



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA

PAULO VALENTE

**Margens que se tocam e sujeitos que viajam: o encontro
de raça e gênero em narrativas de Buchi Emecheta,
Conceição Evaristo e Zora Neale Hurston**

FLORIANÓPOLIS
2022

PAULO VALENTE

Margens que se tocam e sujeitos que viajam: o encontro de raça e gênero em narrativas de Buchi Emecheta, Conceição Evaristo e Zora Neale Hurston

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura, área de concentração Crítica Feminista e Estudos de gênero, na Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Literatura.

Orientadora: Professora Dra. Simone Pereira Schmidt

FLORIANÓPOLIS
2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Valente, PAULO

Margens que se tocam e sujeitos que viajam : o encontro de raça e gênero em narrativas de Buchi Emecheta, Conceição Evaristo e Zora Neale Hurston / PAULO Valente ; orientadora, Simone Pereira Schmidt, 2022.
371 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós Graduação em Literatura, Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. Literatura. 2. Estudos de Gênero. 3. Masculinidades. 4. Literatura e deslocamento. 5. Diáspora. I. Schmidt, Simone Pereira. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Literatura. III. Título.

Paulo Valente

Margens que se tocam e sujeitos que viajam: o encontro de raça e gênero em narrativas
de Buchi Emecheta, Conceição Evaristo e Zora Neale Hurston

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca
examinadora composta pelos seguintes membros:

Professora doutora Simone Pereira Schmidt
(orientadora – PPGICH/PGLIT/UFSC)

Professora doutora Lourdes Martínez Echazábal
(Emérita University of California at Santa Cruz, EUA)

Professora doutora Maria Aparecida Ferreira de Andrade Salgueiro
(PPGL/UERJ)

Professora doutora Meritxell Hernando Marsal
(PGET/PGLIT/UFSC)

Professora doutora Roselete Fagundes de Aviz
(MEN/CED/UFSC)

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado
adequado para obtenção do título de doutor em Literatura

Prof. Dr. Bairon Oswaldo Vélez Escallón
Coordenador do Programa

Profa. Dra. Simone Pereira Schmidt
Orientadora

Florianópolis, 08 de julho de 2022.

À minha mãe, Liege Valente, esta tese é sua
pelo esforço e dedicação incansáveis à minha
educação formal e intelectual.

Ao meu pai (*in memoriam*), José Maria, esta
tese me apresentou você, obrigado por ter me
dado a vida e o olhar doce.

Agradecimentos

A construção de uma tese é resultado de muita leitura, reflexão, trabalho árduo e contínuo, em que se constrói aos poucos um alicerce a dar base a ideias que explodem em direções múltiplas, as quais devem ser alinhadas, defendidas, que nos movem, lançam-nos perguntas. Quem a produz se cerca de livros, aulas, outras teses, artigos, por isso, é processo longo, solitário, mas, também podem ser momentos de construção de afetos, amores, afagos e admirações. Cercar-se de gente, criar laços fortes que nos tirem do processo acadêmico da escrita para respirarmos o mundo que não para, que continua fora dos gabinetes de leitura, das bibliotecas, dos quartos e das mesas de escrita é parte tão importante quanto a elaboração de nossos textos. É a essas pessoas que eu agradeço imensamente cada sorriso, passeio, conversa e apoio ao longo dos últimos anos. Muito grato a todes, todas e todos que, de alguma forma, contribuíram para esta tese, ou com uma sugestão, leitura, ou com um sorriso para aliviar o processo de sua produção.

Saí das margens da baía do Guajará que abraça minha cidade, Belém do Pará, no norte do país, para as ruas da ilha da magia, no extremo oposto, o sul brasileiro. Nessa travessia, deixei família e amizades de longa data e cultivei novas por aqui. De lá, agradeço às longas conversas com minhas amigas Wanessa Regina e Edimara Santos, que compartilham comigo a profissão e o amor pela Literatura e pela sala de aula. Também agradeço à universidade que me formou, UFPA, e às pessoas que nela me apresentaram caminhos, livros, a Literatura, enfim, a minha profissão.

