, portanto, para a necessidade de se discutir a condição da mulher negra e suas dores dentro de uma sociedade que não a trata de maneira igual às mulheres brancas, seja no Brasil ou em outro país que recebeu africanos e os tornou cativos. Ainda que não exista uma homogeneidade quanto às experiências da mulher negra, Collins destaca que é imperativo reconhecer que elas enfrentam desafios semelhantes no contexto da diáspora africana, o que compreende o Caribe, América do Sul, América do Norte e Europa. “Transnacionalmente, as mulheres se deparam com desafios sociais recorrentes, como pobreza, violência, questões reprodutivas, falta de acesso à educação, trabalho sexual e suscetibilidade a doenças” (Collins, 2019, p. 74).

Nessa perspectiva, a carta de Esperança Garcia faz menção a experiências compartilhadas por mulheres cuja condição as leva a enfrentar um nível de opressão diferente do qual mulheres brancas estavam sujeitas em 1770. Mas, se até para abranger essas vivências é preciso recorrer ao pensamento feminista negro (Collins, 2019), que entende a importância da interseccionalidade entre raça, gênero e classe na luta contra a opressão das mulheres negras, a ideia de sororidade também se mostra inacabada para atender a essas demandas. Seria preciso, assim, pensarmos em dororidade, conceito cunhado pela filósofa Vilma Piedade (2017).

Dororidade carrega no seu significado a dor provocada em todas as Mulheres pelo Machismo. Contudo, quando se trata de Nós, Mulheres Pretas, tem um agravo nessa dor. A Pele Preta nos marca na escala inferior da sociedade. E a Carne Preta ainda continua sendo a mais barata do mercado. É só verificar os dados... (Piedade, 2017, p. 17).

Considerando a ideia de conceito como algo circular, em movimento ideológico e histórico, Vilma Piedade (2017) traça a noção de dororidade porque também acredita que o conceito anterior, de sororidade, não basta às mulheres negras. Embora a sororidade seja um elemento do feminismo, e o feminismo promova a sororidade, para a autora, essa não é uma equação simples no contexto da população negra feminina. Ela salienta que as mulheres negras ocupam um lugar de fala marcado pela ausência, silêncio e invisibilidade histórica. Por isso, o novo conceito se mostra capaz de refletir o sentimento de dor associado à cor da pele e aos efeitos do racismo. Essa dor, reforça Piedade (2017), se torna mais sensível quanto mais escuro for o tom de pele: “Quanto mais preta, mais racismo, mais dor” (Piedade, 2017, p. 17).

Como romancista, Conceição constrói relações entre mulheres negras que seguem essa perspectiva em *Becos da Memória*. Um exemplo disso é Vó Rita, que sustenta a solidão de uma mulher doente e desprezada por outras pessoas por conta da hanseníase. Vó Rita é uma personagem que sempre tem amor a oferecer às pessoas que vivem naquela comunidade. O romance é um exemplo de como as relações de dororidade, ou seja, as alianças de apoio, sobretudo, entre mulheres, ocorrem cotidianamente. A postura de Vó Rita diante da vida em comunidade e de seu papel junto aos moradores é a postura de quem reconhece a importância de seu agir junto àquela coletividade.

Ela testemunhara o nascer de tanta vida. Era duro viver, mas valia a pena. Viu tanta mulher parir em dores. Assistiu a tanta dor, mas testemunhou alegrias e esperanças também. Viu os filhos seus e dos outros crescerem, viverem apesar de tudo [...] Era preciso ir adiante. Uns morriam, outros nasciam. Bom tempo era aquele em que buscava com toques nas barrigas das mulheres a vida que lá dentro existia. Hoje ela segurava outra vida. Vó Rita sabia que era a sua amizade, o seu amor que retinha a vida da Outra (Evaristo, 2017, p. 154-155).

O mecanismo da dororidade aparece na história de Ditinha, personagem que tinha três filhos e trabalhava como empregada doméstica. Arrimo de família, um dia ela leva para casa uma joia da patroa branca, dona Laura, por quem Ditinha sentia

extrema admiração, mas também demonstrava vergonha diante de sua condição de pobreza. O broche de pedra verde, da cor dos olhos de dona Laura, foi levado para casa por Ditinha do lado de dentro de seu peito, escondido no sutiã. Ao chegar ao barraco em que vivia, a personagem se deu conta do que fizera:

Podia voltar lá, naquele instante mesmo, contar tudo e pedir perdão para a patroa. E a vergonha?! Ela já sentia tanta vergonha de Dona Laura. Julgava a patroa tão limpa, ela tão suja. E agora, ainda por cima, ladra (Evaristo, 2017, p. 119).

Para piorar a situação de Ditinha, a joia caiu na fossa usada pela família, sendo impossível devolvê-la à patroa. Cinco dias depois, a polícia foi procurar a doméstica na favela. Ditinha foi então acusada de furto, sendo constrangida, chamada de “falsa doméstica”, humilhada e presa. Por conta disso, o pai, que era doente, e os filhos ficam sozinhos. A vizinhança, contudo, cuidou, à sua maneira, da família de Ditinha. Ficavam por perto quando policiais sondavam o filho mais velho, Beto; limpavam a casa; ajudavam a dar banho no pai de Ditinha; mostravam que, mesmo em meio ao ódio que sentiam sobre como a polícia e os moradores dos bairros nobres os tratavam, havia afeto ali. “No coração de muitos cabia muito de beleza. Era preciso socorrer o pai de Ditinha e os filhos dela” (Evaristo, 2017, p. 126).

Quando a personagem deixa a cadeia, sete meses depois, ainda passa algum tempo trancada dentro de casa, com medo de ser julgada pelos vizinhos. No entanto, quando é vista novamente, no dia em que a família se mudaria por causa do desfavelamento, é tratada com alegria e afeição, de uma maneira totalmente diferente daquela que imaginou. Polianna de Fátima Santos Freire (2020) afirma que a história de Ditinha nos permite conhecer os objetivos ético-políticos da sororidade. É esse compromisso que possibilita que os familiares da personagem recebam apoio enquanto ela estava detida e que Ditinha também possa recomeçar a sua vida, sem culpa. “Em *Becos da Memória*, há um feminismo que movimenta a narrativa fazendo que a sororidade se sobressaia em relação a todas as mazelas que acometem, por exemplo, a vida dessa mulher pobre e arrimo de família” (Freire, 2020, p. 419).

Há que se destacar também que o romance não só descreve ações que atendem ao conceito de dororidade entre as personagens, mas que também oferece um posto de vista do narrador compreensivo diante de escolhas e modos de viver

femininos que vão além dos padrões estabelecidos pelo patriarcado. Isso pode ser observado quando são apresentadas ao leitor as histórias de liberdade sexual de Cida-Cidoca (que “durante os anos de lucidez, representara a vida na favela”, p. 158) e a vontade de Dora em ser livre, de continuar sem filhos, até encontrar Negro Alírio (“Deitou aquele dia e deitava sempre, apenas querendo o prazer”, p. 93).

Freire (2020) analisa que essa perspectiva trazida por Evaristo em muito se aproxima do que Lagarde y de los Ríos (2012) diz a respeito das redes de mulheres ao longo de gerações, como se fosse um feminismo ancestral capaz de perpassar, ainda que não intencionalmente, a vida dessas mulheres pobres e negras. Nesse aspecto, é como se, entre elas, a luta contra formas de opressão e exclusão já viesse existindo mesmo antes da organização de um movimento político feminista, como também foi possível visualizar na carta de Esperança Garcia.

Por isso, em princípio, os feminismos ancestrais são pensados aqui como aqueles que, sobretudo no que se refere às mulheres pobres, emergem da vida prática. São feminismos, em um primeiro momento, iletrados que, na teoria articulada inicialmente a partir da experiência de um grupo de mulheres cuja realidade de vida não correspondia às demandas de mulheres como as representadas por essas personagens, permaneceram teoricamente silenciados até o surgimento das intersecções, como classe, raça, orientação sexual, deficiências, dentro do movimento feminista (Freire, 2020, p. 420-421).

Em *Um defeito de cor*, a perspectiva da dororidade pode ser observada inicialmente nas relações entre mulheres que viviam na fazenda do Sinhô José Carlos, em Itaparica. Ana Maria Gonçalves destaca a existência de inimizade entre mulheres negras e brancas, uma vez que as escravocratas vinham nas cativas uma ameaça ao seu casamento, sem considerar o contexto de exploração a que as mulheres negras estavam submetidas. Um exemplo disso é a cena em que Sinhá Ana Felipa arranca os olhos de Verenciana, escravizada que havia engravidado do patrão. Contudo, entre as mulheres negras da senzala-pequena (que atendia a casa-grande diretamente), a dinâmica é de troca. Encarregadas de funções na cozinha da casa-grande, Antônia e Esméria, por exemplo, não só cuidam de Kehinde, como também socorrem Verenciana.

Ao mesmo tempo, a forma como Esméria acolhe Kehinde reflete a postura de quem entendia as dores que a menina ainda iria passar ao longo da vida enquanto cativa. Esméria, inclusive, ao suspeitar que Kehinde estava grávida de Francisco quando a moça tentava se acertar amorosamente com Alberto, se encarrega de

oferecer a ela ervas para que aborte. Ao invés de ancorar em moralismos cristãos e julgar a conduta de Kehinde, a idosa se antecipa, a fim de evitar que a protagonista enfrentasse problemas dando a luz a uma criança de outro homem.

Foram dores muito parecidas com as que senti quando tive o Banjokô, logo que o trabalho de parto começou. Queria conversar com a Esméria sobre o que tinha acontecido, porque desconfiei que ela sabia muito mais do que tinha dito na presença do Alberto [...] E foi então que, antes de cair novamente no sono, entendi o que ela tinha feito, pois na ida à cidade ela teve acesso a algumas ervas que a Antônia conhecia muito bem e sabia onde encontrar. A Esméria tinha feito a escolha por mim, e sabia que, ao contar que tinha me dado ervas para dormir, eu saberia de todo o resto, sem que precisássemos comentar (Gonçalves, 2006, p. 361).

Entre as escravizadas da senzala maior, também havia apoio mútuo, principalmente contra as opressões vindas da casa-grande. Juntas, elas tramaram formas de enfrentamento principalmente à Sinhá Ana Felipa. Tudo era praticado nas brechas deixadas pelos próprios oponentes, nos remetendo, novamente, ao conceito de *ginga* trazido por Costa Lima (1997). Como em uma luta de capoeira, o colonizado se esquivava do confronto direto com o colonizador e o atacava por meio da dissimulação.