Também agradeço às minhas alunas e meus alunos dos cursos de Letras da Universidade Federal do Pará e da Universidade Estadual do Pará, onde aprendi a ser professor e também a ser pesquisador. Sou cria da sala de aula, nela me completo, nela sou imensamente feliz e a ela pretendo voltar tão logo possa. Ela está aqui, nessas letras, nessas linhas, nos diálogos e caminhos dessa tese.

Da ilha da magia, agradeço nominalmente à Elen Layane, que agora traz Elena ao mundo, o qual espero que seja cada vez melhor e mais acolhedor, e ao Rodrigo Maués, que sempre me tiraram de casa mesmo *à força* a fim de maratonar séries e me distrair um pouco. Assim como a Alice, querida amiga de longa data que reencontrei em Floripa, com quem inúmeras vezes falei sobre temas que estão aqui ao som de boa música. Em nome dele e delas agradeço aos Valentes que por aqui estão.

Quanto à universidade, agradeço primeiramente à Simone Schmidt que me recebeu no Programa de Pós-graduação em Literatura, na UFSC. Lembro-me ainda quando a procurei em meio a um Fazendo Gênero, no ano de 2017, após uma palestra sua e ela, super delicada e de largo sorriso, como lhe é usual, me disse que me receberia nas suas aulas naquele semestre, e posteriormente, que poderia ser a minha orientadora. Ali começava a minha enorme admiração pela profissional, intelectual, professora, orientadora, mulher, feminista, enfim. Essa relação de orientadora e orientando que pode ser difícil e até cruel, em alguns casos, foi para mim a melhor e mais tranquila que poderia ter esperado, pois, Simone respeita o processo individual de escrita e incentiva o que há de melhor no pesquisador que se forma, a isso devo minha admiração eterna também.

Agradeço à queridíssima professora Lourdes Echazábal, com quem dialoguei de perto ao longo dessa trajetória, a responsável direta pela troca de tema desta tese, graças às suas aulas no programa de Pós-Graduação em Literatura, nas quais conheci Zora. Guardo na memória as suas contribuições à minha formação, as dicas de autoras/es em língua espanhola do nosso querido século XIX, as sugestões de filmes com temática LGBTQIAP+ nas Américas, as conversas, e a leitura sempre atenta dos meus textos, além da generosidade em suas críticas e contribuições, como se deu na qualificação desta tese.

Sou filho e neto de duas grandes mestras, e agradeço imensamente àquelas e àqueles com quem aprendi em sala de aula, pessoas admiráveis e com um profundo conhecimento dos temas discutidos. Assim, devo nominalmente citar Rosana dos Santos e Márcio Markendorf, dos quais fui estagiário-docente, e a sempre competente, generosa e atenciosa Tânia Ramos.

Ainda sobre minha formação intelectual, agradeço às contribuições de Meritxell Marsal, que, com suas aulas de Literatura Espanhola, muito me ensinou no meu retorno à graduação, quando me aventurei a estudar Letras Espanhol, um sonho antigo. Também agradeço as indicações de leitura, conversas, e a generosidade na leitura do texto de qualificação deste trabalho.

Agradeço ainda às amigas Thais Deamici e Carol Parrini e ao amigo Elson Natário, os quais conheci pelas salas e corredores do CCE. Carol, primeiro como uma excelente professora de Língua/Linguística e que teve a sensibilidade de juntar três pessoas completamente diferentes em um projeto de pesquisa, no qual conheci Thaís e Elson, ele também amigo para vida, para discutir literatura, a pessoa que mais leu clássicos e contemporâneos que eu conheço. Vocês foram e são a leveza e o sorriso na universidade.

Ainda à Carol agradeço a cumplicidade e a acolhida na reta final da escrita deste texto e a leveza do pequeno Theo, com quem sorri durante essa estadia.

Dos corredores e salas da UFSC, agradeço o carinho e as trocas com as queridas Maribel da Cunha, Carolina Damasceno, Daniela Stoll, Renato Kerly, Diedra Roiz e Eliane Santos, amigadas em nome das quais agradeço ao Grupo de pesquisa Literatural.