No enredo de Ana Maria, as escravizadas buscavam meios de vingar a violência contra Verenciana. À noite, deitadas em suas esteiras, Liberata, mãe da grávida, e Rosa Mina conversavam sobre o plano de tornar Sinhá Ana Felipa completamente estéril:

(...) deu para perceber que falavam sobre umas ervas que a Liberata tinha feito chegar até Antônia, na casa-grande, que seriam colocadas na comida e fariam o ventre da sinhá secar de vez, não deixando brotar nem suspeita da nova criança (Gonçalves, 2006, p. 114).

Outro momento em que a autora dá pistas de uma ação semelhante está relacionado à doença de Sinhô José Carlos, logo após o estupro de Kehinde e castração de Lourenço, com quem a personagem pretendia se casar. Coincidentemente ou não, o fazendeiro teve o pênis picado por uma cobra que se alojou entre as cobertas na cama dele dias depois. Naquele momento, Sinhô José Carlos e a esposa tinham voltado a dormir em quartos separados.

A narração de Kehinde explica que cobras eram abundantes na ilha e que poderiam se esconder dentro de casa. Embora a escravizada Antônia tenha jurado

não ter visto o animal quando preparou a cama do patrão naquela noite, Esméria contava os desdobramentos da história com certo prazer para Kehinde. A menina passou semanas afastada de suas funções, sem conseguir se levantar. José Carlos, por sua vez, começou a definhar. Foi desacreditado pelos médicos, que não entendiam o que estava acontecendo.

A Esméria contou que, no final, o corpo dele inchou tanto que a pele mais parecia papel, de tão fina, e se rompia facilmente para dar vazão a um líquido viscoso e purulento misturado com sangue, e eram tantas rachaduras que não havia emplastro que vencesse. Ela se detinha nesses pormenores como se quisesse salientar o sofrimento dele para que eu me sentisse vingada [...] (Gonçalves, 2006, p. 177).

Mesmo que a participação de Antônia e Esméria no incidente com a cobra não seja evidente, Ana Maria destaca no enredo o quanto as companheiras de Kehinde se preocupavam com o bem-estar dela diante do horror que tinha sofrido. Aqui, há, mais uma vez, o aspecto da rede de apoio citada por Lagarde y de los Ríos, como um elemento imprescindível para a sobrevivência de suas iguais. “Milhões de mulheres não teriam sobrevivido sem o suporte, o apoio, o reconhecimento, a transmissão de descobertas e a autoridade de outras mulheres” (Lagarde y de los Ríos, 2012, p. 563, tradução nossa)⁹⁴. No caso de Kehinde, as mulheres encontraram no compartilhar dos acontecimentos na casa-grande uma forma de tentar diminuir o sofrimento da protagonista:

Acho que conversar comigo, mesmo que não reagisse ou respondesse, foi o jeito que elas encontraram para me deixar feliz e me manter viva, como se tudo aquilo fosse um grande castigo pelo que eu e o Lourenço tínhamos passado” (Gonçalves, 2006, p. 182).

Embora a vingança planejada contra a Sinhá Ana Felipa e a suspeita do que pode ter sido tramado contra Sinhô José Carlos possa parecer radical hoje, é importante considerar o contexto de violação de direitos a que essas mulheres estavam submetidas e que eram consideradas apenas coisas na sociedade escravocrata. Elas agiam, portanto, de modo que pudessem se defender, se aproximando do raciocínio de Luiz Gama (1830-1882) quanto à possibilidade de uso de violência em busca de sua libertação. Assim relata o sociólogo Clóvis Moura (2005):

⁹⁴ “Millones de mujeres no habrían sobrevivido sin el soporte, el apoyo, el reconocimiento, la transmisión de descubrimientos y la autoridad de otras mujeres” (Lagarde y de los Ríos, 2012, p. 563).

Já em 1870, argumentava, em defesa de um negro que matara o seu senhor, que todo escravo que mata o seu senhor pratica um ato de legítima defesa. Essa opinião pouco ortodoxa só poderia criar contra ele a ira dos escravistas mais empedernidos (Moura, 2005, p. 168).

Um defeito de cor é bastante profícuo quanto à apresentação de relações de dororidade entre mulheres negras. Isso pode ser conferido também por meio da existência de irmandades e confrarias chefiadas por mulheres e na amizade entre a protagonista e Claudina, que se encarrega de cuidar de Omotunde quando Kehinde precisa se ausentar. A personagem, entretanto, morre no parto, abrindo caminho para que Alberto, o pai da criança, venda o menino como escravizado.

Além disso, há um momento do enredo, logo após a rebelião dos malês, em que Kehinde salienta sua preocupação em contratar apenas mulheres em sua oficina de charutos. Naquela época, ela estava impedida de contratar africanos porque o governo os via como revoltosos. Na condição de africana liberta, Kehinde teria que pedir permissão para empregá-los, podendo ser investigada também. Por mais que essa decisão tenha sido influenciada pelos acontecimentos políticos pós-revolta, a personagem demonstra consciência sobre a situação das mulheres negras na Bahia oitocentista:

Contratei mulheres, o que me redimia um pouco da culpa de não dar emprego a quem realmente precisava, pois elas tinham mais dificuldade de sobreviver do próprio trabalho, além do fato de muitas arcarem sozinhas com a responsabilidade de criar filhos não assumidos pelos homens (Gonçalves, 2006, p. 547).

Lagarde y de los Ríos (2012) aponta que a sororidade - e no contexto desta tese estendo essa concepção para a dororidade (Piedade, 2017) - também se faz por meio de aspectos estéticos. Assim, uma autora pode agir a favor de mulheres negras considerando os recursos estéticos que utiliza no seu escrever. É o caso da linguagem verbal inclusiva e não estereotipada e da condenação à violação dos direitos das mulheres (Becker, 2015).

Nesse sentido, embora não haja em *Quarto de Despejo* um momento explícito de dororidade entre Carolina Maria de Jesus e as demais moradoras da favela do Canindé (“A única coisa que não existe na favela é solidariedade”, p. 16), é impossível não visualizar a obra da escritora como um instrumento para discussão do feminismo negro e as interseccionalidades que o constituem. Afinal, mesmo que

Carolina não se declare feminista, a escritora expõe nas páginas de seu diário desafios distintos daqueles enfrentados por mulheres brancas e com uma situação financeira melhor. A angústia cotidiana de Carolina, certamente, encontra eco junto a mulheres que compartilham a mesma cor e classe social: “Aqui na favela quase todos lutam com dificuldade para viver. Mas quem manifesta o que sofre é só eu. E faço isso em prol dos outros” (Jesus, 2014, p. 36). Há, nesse ponto, uma ambivalência própria do gesto testemunhal porque se tem, ao mesmo tempo, o testemunho de um sofrimento individual, mas também coletivo.

A vivência de Carolina, levantando de madrugada e passando o dia em busca de dinheiro para alimentar os filhos, muito se aproxima do que Lélia Gonzalez (2020) descreve em *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano*. Ela salienta que a situação das mulheres negras pouco mudou desde a escravidão, visto que elas ainda ocupam o setor mais oprimido da sociedade brasileira.

Enquanto trabalhadora, continua a desempenhar as funções modernizadas da escrava do eito, da mesma mucama, da escrava de ganho. Enquanto mãe e companheira, continua aí, sozinha, a batalhar o sustento dos filhos, enquanto o companheiro, objeto da violência policial, está morto ou na prisão, ou então desempregado e vítima do alcoolismo. Mas seu espírito de quilombola não a deixa soçobrar (Gonzalez, 2020, p. 168-169).

Como Gonzalez (2020) pontua, o fato de terem um companheiro não impede que essas mulheres sejam discriminadas triplamente. Isso quer dizer que, além da discriminação por serem mulheres, também são rebaixadas por serem negras e pobres. Trata-se de uma inferiorização ainda maior que é engendrada pelo racismo e o sexismo, com a mulher negra ocupando “o pólo oposto da dominação” (Gonzalez, 2020, p. 91), traduzido na figura do homem branco e burguês.

Na visão de Gonzalez (2020), entre os diferentes efeitos das discriminações sofridas por essas mulheres está uma carga de trabalho injusta. Esse problema não é poupado nem pela presença de um homem ao lado delas, o que Carolina parecia compreender bem. Ela se mostra tão ciente dessa dinâmica que relata em seu diário não ter interesse em relacionamentos amorosos: “Não invejo as mulheres casadas da favela que levam vida de escravas indianas. Não casei e não estou descontente” (Jesus, 2014, p. 17). Dessa forma, a escritora observava que mulheres que tinham um homem a seu lado estavam em condição semelhante ou até pior do que a dela e dos três filhos. Carolina reforça isso em diferentes passagens, como nesta a seguir:

Há casas que tem cinco filhos e a velha é quem anda o dia inteiro pedindo esmola. Há mulheres que os esposos adoecem e elas no penado da enfermidade mantêm o lar. Os esposos quando vê as mulheres manter o lar não sara nunca mais (Jesus, 2014, p. 20).

Ainda que em alguns momentos a escritora reproduza estereótipos sobre as vizinhas (“As bagunceiras são as mulheres”, p. 21), ela também denuncia a violência a que as companheiras de Canindé estão sujeitas. E isso incluía não só a violação de direitos por conta do contexto de miséria em que estavam inseridas (“Ouvia as mulheres lamentando com lágrimas nos olhos que não aguenta mais o custo de vida”, p. 94), como também a violência física que sofriam.

Nesse último aspecto, o testemunho de Carolina consiste em uma denúncia dupla. Isso, do ponto de vista prático, ocorre, por exemplo, chamando a polícia. Já do ponto de vista literário, se desenha como um testemunho que precisa ser difundido a fim de evitar que aquele fato se repita. Na passagem a seguir, Carolina intervém após um vizinho agredir a esposa e maltratar a mãe de um soldado. Essa senhora estava grávida.

O senhor Alexandre começou a bater na sua esposa. A dona Rosa interviu. Ele dava ponta-pé nos filhos. Quando ele ia enforcar a Dona Nena, a Dona Rosa pediu socorro. Então o soldado Edison Fernandes foi pedir ao Senhor Alexandre para não bater na sua esposa. Ele não obedeceu e ameaçou o soldado com uma peixeira. O Edison Fernandes lhe deu uns tapas. O Alexandre avoou que nem balão impelido pelo vento. O soldado Edison me mandou telefonar para a Rádio Patrulha. Eu fui avuando (Jesus, 2014, p. 96).