É uma honra ter meu trabalho avaliado por uma banca composta por mulheres as quais admiro imensamente e cujas produções e intelectualidade respeito. Agradeço, assim à professora Roselete Aviz, de quem bastou alguns minutos de uma única aula que assisti para fazer este convite e que prontamente o aceitou, e cujo trabalho a respeito dos fundamentalismos religiosos sobre meninas e mulheres marcou meu doutorado. E à professora Maria Aparecida Salgueiro, cuja produção acadêmica acompanho, e de quem elogiosamente ouço falar há muito tempo, principalmente por amigas que fizeram o doutorado na Uerj. Em suma, agradeço à banca que gentilmente leu este trabalho e contribuiu com suas considerações, indicações e sugestões.

E por falar em mulheres admiráveis, agradeço à Buchi, Conceição e Zora, cujas obras abriram-me os olhos a questões sensíveis e urgentes de meu tempo. Como elas escreveram o que gostaria eu de ter escrito, falo sobre as suas obras e o impacto que me causaram.

À CAPES pela bolsa concedida com a qual pude dedicar-me aos meus estudos nos últimos quatro anos no curso de Doutorado.

E uma vez mais agradeço e dedico ao meu pai, preto, pobre, semianalfabeto que largou a educação formal para cuidar da família, ainda criança, quando o meu avô – de quem carregou o nome – morreu; à minha avó, sua mãe, preta, periférica, semianalfabeta e viúva que criou 2 filhas e 3 filhos com sua sabedoria ancestral.

Agradeço à minha mãe, cabocla do interior do Pará, menina ribeirinha que aos sete anos de idade se viu babá numa capital que não conhecia, quem recentemente me deu um susto, mas sobreviveu e compartilha comigo mais uma alegria, de muitas que virão. É por essas pessoas que me antecederam, é pelo sangue retinto pisado que eu estou aqui, é por esse sangue preto e indígena de quem resistiu para que eu pudesse existir que esta tese existe como é, um diálogo entre teoria, Literatura, arte e ativismo. Esta tese é fruto dessa ancestralidade e, por elas e eles, eu me levanto.

A elas/es, sou grato!

Them men, them gon' fall in love with you and all of your glory
Your skin is not only dark
It shines and it tells your story
Keep dancin', they can't control you
They watchin', they all adore you
If ever you are in doubt
Remember what mama told you

Brown skin girl (Brown skin girl)
Ya skin just like pearls (Brown skin girl)
Your back against the world (Oh)
I never trade you for anybody else, say (No, no)

(Beyoncé Knowles)

Uma palavra escrita não pode nunca ser apagada. Por mais que o desenho tenha sido feito a lápis e que seja de boa qualidade a borracha, o papel vai sempre guardar o relevo das letras escritas. Não, senhor, ninguém pode apagar as palavras que eu escrevi.

(Carolina Maria de Jesus)

Eles são muitos, mas não podem voar.

(Ednardo, In: Pavão misteriozo)