Em *Úrsula*, o que Maria Firmina dos Reis opera em termos de doridade em relação a mulheres negras também está na esfera da denúncia, com a história de Preta Susana sendo narrada por ela mesma. Mas, ao mesmo tempo que abre espaço para reflexão sobre o destino de outras africanas embarcadas à força para o Brasil, a romancista não deixa de lançar luz sobre o sexismo que atingia também as mulheres brancas. A começar por *Úrsula*, a protagonista que é perseguida pelo Comendador P., tio da moça.

São diversos os momentos da narrativa em que essas denúncias ocorrem, como quando o próprio mocinho da trama, Tancredo, descreve o tratamento desumano que o pai oferecia à mãe dele. “Meu pai era para com ela um homem desapiedado e orgulhoso – minha mãe era uma santa e humilde mulher. Quantas vezes na infância, malgrado meu, testemunhei cenas dolorosas” (Reis, 2018, p. 82).

Em outra passagem, a mãe de Úrsula, Luisa B., é quem descreve como foi vítima de um casamento que lhe expôs a diferentes formas de opressão, como a violência patrimonial. “Paulo B. não soube compreender a grandeza de meu amor, acumulou me de desgostos e de aflições domésticas, desrespeitou seus deveres conjugais, e sacrificou minha fortuna em favor de suas loucas paixões” (Reis, 2018, p.112).

Essas passagens nos ajudam a visualizar como Maria Firmina detinha uma visão progressista sobre a mulher ainda no século XIX. Como analisa Helen de Almeida Lisboa (2021), a escritora demonstrava vontade e coragem para abordar a temática. A pesquisadora aponta, inclusive, que criar a maior parte dos personagens inseridos nessas situações é um indicativo de como essas situações eram frequentes na sociedade.

Nessa perspectiva, concordo com Lisboa (2021) quando ela sustenta que a escritora não se preocupou em escrever o que era esperado pelos leitores, mas o que era importante ser dito naquele momento do Brasil Colonial. Como uma mulher à frente de seu tempo, Maria Firmina “denuncia o que se vê. A temática está não implícita, velada, mas explícita para uma sociedade que, por muitos motivos, não se dispõe a ler [...]” (Lisboa, 2021, p. 11).

Assim, ao olhar para a carta de Esperança Garcia e as obras de suas contemporâneas, pode-se afirmar que redes de solidariedade e ações para o enfrentamento de distintas formas de opressão contra as mulheres, especialmente as negras, existem desde muito cedo. Essas práticas, contudo, ganharam corpo na literatura afro-brasileira de uma maneira mais evidente no século XXI, como foi possível observar nas obras de Conceição Evaristo e Ana Maria Gonçalves. Ainda assim, os ideais do feminismo negro, mesmo que não fossem conhecidos por esse nome, estavam presente desde o século XVIII nos escritos analisados. Eram, mais uma vez, sementes do que viria a florescer nos séculos seguintes.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS: A SEMENTE DE ESPERANÇA

Analisar a carta de Esperança Garcia (1770) em relação aos textos de Maria Firmina dos Reis (1859), Carolina Maria de Jesus (1960), Conceição Evaristo (2006) e Ana Maria Gonçalves (2006) possibilitou um amplo passeio pela literatura afro-brasileira. Essa incursão pela escrita da mulher negra permitiu observar a voz desse sujeito na produção literária do Brasil ao longo dos séculos, apontando para uma mesma direção, muito embora a pergunta que me tenha movido inicialmente nesta tese tenha sido um duplo questionamento, como numa estrada bifurcada. O que se observa da carta de Esperança Garcia nos textos de suas contemporâneas e o que esses mesmos textos nos ajudam a observar na carta da escravizada piauiense?

Não se pode perder de vista que as respostas para essas dúvidas consideram a diversidade de gêneros dos textos que compõem o corpus desta pesquisa, bem como a diversidade de tipos e conceituações de testemunho. O texto do qual parto é uma *slave narrative* (Krueger, 2002), tipo de testemunho que encontrou sua maior difusão no contexto estadunidense e cujos exemplares mais significativos ao longo da história, como o de Frederick Douglass (1818-1895), são articulados a partir de uma dinâmica diferente dos *testimonios* na América Latina.

Enquanto um dos tipos de testemunho na América Latina seria levado a cabo por um sujeito letrado que registraria o testemunho oral de uma vida exemplar em comunidade, como ocorreu com *Biografía de un cimarrón* (1966), o testemunho trazido por Esperança e as demais autoras analisadas, independentemente do século ao qual pertencem, não precisa de intermediários. Esperança fala por si mesma e para uma autoridade; Maria Firmina dos Reis, como uma forasteira de dentro (Collins, 2016), elabora o testemunho da escravidão pelos lábios de Preta Susana; enquanto Carolina Maria de Jesus, muito embora não se identifique com sua comunidade, como a guatemalteca Rigoberta Menchú fizera ao ser biografada por Elizabeth Burgos, denuncia a vida na favela-senzala. Conceição Evaristo, por sua vez, usa o testemunho do *alter ego* Maria-Nova para reconstruir a memória da comunidade que viu se desfazer, entrelaçando sua voz com a da menina e de outros personagens tão reais. Já Ana Maria Gonçalves altera estruturas hierárquicas dentro da literatura brasileira ao construir um romance histórico narrado a partir da perspectiva de uma mulher africana, personagem complexa por suas contradições

ao longo da trama, e que nos mostra que a mente, como diria Maria Firmina (2018), essa, ninguém pode escravizar.

Embora esses dados possam parecer simples, trata-se de uma informação que, por si só, indica a uma quebra de estereótipos sobre o sujeito negro ao longo na literatura brasileira. Afinal, o sujeito que foi subalternizado, humilhado, violentado e calado por anos pela história oficial e, também, pelo cânone literário, encontrou caminhos para fazer ecoar a memória de seu povo. Enquanto um dos eventos mais traumáticos já registrados pela humanidade, a escravidão é o contexto e ponto de largada para as jornadas de discriminação e dor, mas também de autonomia, registradas por nossas autoras. Esse movimento começa com Esperança Garcia, vítima direta desse sistema e cuja carta, isto é, testemunho em sua forma mais direta, enxergamos como o fundamento de toda a potência que suas contemporâneas foram capazes de desenrolar através dos séculos.

Ao situar esses textos diante das correntes da literatura de testemunho na América Latina e no Brasil, é possível observar que Esperança e as escritoras que vieram depois dela também deram luz, cada uma a sua maneira, a uma escrita que busca narrar o indizível (Seligmann-Silva, 2003), situações que mesmo tantos anos após a abolição ainda se fazem difíceis de crer, não por se duvidar de suas mensageiras, mas, sobretudo, porque são absurdas. Essa mesma escrita é contra-história, denúncia e acusação contra o bárbaro, o colonizador; é verdade e utilidade; é busca por justiça (Franco, 2003). Impossível não olhar para o testemunho presente nesses textos sem considerar questões raciais e sociais, o que, também, reforça o fato de que os textos de Esperança, Maria Firmina, Carolina, Conceição e Ana Maria resgatam e transcrevem, assim como no testemunho brasileiro sobre a ditadura militar, um passado de lutas e reivindicações (Penna, 2003). No caso das autoras, essas demandas ainda não foram conquistadas em sua totalidade no século XXI.

Compreendo que a análise dos textos justapostos nesta tese nos ajuda a reconfigurar o rosto dos nossos mortos (Franco, 2003) e a alertar sobre o perigo de uma colonialidade em curso que ainda segrega e mata por meio de uma dinâmica de necropolítica (Mbembe, 2017). Do ponto de vista da crítica literária, há uma compreensão tão importante quanto o aspecto político da perspectiva interseccional presente em cada um dos textos. Trata-se da compreensão de que a literatura com discurso de teor testemunhal não se resume a catástrofes ocorridas no continente

européu no século XX ou à ditadura na América Latina. Expandir essa possibilidade de análise para o período colonial e o sistema escravocrata é tarefa essencial para a descolonização das nossas mentes. A tortura e o racismo a que pessoas negras foram submetidas durante e após a escravidão não são menos traumáticos do que os episódios de terror impostos a presos da ditadura militar brasileira (1964-1985), por exemplo. Mas por que, até então, não se discutia na literatura de testemunho produzida no Brasil sobre o extenso evento-limite que foi a escravidão? Seria essa uma invisibilização relacionada à naturalização do corpo negro como um corpo desumanizado?

A proposta de postular o testemunho enquanto elemento literário que atravessa manifestações literárias de diferentes gêneros e períodos (Franco, 2003), como a carta, o romance memorialístico e o diário vistos nesta pesquisa, vai na contramão desse tipo de pensamento que desumaniza o corpo negro. Ao mesmo tempo, também amplia as possibilidades de revisão crítica sobre o quão representativa ou não pode ser a literatura sobre o que entendemos por nação. Como Ginzburg (2011) defende, cabe aos que foram excluídos não só falar por si mesmos como definir sua própria forma de fazê-lo. E assim nossas autoras - e personagens - fizeram.

Assim, considero, aqui, a carta de Esperança como uma semente desse movimento de testemunho sobre a diáspora africana no Brasil. Pelo substantivo feminino semente, entende-se o se pode lançar à terra para germinar. A semente, conforme o Dicionário Houaiss (2024), é “coisa que, com o tempo, há de produzir certos efeitos; germe; origem”, ou ainda “é escolhida para reprodução”. Assim, o texto da escravizada piauiense, ao ser posto lado a lado com textos posteriores, se destaca por trazer, já em 1770, as características primeiras do que podemos visualizar anos mais tarde na literatura produzida por mulheres afro-brasileiras. Esperança se posiciona, traça estratégias de convencimento do leitor, apresenta demandas, usa figuras de linguagem, é testemunha que sobrevive à barbárie e por muito pouco consegue escapar da morte. A carta da escravizada, ao mesmo tempo que é crônica do dia a dia da escravidão (Souza, 2015), é um embrião da força que a escrita de mulheres negras tem em nosso país.

Por meio do testemunho de Esperança, conhecemos uma escrita afro-feminina ainda no século XVIII que “estilhaça a máscara do silêncio” (Evaristo, 2017) e articula a linguagem para trazer temas como a violência contra o corpo

negro e a existência de comunidades de afeto dentro da diáspora africana. Conhecer as palavras de Esperança também nos leva a refletir sobre os significados da escrita para mulheres negras desde aquela época, bem como que tipos de intervenções podem ser apresentadas a partir desses textos. Vejamos.

Ferramenta para resistir e sobreviver à colonialidade, a escrita foi empregada por Esperança como forma de denúncia de sua dura condição. Essa articulação também foi vista mais tarde com Maria Firmina dos Reis, que apoiava a causa abolicionista, mesmo que de forma implícita em *Úrsula*, por meio de uma narrativa de encaixe, e junto às escritoras contemporâneas analisadas. Afinal, *Quarto de despejo* consiste em uma grande denúncia sobre a vida da população pobre no país da democracia racial (Freyre, 2003), impulsionada pelas mazelas que Carolina assistiu e, também, experienciou na década no final de 1950 e início da década de 1960. “Será que os pobres de outro País sofrem igual aos pobres do Brasil?” (Jesus, 2014, p. 33). *Becos da Memória*, de Conceição, é subversivo ao ponto de trazer uma nova história portada por Maria-Nova, que se incomoda diante do modo como a historiografia oficial apresenta a população negra na escola (Santos, 2018). *Um defeito de cor*, por sua vez, é a criação de uma história-outra, aquela que a própria Ana Maria Gonçalves (Kütter, 2020) disse que esperava um dia poder ler, uma história que por tanto tempo havia sido negada à população afrodescendente.

Dessa forma, nossas autoras articulam sua escrita de um modo que se deixa remeter às reflexões de Mbembe em *Crítica da Razão Negra*. É uma escrita performativa, que retoma a possibilidade do sujeito negro ser o agente da história:

Essa escrita se esforça, aliás, por fazer surgir uma comunidade que precisa ser forjada a partir de restos dispersos por todos os cantos do mundo. No Ocidente, a realidade é a de um grupo composto por escravos e homens de cor livres que vivem, na maior parte dos casos, nas zonas cinzentas de uma cidadania nominal, no seio de um Estado que, apesar de celebrar a liberdade e a democracia, nem por isso deixa se preservar em seus fundamentos como um Estado escravagista (Mbembe, 2018, p. 63).

Analisando, portanto, como a escrita da mulher afro-brasileira articula suas demandas, desde Esperança Garcia a Ana Maria Gonçalves, ou seja, de 1770 a 2006, vejo que iniciamos essa performance com uma carta reveladora dos traumas coloniais e chegamos a um romance histórico que retoma o testemunho da mulher afro-brasileira, mas também nos aponta uma nova forma de pensar a população negra na sociedade brasileira oitocentista. A narrativa de Ana Maria, assim como a

de Conceição Evaristo, publicada na mesma época, aponta para a potência dessa população, retirando-a de um lugar de subalternização intelectual. Juntas, as escritas de Esperança, Maria Firmina, Carolina, Conceição e Ana Maria se tornam arma - como já dito anteriormente - para incomodar o sono dos injustos (Evaristo, 2017).

A contestação promovida por essas autoras não se faz somente considerando o ato de escrever/publicar e a enunciação que seus textos portam como obras de mulheres negras. A maneira como o corpo negro é apresentado nessas narrativas também merece destaque porque desde Esperança a Conceição, ou seja, através dessa ampla janela temporal literária, é possível visualizar a dinâmica colonial de animalização e coisificação do negro. Mas a escrita afro-feminina analisada não se resume a esse movimento. Nossas autoras também resgatam o corpo negro como um corpo capaz de carregar intelectualidade, afetividade, beleza e dignidade, um corpo capaz de se mostrar humano. Tão humano que tece comunidades de diferentes tipos em meio à diáspora e à desapropriação de tudo, destinos que a população africana sofreu.

Essas comunidades são elementos que reforçam a construção da subjetividade e a memória coletiva desses sujeitos em meio à exploração que os acompanha, da escravidão à contemporaneidade. Arranjos matrifocais, famílias estendidas, compadrios, confrarias e solidariedade entre mulheres, como Esperança e suas companheiras, apontam para uma dimensão muito mais humana do ser negro no Brasil. Uma dimensão que, apesar de se mostrar importantíssima para a constituição das nossas dinâmicas sociais, culturais e econômicas, assim como Maria-Nova, também não cheguei a conhecer dentro da escola, enquanto cursava o ensino regular. Logo, por meio dos textos justapostos, temos a oportunidade de aprender sobre a jornada da população negra no país e o quê, sobre, como e para quê mulheres negras vêm escrevendo no Brasil ao longo de todos esses anos.

Ao contrário da negação da negritude em busca de pertencer a uma sociedade que tem o modelo de ser humano como branco, as autoras desprezam máscaras do branqueamento (Fanon, 2008) e incorporam em seus textos uma atitude decolonial. Na esteira do que Maldonado-Torres (2020) chama de giro decolonial estético e epistemológico, Esperança e suas contemporâneas desafiam conceitos da modernidade/colonialidade. Seus textos sinalizam uma não separação ontológica entre corpo e mente, como se pregava no passado, porque adotam uma

perspectiva que considera o corpo negro como criativo e pronto para agir. Essa criação artística decolonial remete, por sua vez, à prece de Fanon (2008) “Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona”. De condenado, o corpo negro, antes objeto esvaziado de humanidade, se torna criador e questionador.

Quando o condenado comunica as questões críticas que estão fundamentadas na experiência vivida do corpo aberto, temos a emergência de um outro discurso e de uma outra forma de pensar. Por essa razão, a escrita para muitos intelectuais negros e de cor é um evento fundamental. A escrita é um modo de reconstruir a si mesmo e um modo de combater os efeitos da separação ontológica e da catástrofe metafísica. Por isso Fanon escreveu *Pele negra* apesar de “ninguém ter solicitado”; por isso Anzaldúa considerou a escrita “uma forma de vida”; e também por isso era tão revolucionário os escritos de Biko⁹⁵ circularem com o nome *Escrevo o que eu quero* (2002 [1978]) (Maldonado-Torres, 2018, p. 43-44).

A leitura comparativa da carta de Esperança com as obras selecionadas nos leva, assim, a vislumbrar uma progressão na forma como as demandas do sujeito negro feminino são articuladas pelas autoras escolhidas, como em um processo que aponta para o desenvolvimento de uma planta. Se pensarmos em uma carta-semente, podemos considerar a narrativa de Esperança como um texto ainda em estágio de germinação da enunciação da mulher afrodescendente na literatura brasileira, em 1770. Maria Firmina, em 1859, indica um estágio de desenvolvimento inicial dessa planta, com a apresentação da primeira publicação no sistema literário.

Seguindo a analogia botânica, *Úrsula* seria o caule mais alongado e com muitas folhas verdes, enquanto *Quarto de Despejo*, a etapa de floração, essencial para garantir a reprodução da planta. O diário de Carolina é a flor da literatura afro-brasileira de autoria de mulheres que desabrocha, com todas as idiossincrasias da escrita marginalizada de uma autora com pouquíssimos anos de educação formal, mas, ainda assim, tão genial que a levou à tradução no mundo todo.

O legado de uma semente potente como os escritos de Esperança, no entanto, não se encerra com a floração. Há um fruto maduro a despontar nas obras de Conceição e Ana Maria, que desenvolvem sofisticadamente a enunciação da mulher negra na literatura brasileira. Conceição oferece uma poética da escrevivência que, ao mesmo tempo que apresenta a “força de um soco” (Duarte, 2014), valoriza a tradição de histórias orais como as ouvidas por Maria-Nova junto a

⁹⁵ Maldonado-Torres (2018) fez menção ao bantu Steve Biko, ativista da África do Sul e um dos idealizadores do movimento de Consciência Negra no país nas décadas de 1960 e 1970. Ele foi brutalmente assassinado durante o Apartheid.

Tio Totó e Bondade, inscreve humanidade nos personagens da favela-senzala e critica a difícil condição que ainda compartilham pelo menos um século depois da abolição. Já Ana Maria, baseada em uma extensa pesquisa histórica, arquiteta uma saga que perpassa a história da nação a partir do olhar de uma mulher africana apta a vivenciar experiências que ultrapassam em muito o que persiste no imaginário popular a respeito de uma escravizada no Brasil Colonial. Juntas, ambas as escritoras nos mostram que a literatura das mulheres afro-brasileiras encontra-se em seu mais alto estágio de amadurecimento.

Esse estágio, por sua vez, nos indica duas principais situações: a primeira, que a escrita de mulheres negras não teve início recente no Brasil; pelo contrário, vem sendo fermentada ao longo dos séculos, “vem de longe”, assim como nossos passos (Werneck, 2011). Segundo, que todo esse processo é representativo de uma tradição de humanização. Quando pensamos em tradição na escrita, consideramos que a população negra também forjou e desenvolveu habilidades relacionadas à retórica e à poética, a despeito das atrocidades a ela infligidas no Novo Mundo. E, mesmo que todas não trabalhem com autobiografias, nossas autoras se inscrevem como parte de uma tradição de escrita que Paul Gilroy (2011) define como processo de autocriação e autoemancipação na diáspora.

Essa mobilização por meio da literatura afro-brasileira alude ainda à discussão trazida por Margareth Rago (2013) sobre o silenciamento das mulheres em áreas de poder masculino e como elas empregaram a literatura para participar da vida social e cultural de suas épocas. Segundo a autora, não se trata de usar a escrita como evasão, mas como alternativa para construção de subjetividades que contestam o discurso difundido sobre o gênero feminino por meio de áreas como a medicina, por exemplo. Quando acionamos essa perspectiva para a manifestação de pontos de vista da autoria negra, há de se levar em consideração um nível de engajamento com o texto ainda maior provocado pela exclusão e exploração racial. Nossas autoras também problematizam questões relacionadas ao ser mulher, buscam subverter valores e códigos dominantes na esfera masculina, mas tomam essa tarefa para si sempre na perspectiva testemunhal, engendrada na catástrofe (Seligmann-Silva, 2003), dada a experiência traumática da diáspora e da escravização, que atravessa gerações.

Além disso, não podemos perder de vista a dificuldade para produção e publicação desses trabalhos no contexto de autoria negra. Como observa Conceição

Evaristo (2018), a literatura está nas mãos de homens brancos e publicar é algo difícil para as próprias mulheres brancas, sendo os obstáculos ainda maiores para mulheres negras. Por isso, reforço o quanto esse escrever e, não somente publicar, representa um ato político para todas as autoras analisadas nesta tese.