Resumo

Esta Tese de doutorado revisita os romances da nigeriana Buchi Emecheta, *Cidadã de Segunda classe* (2019 [1974]); da brasileira Conceição Evaristo, *Ponciá Vicêncio* (2003); e da estadunidense Zora Neale Hurston, *Seus olhos viam Deus* (2002 [1937]), a fim de confrontá-los e lê-los a partir da construção de suas personagens femininas centrais na categoria *mulher negra* e as respectivas relações que travam com os seus pares amorosos nos romances, em situações de deslocamento geográfico. Qual a possibilidade de socialização e reconhecimento entre os corpos racializados na Colonialidade (Quijano, 2005; 2009) quando atravessados pelo marcador social da diferença de gênero? De que forma os romances representam mulheres e homens racializados nos espaços da periferia da Modernidade e suas interações? Em que medida o trauma da *raça* os aproxima e o entendimento de gênero os afasta? Como reagem a essa dinâmica social? Como a Literatura tratou de anunciar estes perfis sociais em seus respectivos contextos? E, por fim, como sobre os três romances cabe uma leitura que os aproxime? Interessante perceber nessas narrativas como, não raro, as narradoras dos romances, assim como as próprias protagonistas femininas se compadecem da dor de seus companheiros negros, quase justificando os atos de violências desses maridos. O inverso, no entanto, não se efetiva, pois, as personagens masculinas se apegam a qualquer resquício de poder, violentando-as, performatizando o que chamo neste texto de masculinidade *fraturada*, posto que tampouco alcançam uma definitiva masculinidade, uma vez que esta é também característica do poder da branquitude. Aproximo os três romances como possibilidades de evidenciar as malhas de poder que constroem um cânone eurocentrado e negam lugar a autoras que falam das margens sociais e políticas da colonização ocidental. Dessas perspectiva, aproximo-as, mas também destaco as particularidades das escritas e dos contextos sobre os quais as romancistas se debruçaram, uma vez que são obras de épocas, países e mesmo idiomas distintos.

Palavras-chave: *Cidadã de Segunda Classe. Ponciá Vicêncio. Seus olhos viam Deus. Mulher negra. Deslocamento. Masculinidades. Cânone literário.*

Resumen

Esta Tesis Doctoral revisa las novelas *Cidadã de Segunda Classe* (2019 [1974]), de Buchi Emecheta, de Nigeria; *Ponciá Vicêncio* (2003), de Conceição Evaristo, de Brasil y *Seus olhos viam Deus* (2002 [1937]), de Zora Neale Hurston, de Estados Unidos, para confrontarlas y leerlas desde la construcción de sus personajes femeninos centrales en la categoría *mujer negra* y las respectivas relaciones entre ellas y sus parejas amorosas en las novelas, en situaciones de desplazamiento geográfico. ¿Cuál es la posibilidad de socialización y reconocimiento entre cuerpos racializados en la Colonialidad (Quijano, 2005; 2009) al ser atravesados por el marcador social de diferencia de género? ¿Cómo estas novelas literarias representan a mujeres y hombres racializados en la periferia de la Modernidad y sus interacciones? ¿Hasta qué punto el trauma de la *raza* les une y la comprensión del género les separa? ¿Cómo reaccionan ante esta dinámica social? ¿Cómo trató la literatura estos perfiles sociales en sus respectivos contextos? Y finalmente, ¿Cómo leer las tres novelas en comparación? Es interesante ver en estas narrativas cómo, a menudo, las narradoras de las novelas, así como las propias protagonistas femeninas, se solidarizan con el dolor de sus compañeros negros, casi justificando los actos de violencia de estos maridos. Lo contrario, sin embargo, no es efectivo, ya que los personajes masculinos se aferran a cualquier idea de poder, al producir violencias de género, efectuando lo que en este texto llamo masculinidad fracturada, pues tampoco llegan a una definitiva masculinidad, pues ésta también es una expresión del poder de la blanquitud. Abordo las tres novelas como posibilidades para evidenciar los entramados de poder que construyen un canon eurocéntrico y niegan lugar a autoras que hablan desde los márgenes sociales y políticos de la colonización occidental. En este sentido, las reúno bajo una misma mirada, pero también destaco las particularidades de los escritos y contextos en los que se han centrado las novelistas, ya que sus novelas están escritas en distintas épocas, países e incluso idiomas.

Palabras clave: *Cidadã de Segunda Classe*. *Ponciá Vicêncio*. *Seus olhos viam Deus*. Mujeres negras. Desplazamiento. Masculinidades. Canon literario.