Investigar, portanto, a carta de Esperança Garcia em conjunto com *Úrsula, Becos da Memória, Quarto de despejo* e *Um defeito de cor* me permitiu observar o quanto a escravizada foi realmente precursora da nossa literatura afro-brasileira. No sentido inverso, analisar essas obras ao lado da carta de Esperança possibilita conhecer a extensão da força narrativa e estética de um sujeito para o qual se destinavam somente os lugares de mucama e doméstica na sociedade brasileira. Por meio de diferentes gêneros e em diferentes períodos, foi possível ver como Maria Firmina, Carolina, Conceição e Ana Maria levam adiante o legado e o testemunho da carta-semente de Esperança.

Esse legado diz respeito também a temporalidades do testemunho. A carta da piauiense é a inscrição-primeira, a semente de uma enunciação cuja autoria não era considerada como um sujeito legal, histórico ou social. A partir das palavras de Esperança, esse sujeito passa a existir e, como tal, precisa ser incorporado à literatura brasileira. Nessa dinâmica, o testemunho de Esperança não tem relação apenas com o presente experienciado por ela - um passado traumático e absurdo quando visto à distância, no século XXI. O sentido do discurso testemunhal da escravizada alcança, também, uma potência de futuro. Potência essa que se materializou no trabalho de suas contemporâneas⁹⁶.

Nesse balanço final, entendo que esta tese não esgota as possibilidades de análise envolvendo esses textos, o que poderia ser estendido ainda para temas como a inscrição da masculinidade, da branquitude e da religiosidade nessas narrativas. Esses são tópicos que podem e devem ser aprofundados por outros pesquisadores.

Concluo, assim, que essa carta-semente é representativa não só das sementes de Palmeira Real mencionadas pela escritora Adriana Lisboa (2019), como também da flor da senzala sobre a qual o historiador Robert Slenes (1999)

⁹⁶ Importante mencionar ainda a possibilidade de leitura de outras obras afro-brasileiras a partir da noção de testemunho. Como destacaram os professores Marcelo Ferraz, da Universidade Federal de Goiás (UFG), e Cecília Rodrigues, da University of Georgia (UGA), durante a banca de defesa, a literatura afro-brasileira é marcada por características do testemunho nos mais diversos gêneros textuais, ainda que não trate diretamente sobre o evento-limite que foi a escravidão.

escreve. O pesquisador contrapôs essa imagem em sua tese àquela usada por Charles Ribeyrolles (1859) para descrever a escravidão brasileira, sob a afirmação de que “no cubículo dos negros jamais havia uma flor: é que lá não existem esperança nem recordações”. Slenes, ao analisar a demografia das senzalas, encontrou, no entanto, essa flor representada no amor e nas famílias constituídas durante o regime escravocrata. Com esta tese em estudos literários, cabe asseverar que, na fazenda piauiense da Inspeção Nazaré, onde nossa jornada começou, havia não só a flor visualizada por Slenes. Havia mais. Havia uma semente capaz de fazer brotar uma tradição de humanização e esperança na literatura brasileira.

REFERÊNCIAS

ALEXANDRE, Marcos Antônio. Vozes Diaspóricas e suas reverberações na literatura afro-brasileira. In: DUARTE, Constância L; CORTES, Cristiane; PEREIRA, Maria do Rosário. (Org.). **Escrevivências: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo**. 1ed. Belo Horizonte: Idea, 2016, v. 1, p. 31-50.

ANZALDÚA, Glória. Falando em línguas: uma carta para mulheres do terceiro mundo. **Revista Estudos Feministas**, v.1, 2020. p. 229-236. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880/9106>. Acesso 27 jul. 2023.

ARAÚJO, Heitor Marinho da Silva. **Um homem também chora: sexismo e masculinidade precária frente a situações contranormativas de gênero** (Dissertação). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2023.

ARAÚJO, João S. de Paula; SILVA, Ângelo Márcio S.. A palmeira imperial: da introdução no Brasil-Colônia às doenças e pragas no século XXI. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 62, n. 1, p. 26-28, 2010. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252010000100011>. Acesso em 19 mar. 2024.

ARRUDA, Aline Alves. **Carolina Maria de Jesus [manuscrito]: projeto literário e edição crítica de um romance inédito**. 262 f. Tese (Doutorado em Letras). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, 2015.

_____. A errância diaspórica como paródia da procura em Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo e Um defeito de cor, de Ana Maria Gonçalves. **Portal Literafro, 2021**. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/29-critica-de-autores-feminios/189-a-errancia-diasporica-como-parodia-da-procura-em-poncia-vicencio-de-conceicao-evaristo-critica>. Acesso 28 jul. 2023.

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural**. Tradução de: SOETHE, Paulo Astor. (Coord.). Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1999.

BARBOSA, Márcio. Minha cor não é de luto. In: RIBEIRO, E.; BARBOSA, M. (Org.). *Cadernos Negros*, Vol. 27. São Paulo: Quilombhoje, 2004.

BARROS, Wilany Alves; SOUZA, Élio Ferreira de. O sujeito feminino na escrita da mulher afrodescendente em *Cadernos Negros: os melhores contos*. **Mural África**, UFSC, 2011. Disponível em: https://muralafrica.paginas.ufsc.br/files/2011/11/O_sujeito_feminino_na_escrita_da_mulher_afrodescendente.pdf. Acesso 10 jul. 2023.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2003.

BEAULIEU, Elizabeth Ann. **Black Women Writers and the American Neo-Slave Narrative: Femininity Unfettered**. Wesport: Greenwood P, 1999.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo sexo**. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2009.

BECKER, Márcia Regina. A sororidade como experiência produzida na pesquisa participante. In: **Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação**. 37ª Reunião Nacional da Anped, GT06 - Educação Popular, ANPED, 2015. Disponível em: <http://37reuniao.anped.org.br/wp-content/uploads/2015/02/Trabalho-GT06-3807.pdf>. Acesso em 7 mar. 2024.

BELL, Bernard. **The Afro-American Novel and Its Tradition**. Amherst: University of Massachusetts Press, 1987.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. **A prece de Frantz Fanon: oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!**. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, 16(3), 504–521. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2016.3.22915>. Acesso em 7 mar. 2024.

BERND, Zilá. **Negritude e literatura na América Latina**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.

_____. **O que é negritude**. Coleção Primeiros Passos – 209. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

_____. **Literatura e Identidade Nacional**. Porto Alegre, Editora da Universidade/UFRGS, 1992.

_____. Em busca dos rastros perdidos da memória ancestral: um estudo de Um defeito de cor, de Ana Maria Gonçalves. In: **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, n.40, jul./dez. 2012, p. 29-42. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/elbc/n40/a03n40.pdf>. Acesso 27 jul. 2023.

BIANCHI, Paula. CAMPOS, Matheus. Conceição Evaristo. **The Intercept Brasil**. Rio de Janeiro, 30 de agosto de 2018. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2018/08/30/conceicao-evaristo-escritora-negra-eleicao-abl/>. Acesso 28 jul. 2023.

BLANCHOT, Maurice. **A comunidade inconfessável**. Trad. Eclair Antônio Almeida Filho. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2013.

BLASSINGAME, John W. **The Slave Community: Plantation Life in the Antebellum South**. Oxford University Press, New York, 1972.

_____. **Slave Testimony: Two Centuries of Letters, Speeches, Interviews, and Autobiographies**. Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1977.

_____. Using the Testimony of Ex-Slaves: Approaches and Problems. In: GATES, H. L; DAVIS, C. T. (Eds.) **The slave's narratives**. Oxford: Oxford University Press, 1985.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BRAGA, Fabio William Lopes. **A Carta de Caminha e o conceito de literatura na historiografia literária brasileira**. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Universidade Estadual Paulista (UNESP), São Paulo, 2009.

BRITO, Luciana da Cruz. O Brasil por Frederick Douglass: impressões sobre escravidão e relações raciais no Império. **Revista Estudos Avançados** v. 33 n. 96, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/161291/155261>. Acesso 2 jul. 2023.

BRUCE JUNIOR, Dickson. Politics and political philosophy in the slave narrative. In: FISCH, A. A. **The Cambridge Companion to the African American Slave Narrative**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

BRUM, Eliane. O que Audálio Dantas fez com Carolina Maria de Jesus? **El País**. Cultura. 30 de novembro de 2021. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/cultura/2021-11-30/o-que-audalio-dantas-fez-com-carolina-maria-de-jesus.html>>. Acesso em abr. 2023.

CAETANO, Anajá. **Negra Efigênia: Paixão do senhor branco**. São Paulo: Ed. Edicel, 1996.

CAMPELLO, Elaine; SCHMIDT, Rita Terezinha. Apresentação: Corpo e Literatura. **Revista de Língua Inglesa, Literaturas em Inglês e Estudos Culturais**. v. 68, n.2, mai-ago 2015. Florianópolis.

CANDIDO, Wesley. Becos da Memória e os percursos do relato testemunhal de Maria-Nova. **Revista Conexão Letras**, v. 16, n. 26, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/2594-8962.116120>. Acesso 20 jul. 2023.

CANTO, Rafael Antunes. **Olaudah Equiano: a vida de um marinheiro negro no Atlântico do século XVIII e a memória de África**. 144 f. Dissertação (Mestrado) Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, 2015. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/147294/000998921.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em 5 jul. 2023.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do Outro como Não-ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARRASCOZA, Denise (org). **Traduzindo no Atlântico Negro: Cartas náuticas afrodiaspóricas para travessias literárias**. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2017.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do cotidiano**. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1998.

CERTRONE, Camila. Fungos, rasgos e acervo guardado por terceiros: A batalha para recuperar manuscritos de Carolina Maria de Jesus. **Marie Claire**. São Paulo, 24 de maio de 2023. Disponível em:

<https://revistamarieclaire.globo.com/cultura/noticia/2023/05/manuscritos-carolina-maria-de-jesus.ghtml>Acesso em 02 mar. 2024.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre a Negritude**. Trad. Ana Maria Madeira. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

_____. **Discurso sobre o colonialismo**. Trad. Claudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.

CHAMOISEAU, Patrick. **Bibliotheque des derniers gestes**. Paris: Gallimard, 2002.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 2000.

CIXOUS, Hélène. **O riso da medusa**. Trad. Natália Guerellus e Raísa França Bastos. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2023.

COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento Feminista Negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

COOPER, Abigail. "Away I Goin' to Find My Mamma': Self-Emanicipation, Migration, and Kinship in Refugee Camps in the Civil War Era." **Journal of African American History**, v. 102, n. 4, 2017, p. 444–67.

CÔRTEZ, Cristiane. Diálogos sobre escrevivência e silêncio. In: DUARTE, Constância Lima; CÔRTEZ, Cristiane; PEREIRA, Maria do Rosário (Org.). **Escrevivências**: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo. 2. ed. Belo Horizonte: Idea, 2018.

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

CUNHA, Maísa Faleiros da. Domicílios e moradores de uma vila paulista. Franca/SP, século XIX. **Abphe**, 2009. Disponível em: <https://www.abphe.org.br/arquivos/maisa-faleiros-da-cunha.pdf>. Acesso 20 jul. 2023.

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

_____. Literatura negra brasileira: notas a respeito de condicionamentos. In: QUILOMBOJE (Org.). **Reflexões sobre literatura afro-brasileira**. São Paulo: Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra, 1985.

_____. Conceição nos Cadernos Negros. **Ocupação Itaú Cultural**, 2017. Disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/ocupacao/conceicao-evaristo/escrevivencia>. Acesso 28 jul. 2023.

DELCASTAGNÈ, Regina. Novas edições reacendem polêmicas sobre Carolina Maria de Jesus. **Entrevista ao jornal Rascunho**. Curitiba, 5 de setembro de 2021. Disponível em: <https://rascunho.com.br/noticias/novas-edicoes-reascendem-polemicas-sobre-carolina-maria-de-jesus/>. Acesso 20 jul. 2023.

DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DOUGLASS, Frederick. The Life and Bondage of Frederick Douglass. In: GATES JR., Henry Louis; DAVIS, Charles. **The Slave's Narrative**. New York: Oxford University Press, 1991.

DUARTE, Constância Lima. Marcas da violência no corpo literário de Conceição Evaristo. In: OLIVEIRA, Marinize; PEREIRA, Maurício M.S.P.; CARRASCOSA, Denise (Org.). Cartografias da subalternidade: diálogos no eixo sul-sul. Salvador: EDFBA, 2014.

DUARTE, Eduardo de Assis. Literatura afro-brasileira: um conceito em construção. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 31. Brasília, janeiro-junho de 2008. Disponível em: https://social.stoa.usp.br/articles/0037/3053/Literatura_Afro-brasileira_EDUARDO.pd. Acesso em 05 jan. 2023.

_____. Na cartografia do romance afro-brasileiro: “Um defeito de cor” de Ana Maria Gonçalves. In: LAHINI, Cláudia Regina (Org.). **Culturas e diásporas africanas**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2009.

_____. A capoeira literária de Machado de Assis. **Portal Literafro**. UFMG, 2022. Disponível em:

<http://www.letras.ufmg.br/literafro/autores/28-critica-de-autores-masculinos/1019-a-ca-poeira-literaria-de-machado-de-assis-eduardo-de-assis-duarte>. Acesso 10 jul. 2023.

_____. Maria Firmina dos Reis e os Primórdios da Ficção Afro-brasileira. **Portal Literafro**, UFMG, 2021. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/29-critica-de-autores-feminios/317-maria-firmina-dos-reis-e-os-primordios-da-ficcao-afro-brasileira-critica>. Acesso em 26 jul. 2023.

_____. Literatura e afro-descendência. In: PEREIRA, Edimilson de (Org.). **Um tigre na floresta de signos**: estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil. 1a. ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010, v., p. 73-85.

EAGLETON, Terry. **A ideologia da estética**. Trad. Mauro Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

_____. **Teoria da literatura**: uma introdução. Trad. Waltensir Dutra. 6a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

EQUIANO, Olaudah. The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African. In: GATES JR., Henry Louis; DAVIS, Charles. **The Slave's Narrative**. New York: Oxford University Press, 1991.

ESCOTT, Paul. The Art and Science of Reading WPA Slave Narratives. In: GATES, H. L; DAVIS, C. T. (Eds.) **The slave's narratives**. Oxford: Oxford University Press, 1985.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2006.

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

_____. **Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita**. Texto apresentado na Mesa de Escritoras Afro-brasileiras, no XI Seminário Nacional Mulher e Literatura/II Seminário Internacional Mulher e Literatura, Rio de Janeiro, 2005. Disponível em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/da-grafia-desenho-de-minha-mae-um-dos-lugares-de-nascimento-de-minha-escrita/>. Acesso 28 jul. 2023.

_____. Da representação à auto-apresentação da mulher negra na literatura brasileira. **Revista Palmares**: cultura afro-brasileira, Brasília, ano 1, n. 1, ago. 2005. p.54-57.

_____. **Conceição Evaristo por Conceição Evaristo**. Depoimento concedido durante o I Colóquio de Escritoras Mineiras, realizado em maio de 2009, na Faculdade de Letras da UFMG, 2009. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/188-conceicao-evaristo>. Acesso 28 jul. 2023.

_____. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 17-31, 2009.

_____. Vozes-mulheres. In: **Cadernos Negros 13** (poemas). São Paulo: Edição dos autores, 1990.

_____. **Ponciá Vicêncio**. 1. ed. Belo Horizonte: Mazza.Edições, 2003.

_____. **Ponciá Vicêncio**. 1. ed. Ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

_____. **Becos da memória**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2006.

_____. **Becos da Memória**. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

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

_____. **Insubmissas lágrimas de mulheres**. Rio de Janeiro: Malê 2017.

_____. **Olhos d'água**. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

_____. **Histórias de leves enganos e parecenças**. 3. ed. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

_____. Nossa fala estilhaça a máscara do silêncio. **Carta Capital**, 13 de maio de 2017. Disponível em:

<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/conceicao-evaristo-201cnossa-fala-estilha-ca-a-mascara-do-silencio201d/>. Acesso em 8 mar. 2024.

_____. **Poemas malungos**: cânticos irmãos. Tese (Doutorado) . Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/7741>. Acesso 27 jul. 2023.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FARIAS, Tom. **Carolina**: uma biografia. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2018.

FELINTO, Marilene. **As mulheres de Tijucopapo**. 2a ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

FERNANDES, Ionara dos Santos. Da escravidão à prisão pelo fio condutor da tortura no Brasil. **Revista Katálysis: Serviço Social, Racismo e Classes Sociais**, v. 25 n. 2, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1982-0259.2022.e83873>. Acesso em 7 mar. 2024.

FERNANDEZ, Raffaella. **A poética de resíduos de Carolina Maria de Jesus**. Brasília: Edições Carolina.

FERREIRA, Lígia Fonseca. Luiz Gama por Luiz Gama. Carta a Lúcia de Mendonça. **Teresa** - Revista de Literatura Brasileira. São Paulo, n. 8-9, p. 300-321, 2008.

FERREIRA JÚNIOR, Amarílio; BITTAR, Marisa. Educação jesuítica e crianças negras no Brasil Colonial. **Revista brasileira de estudos pedagógicos**. V. 80, n. 196, p. 472-482, set./dez. 1999.

FIALHO, Elisângela Aparecida Lopes. Um projeto estético, narrativo e autoral: escrituras. In: DUARTE, Constância L; CORTES, Cristiane; PEREIRA, Maria do Rosário. (Org.). **Escrituras**: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo. 1ed. Belo Horizonte: Idea, 2018.

FIGUEIREDO, Fernanda Rodrigues de. **A mulher negra nos Cadernos Negros**: autoria e representações. 128 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

FIGUEIREDO, Eurídice. Resiliência, banzo e as artes de fazer em Ana Maria Gonçalves. In: FIGUEIREDO, Eurídice. **Representações de etnicidade: perspectivas interamericanas de literatura e cultura**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.

FRANCO, Renato. Literatura e Catástrofe no Brasil: Anos 70. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). **História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2003.

FREIRE, Pollianna de Fátima Santos. **Afetos possíveis: a representação de diferentes tipos de arranjos familiares na literatura brasileira contemporânea**. Tese (Doutorado em Literatura). Universidade de Brasília, 2020.

FREDERICO, Grazielle; MOLLO, Lúcia Tormin; DUTRA Paula Queiroz. “A literatura é o lugar das possibilidades”: entrevista com Ana Maria Gonçalves. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 51, 2017. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/3231/323151269013/323151269013.pdf>. Acesso em 26 jul. 2023.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. Recife: Global Editora, 2003.

FOUCAULT, Michel. “A escrita de si”. In: FOUCAULT, Michel. **O que é um autor**. Lisboa: Vega, 1992, p. 129-160.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.

GATES JR., Henry Louis; MCKAY, Nellie. **The Northern Anthology of African American literature**. New York: W. W. Norton & Company, 2004.

GATES JR., Henry Louis; DAVIS, Charles. **The Slave’s Narrative**. New York: Oxford University Press, 1991.

GENETTE, Gérard. **Paratextos editoriais**. Trad. Álvaro Faleiros. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.

GILROY, Paul. **Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34, 2012.

GLISSANT, Edouard. **Uma introdução à poética da diversidade**. Trad. Enilce Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GODOY, Jack; WATT, Ian. **As consequências do letramento**. Trad. Waldemar Ferreira Neto. São Paulo: Editora Paulistana, 2006.

GÓIS, Ancelmo. Flávia Oliveira sugere nomes para ABL: "Tá faltando preto na Casa de Machado de Assis". **O Globo**, 25 de abril de 2018. Disponível em: <https://blogs.oglobo.globo.com/ancelmo/post/flavia-oliveira-sugere-nomes-para-abl-t-a-faltando-preto-na-casa-de-machado-de-assis.html>. Acesso 20 jul. 2023.

GOMES, Nilma Lino. **Sem Perder a Raiz: Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. 10 ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. Ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GOTLIB, Nádya Batella. A Literatura feita por mulheres no Brasil. In: BRANDÃO, Isabel; MUZART, Zahidé (Org.). **Refazendo Nós-Ensaios sobre a Mulher e Literatura**. Florianópolis: Editora Mulheres, 2003.

GOULD, Philip. The rise, development, and circulation of the slave narrative. In: FISCH, Audrey (org.). *The Cambridge Companion to the African American slave narrative*. New York: Cambridge University Press, 2007.

GROSFUGUEL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. São Paulo: Autêntica, 2020.

GROSZ, Elizabeth. Corpos reconfigurados. **Cadernos Pagu**. Campinas, 2000, n. 14, p. 45-86.

GUIMARÃES, Geni Mariano. **Leite do peito: contos**. 3. ed. Belo Horizonte: Mazza, 2001.

GUIMARÃES, Ruth. **Água Funda**. 3a ed. São Paulo: Editora 34, 2018.

GUZZO, Morgani. A escrituragem das mulheres negras reconstrói a história brasileira. **Portal As Catarinas**. Florianópolis, 28 de julho de 2021. Disponível em: <https://catarinas.info/conceicao-evaristo-a-escrituragem-das-mulheres-negras-reconstroi-a-historia-brasileira/>. Acesso em 5 jul. 2023.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2013.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da história**. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

HOOKS, bell. **Intelectuais negras**. Tradução de Marcos Santarrita. In: Revista Estudos Feministas, 1995.

_____. **Vivendo de amor**. Geledés, 2010. Disponível em: <http://arquivo.geledes.org.br/areas-de-atuacao/questoes-de-genero/180-artigos-de-genero/4799-vivendo-de-amor>>. Acesso em 7 mar. 2024.

_____. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

HOUAISS. **Dicionário Houaiss**, 2024. Disponível em: <https://houaiss.uol.com.br>. Acesso 10 mar. 2024.

HUSSEY, Michael; EDER, Elizabeth K. It is my Desire to be Free: Annie Davis's Letter to Abraham Lincoln and Winslow Homer's Painting A Visit from the Old Mistress. **Social Education**, v. 74, n. 3, 2010, pp. 126-130.

HUTCHEON, Linda. **A poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção**. Trad. Ricardo Cruz. São Paulo: Imago, 1991.

JACOBS, Harriet Ann. **Incidentes na Vida de Uma Escrava**. Trad. Rayssa Galvão. São Paulo: Principis, 2021.

JESUS, Carolina Maria. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. São Paulo: Edição Popular, 1963.

KEIZER, Arlene. **Black Subjects: Identity Formation in the Contemporary Narrative of Slavery.** Cornell University Press, 2004.

KRUEGER, Robert. Brazilian slaves represented in their own words. **Slavery&Abolition**, v. 23, 2002, p. 169-186.

KOHLRAUSCH, Regina. Apresentação - Literatura Gênero epistolar: a carta na literatura, a literatura na carta, rede de sociabilidade, escrita de si. **Letrônica**. Porto Alegre, v.8, n.1, p. 148-155, jan-jun 2015. Disponível em: https://meriva.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/11160/2/Apresentacao_Literatura_genero_epistolar_a_carta_na_literatura_a_literatura_na_carta_rede_de_sociabilidade.pdf. Acesso em 4 mar. 2024.

KÜTTER, Cíntia Ana. Meu livro foi minha busca também, por construir uma identidade de uma história que me foi negada, a história dos negros no Brasil. **Fórum de Literatura Brasileira Contemporânea**, v. 12, p. 291-318, 2020.

LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela. **El Feminismo en mi vida: hitos, claves, y topías.** 2012. Disponível em: <https://www.mujiresenred.net/spip.php?article2107>. Acesso em 7 mar. 2024.

LEAL, Maria Ivoneide. **Quando a esperança é símbolo de liberdade: Um estudo sobre a história de Esperança Garcia e a construção.** 117 f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Fronteira Sul, Chapecó, SC, 2021. Disponível em: <https://rd.uffs.edu.br/bitstream/prefix/5150/1/LEAL.pdf>. Acesso em 26 jul. 2023.

LEÃO, Ryane. **Tudo nela brilha e queima: Poemas de luta e amor.** São Paulo: Planeta, 2017.

LE GOFF, Jacques. **História e memória.** Trad. Bernardo Leitão. Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990.

LEITE, Miriam Moreira (org.). **A condição feminina no Rio de Janeiro. Século XIX.** São Paulo, Hucitec/INL, 1984.

_____. Mulheres Viajantes no Século XIX. In: **Cadernos Pagu**, Campinas/UNICAMP, v. 15, p. 129-143, 2000.

LEJEUNE, Philippe. **O pacto autobiográfico**: de Rousseau à Internet. NORONHA, Jovita Maria (Org.). Trad. Maria Gerheim Noronha; Maria Inês Coimbra Guedes. 2a ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014.

LEVI, Primo. Os afogados e os sobreviventes. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

LÉVINAS, Emmanuel. **“El mismo y lo otro”**. Totalidad e infinito. 6 ed. Trad. Daniel E. Guillot. Salamanca: Sígueme, 2002.

LEVINE, Robert M; MEYHY, José Carlos Sebe Bom. **Cinderela negra**: a saga de Carolina Maria de Jesus. Rio de Janeiro: UFRJ, 1994.

LIMA, Luiz Costa. Machado: mestre de capoeira. In: **Espelho**: revista machadiana. v. 3. Virginia, EUA: 1997. p. 37-43, 1997.

LISBOA, Adriana. Roubar sementes. **Revista de Literatura Brasileira**. v. 32, n. 59, Porto Alegre, 2019. p. 161-168.

LOBO, Luiza. **Crítica sem juízo**. 2 ed. revista. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

LOPES, Nei. **Dicionário escolar afro-brasileiro**. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2014.

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

_____. **Sou sua irmã**: escritos reunidos e inéditos de Audre Lorde. Trad. Stephanie Borges. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

LUCIANO, Antoniele de Cássia. **Prefácios em Conceição Evaristo**: A escritora e a crítica literária. (Dissertação Mestrado Estudos Literários). Universidade Federal do Paraná, UFPR, 2020. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/67167>. Acesso em 5 mar. 2024.

LUNA, Francisco Vidal; KLEIN, Herbert S. **Escravidão no Brasil**. São Paulo: EDUSP/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2010. 400p.

MACHADO, Bárbara Araújo. **“Escre(vivência)”**: a trajetória de Conceição Evaristo. *Revista História Oral*, v. 17, p. 243-265, 2014.

_____. **“Recordar é preciso”**: Conceição Evaristo e a intelectualidade negra no contexto do movimento negro brasileiro contemporâneo (1982-2008). Dissertação (Mestrado). Universidade Federal Fluminense (UFF), Rio de Janeiro, 2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. São Paulo: Autêntica, 2020.

MARCO, Valéria de. A literatura de testemunho e a violência de Estado. *Lua Nova*, n. 62, p. 45-68, 2004.

MARQUES, Eliane. Úrsula: A diferença como exclusão e como desejo de reconhecimento. In: REIS, Maria Firmina dos Reis. **Úrsula**. Porto Alegre: Zouk, 2018.

MARRA, Laísa. **A narrativa de Maria Firmina dos Reis**: nação e colonialidade. Tese (Doutorado em Letras) – UFMG, Belo Horizonte, 2020.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo, Brasiliense, 1982.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

MENDES, Algemira de Macêdo. **Maria Firmina dos Reis e Amélia Beviláqua na história da literatura brasileira**: representação, imagens e memórias nos séculos XIX e XX. 2006. 372 f. Tese (Doutorado em Letras). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

MIRANDA, Fernanda Rodrigues de. **Silêncios prescritos**: estudo de romances de autoras negras brasileiras (1859-2006). Rio de Janeiro: Malê, 2019.

_____. **Os caminhos literários de Carolina Maria de Jesus**: Experiência marginal e construção estética. São Paulo. 2013. 153 f. Dissertação (Mestrado) –

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

MOONEY, Angela Rodriguez. A resignificação da corporeidade da mulher negra em Becos da memória, de Conceição Evaristo. **Veredas**: Revista da Associação Internacional de Lusitanistas, n. 33, p. 31–47, 2021. Disponível em: <https://revistaveredas.org/index.php/ver/article/view/611>. Acesso em: 27 jul. 2023.

MORETTI, Franco. **Atlas do romance europeu 1800-1900**. Trad. Sandra Guardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2003.

MOTT, Luiz. **Rosa Egípcia**: uma santa africana no Brasil. Rio de Janeiro/ São Paulo: Editora Bertrand Brasil S.A., 1993.

_____. **Piauí colonial**: população, economia e sociedade. Teresina: Projeto Petrônio Portela, Governo do Estado do Piauí, 1985.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões na senzala**: quilombos, insurreições, guerrilhas. São Paulo: Lech, 1981.

_____. **Dicionário da Escravidão Negra no Brasil**. São Paulo: Edusp, 2005.

MUZART, Zahidé. As artimanhas nas entrelinhas: leitura do paratexto de escritoras do século XIX. In: FUNCK, Susana Bórneo (Org.) **Trocando ideias sobre a mulher e a literatura**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1994.

NASCIMENTO, Abdias. **O Genocídio do Negro Brasileiro**: Processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

_____. **O quilombismo**. Documento de uma militância pan-africanista. Petrópolis: Vozes, 1980.

NANCY, Jean-Luc. **A comunidade inoperada**. Trad. Soraya Guimarães Hoepfner. Rio de Janeiro: 7Letras, 2016.

NEJAR, Carlos. **História da Literatura Brasileira**. Rio de Janeiro: Relume: Dumará: Copesul: Telos, 2007.

_____. **História da literatura brasileira: da Carta de Caminha aos contemporâneos.** São Paulo: Leya, 2011.

NETO, Dário. Do narrador benjaminiano ao narrador escreviente de Conceição Evaristo. **Revista Contemporartes**, v. IX, 2019. Disponível em: <https://revistacontemporartes.com.br/2019/05/19/do-narrador-benjaminiano-ao-narrador-escreviente-de-conceicao-evaristo/>. Acesso 26 jul. 2023.

OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros; ASSIS, Nívia Paula Dias de. Padres e Fazendeiros no Piauí Colonial – Século XVIII. In: **ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA**, Fortaleza, 2009. Disponível em: <http://encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/anpuhnacional/S.25/ANPUH.S25.1030.pdf>. Acesso 26 jul. 2023.

OLIVEIRA, Klebson; LOBO, Tânia. **O nome dela era Rosa: epistolografia de uma ex-escrava no Brasil do século XVIII.** Salvador: EDUFBA, 2012.

OLIVEIRA, Luiz Henrique Silva de. O romance afro-brasileiro de corte autoficcional: “escrevivências” em Becos da memória. In: DUARTE, Constância L; CORTES, Cristiane; PEREIRA, Maria do Rosário. (Org.). **Escrevivências: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo.** 1ed. Belo Horizonte: Idea, 2018, v. 1, p. 71-82.

OLNEY, James. I was born. Slave narratives, their statues as autobiographies and as literature. In: GATES, H. L; DAVIS, C. T. (Org.) **The slave’s narratives.** Oxford: Oxford University Press, 1985.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **“Branca para casar, mulata para f... e negra para trabalhar”:** escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia (Tese de Doutorado) Universidade Estadual de Campinas, 2008.

PAIVA, Raquel. (org.). **O retorno da comunidade: os novos caminhos do social.** Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

PAULA, Marcelo Ferraz de. **O testemunho poético no limiar da lírica moderna.** Goiânia: CEGRAF, 2022.

PAULA, José Wander de. Literatura e informação na Carta de Pero Vaz de Caminha. **Letras Escreve**, v. 8, p. 555-568, 2018. Disponível em:

https://www.researchgate.net/publication/327902214_LITERATURA_E_INFORMACAO_NA_CARTA_DE_PERO_VAZ_DE_CAMINHA. Acesso em 26 jul. 2023.

PERPÉTUA, Elvira Maria. A proposta estética em Quarto de despejo, de Carolina de Jesus. **Scripta**, v. 18, n. 35, 2014, p. 255-266. Disponível em: <https://doi.org/10.5752/P.2358-3428.2014v18n35p255>. Acesso 20 jul. 2023.

_____. Experiência estética e mídia impressa: o caso Carolina de Jesus. **Anais do SILEL**. v. 3, n. 1. Uberlândia: EDUFU, 2013. Disponível em: http://www.ileel.ufu.br/anaisdosilel/wp-content/uploads/2014/04/silel2013_3106.pdf. Acesso em 27 jul. 2023.

PENNA, João Camillo. Este Corpo, esta dor, esta fome: notas sobre o testemunho hispano-americano. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). **História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2003.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Altas literaturas: escolha e valor na obra crítica de escritores modernos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PIEDADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Editora Nós, 2017.

POLLACK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

PROENÇA FILHO, Domício. “A trajetória do negro na literatura brasileira”. In: PEREIRA, Edimilson de Almeida (Org). **Um tigre na floresta de signos: estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil**. 1 ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010.

RAGO, Margareth. **A Aventura de Contar-se: escrita de si e invenções da subjetividade**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

RANCIÈRE, Jacques. **Políticas de escrita**. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 1995.

_____. **A partilha do sensível: estética e política**. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2005.

REBINSKI, Luiz. Novas edições reacendem polêmicas sobre Carolina Maria de Jesus. **Jornal Rascunho**, 2021. Disponível em: <https://rascunho.com.br/noticias/novas-edicoes-reascendem-polemicas-sobre-carolina-maria-de-jesus>. Acesso em 5 mar. 2024.

RIBEYROLLES, Charles. **Brasil pitoresco**: história, descrição, viagens, colonização, instituições. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980. 2v.

ROCHA, Igor. Não é só Carnaval: após desfile da Portela, livro “Um Defeito de Cor” esgota em livraria virtual. **Notícia Preta**, 13 de fevereiro de 2024. Disponível em: [https://noticiapreta.com.br/livro-defeito-cor-esgota-desfile-portela/#:~:text=O%20livro%20%E2%80%9CUm%20Defeito%20de,segunda%2Dfeira%20\(12\)](https://noticiapreta.com.br/livro-defeito-cor-esgota-desfile-portela/#:~:text=O%20livro%20%E2%80%9CUm%20Defeito%20de,segunda%2Dfeira%20(12)). Acesso em 03 mar. 2024.

RAMA, Angel. **A cidade das letras**. Trad. Emir Sader. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1985.

REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula**. Belo Horizonte: PUC-MG, 2004.

_____. **Úrsula e outras obras**. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2018.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

REGINALDO, Lucilene. **Os rosários dos angolas**: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista. (Tese) Programa de Pós-graduação em História. Unicamp, Campinas, 2005.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François [et al.]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RUSHDY, Ashraf H. A. **Neo-slave Narratives**: Studies in the Social Logic of a Literary Form. New York: Oxford University Press, 1999.

SÁ, Gabriela Barreto de. **Direito à memória e ancestralidade**: escrituras amefricanas de mulheres escravizadas. 152 f. Tese (Doutorado em Direito). Universidade de Brasília, Brasília, 2020. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/41629>. Acesso em 26 jul. 2023.

SALGUEIRO, Wilberth. O Que é Literatura de Testemunho (e considerações em torno de Graciliano Ramos, Alex Polari e André Du Rap). **Matraga** - Revista Do Programa de Pós-graduação em Letras da UERJ, 19(31), 2012. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/matraga/article/view/22610>. Acesso em 04 mar. 2024.

_____. Trauma e resistência na poesia de testemunho do Brasil contemporâneo. **Revista Moara**, Edição 44, jul-dez 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/moara/article/view/3432/3766>. Acesso em 04 mar. 2024.

SALLES, Ricardo. Prefácio. In: MANZANO, Juan Francisco. **A autobiografia do poeta-escravo**. São Paulo: Hedra, 2015.

SAMPAIO, Maria Clara C.; ARIZA, Marília. Narrativas de mulheres escravizadas nos Estados Unidos do século XIX. In: Estudos Avançados, 33, USP, 2019.

SANDER, Lucia V. O caráter confessional da literatura de mulheres (um estudo de caso ou um caso de estudo). **Organon**. Porto Alegre: v. 16, n. 16, 1989.

SANTOS, Joel Rufino dos. **Carolina Maria de Jesus: uma escritora improvável**. Rio de Janeiro: Garamond; Fundação Biblioteca Nacional, 2009.

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

SCHMIDT, Rita Terezinha. Uma voz das margens: do silêncio ao reconhecimento. In: REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula**. Porto Alegre: Zouk, 2018.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Apresentando a questão: a literatura do trauma. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). **História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2003.

_____. Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). **História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2003.

_____. "Zeugnis e "Testimonio": um caso de intraduzibilidade entre conceitos. **Pandaemonium Germanicum**, São Paulo, n. 6, p. 67-83, 2002. DOI: 10.11606/1982-8837.pg.2002.64399. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/pg/article/view/64399>. Acesso em: 26 jul. 2023.

_____. O testemunho: entre a ficção e o real. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). **História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2003.

_____. **A virada do saber testemunhal e decolonial do saber histórico**. Campinas: Editora Unicamp, 2023.

SHAKESPEARE, William. **A tempestade**. Trad. Rafael Raffaelli. Florianópolis : Ed. da UFSC, 2014.

SHOWALTER, Elaine. A crítica feminista no território selvagem. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (org). **Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p.23-57.

SILVA, Ana Rita Santiago da. Literatura de autoria feminina negra: (des)silenciamentos e ressignificações. **Fólio - Revista de Letras**, v. 2, n.1, 2010. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/folio/article/view/3622>. Acesso 28 jul. 2023.

SILVA, Régia Agostinho da. A escravidão no Maranhão: Maria Firmina dos Reis e as representações sobre escravidão e mulheres no Maranhão na segunda metade do século XIX. 177 f. Tese (Doutorado em História Econômica) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

SILVA, Mairton Celestino da. **Um caminho para o Estado do Brasil: colonos, missionários, escravos e índios no tempo das conquistas do Estado do Maranhão e Piauí, 1600-1800**. 2016. 308 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.

SLENES, Robert. **Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SMITH, Barbara. Toward a Black Feminist Criticism. **The Radical Teacher**, 7, p. 20–27. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20709102>. Acesso em 27 jul. 2023.

SMITH, Valerie. A. Harriet Jacobs: a case history of authentication. In: FISCH, A. A. **The Cambridge Companion to the African American Slave Narrative**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

SOARES PINTO, Andrey. Revolta, negociação e autoridade: o levante dos escravos do Engenho Santana, Ilhéus (1789). Dissertação (Mestrado em História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

SOUSA, Maria Sueli Rodrigues de; SILVA, Mairton Celestino (Org.). **Dossiê Esperança Garcia**: símbolo de resistência na luta pelo direito. Teresina: EDUFPI, 2017.

SOUZA, Florentina da Silva. Mulheres negras escritoras. **Revista Crioula (USP)**, n. 20, 2017.

_____. **Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal MNU**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2005.

SOUZA, Élio Ferreira de. A carta da escrava Esperança Garcia do Piauí: uma narrativa precursora da literatura afro-brasileira. In: **XIV Congresso Internacional de Literatura Comparada** - Abralic 2015, 2015, Belém, Pará. Anais do XIV Congresso Internacional de Literatura Comparada - Abralic 2015, 2015. p. 01-14.

_____. A carta da “escrava” Esperança Garcia e a formação do cânon literário brasileiro. **Feira Literária Brasil - África**, v. 1 n. 4, 2021,, Vitória, ES. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/flibav/article/view/36617>. Acesso em: 10 jul. 2023.

SOUZA, Valduce Ribeiro Cruz Souza. A carta da escrava piauiense Esperança Garcia: uma análise sociolinguística. In: **XXIV Jornada de Estudos Linguísticos**, 2012, Natal. Anais da Jornada do Grupo de Estudos Linguísticos do Nordeste, 2012.

SPIGA, Deborah. **Corpo e imagem na filosofia de Jean-Luc Nancy**. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de São Paulo. Escola de Filosofia, Letras e Humanas, Guarulhos, 2023.

SUSSEKIND, Flora. **O Brasil não é longe daqui**: O narrador, a viagem. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

XAVIER, Elódia. **Que corpo é esse?** O corpo no imaginário feminino. Florianópolis: Editora Mulheres, 2007.

WEINHARDT, Marilene. Romance histórico: das origens escocesas ao Brasil finissecular. In: WEINHARDT, Marilene (org). **Ficção histórica: teoria e crítica**. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2011, p. 13-55.

_____. Um Defeito de Cor e Muitas Virtudes Narrativas. **Revista Letras** (Curitiba), v. 77, p. 107-123, 2010. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/letras/article/view/12431>>. Acesso 26 jul. 2023.

WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maísa; WHITE, Evelyn. (Org.). **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe**. Rio de Janeiro: Pallas; Criola, 2006.

WOODWARD, Comer Vann. History from Slave Sources. In: GATES, H. L; DAVIS, C. T. (Eds.) **The slave's narratives**. Oxford: Oxford University Press, 1985.