Abstract

This Doctoral Dissertation revisits the novels *Cidadã de Segunda classe* (2019 [1974]), by Buchi Emecheta, from Nigeria; *Ponciá Vicêncio* (2003), by Conceição Evaristo, from Brazil and *Seus olhos viam Deus* (2002 [1937]), by Zora Neale Hurston, from United States, in order to confront and read them from the construction of their central female characters in the category *black woman* and the respective relationships between them and their amorous pairs in the novels, in situations of geographical displacement. What is the possibility of socialization and recognition between racialized bodies in Coloniality (Quijano, 2005; 2009) when crossed by the social marker of difference of gender? How do the novels represent racialized women and men in the periphery of Modernity and their interactions? How does the trauma of *race* bring them together and the gender performativity separates them? How do they react to this social dynamic? How do Literature try to announce these social profiles in their respective contexts? And finally, how to read these three novels comparatively? It is interesting to see in these narratives how, not infrequently, the female narrators of the novels, as well as the female protagonists themselves, sympathize with the pain of their black husbands, almost justifying the acts of violence of these partners. The opposite, however, is not effective, since the male characters cling to any remnant of power, violating them [women], performing what I call in this text fractured masculinity, since they do not reach a definitive masculinity either, because this is also characteristic of the power of the whiteness. Finally, I approach the three novels as possibilities to highlight the meshes of power that build a Eurocentric canon and deny place to female authors who speak from the social and political margins of western colonization. In this sense, I put them together, but I also highlight the particularities of the writings and contexts on which the novelists have focused, since their novels are written on different times, countries and even languages.

Keywords: *Cidadã de Segunda Classe*. *Ponciá Vicêncio*. *Seus olhos viam Deus*. Black woman. Displacement. Masculinities. Literary Canon.

LISTA DE FIGURAS

Fig. 1	A redenção de Cam, Modesto Brocos	p. 26
Fig. 2	Uma senhora de algumas posses em sua casa, Jean Baptiste-Debret	p. 75
Fig. 3	Interseccionalidade, por Kimberlé Crenshaw	p. 96
Fig. 4	A Gazeta do Rio de Janeiro, 1811	p. 100
Fig. 5	Jeremy Nwabudinke, pai de Buchi Emecheta	p. 218
Fig. 6	Quarto em que Buchi Emecheta morou assim que chegou a Londres	p. 225
Fig. 7	Buchi Emecheta ao lado de suas cinco crianças	p. 248

LISTA DE QUADROS

- Quadro 1** Tipos categorias de masculinidade a partir da leitura da Connell (2006) p. 142
- Quadro 2** Recategorização das masculinidades atravessadas pelo marcador social da raça p. 147
- Quadro 3** Masculinidades negras: estágios de construção da masculinidade fraturada p. 162

Sumário

Embarque	016
Cap. 1 Modernidade: um projeto de civilização/barbárie europeu	025
1.1 Modernidade(s) em debate ou a Modernidade é uma crise	030
1.2 O recalque do sujeito moderno	049
1.3 Uma voz que se ergue na luta pela liberdade ou <i>you know how I feel!</i>	059
Cap. 2 Modernas ficções: raça e gênero	074
2.1 Gênero e raça: dois êxitos do Estado colonial	081
2.2 Aprofundando a discussão da Interseccionalidade	093
Cap. 3 Masculinidades em disputa: uma arma branca e colonial	113
3.1 É isto um homem? Por uma síntese de um conceito	119
3.2 Masculinidades fraturadas e o retorno da violência	143
Cap. 4 Migrações: entre a necessidade de partir e as violências de gênero	170
4.1 “As crioula é a mula do mundo até onde eu vejo”: Que olhos viram Janie?	174
4.2 “Uma mulher era um ser humano de segunda classe”: a liberdade de Adah	212
4.3 “O homem de Ponciá [...] olhou para ela com ódio”: O arco-íris de Ponciá	251
Cap. 5 Margens que se tocam, diálogos pertinentes	287
5.1 As identidades, os deslocamentos e o feminino	289
5.2 A violência, a relação interpessoal e o masculino	303
Considerações finais, o desembarque ou o que acontece quando a subalterna fala?	319
Referências	328
Anexos	343
Anexo A: Pesquisa DIEESE A inserção da população negra no mercado de trabalho, primeiro trimestre de 2021	344
Anexo B: <i>How It Feels to be Colored Me</i> , by Zora Neale Hurston (1928)	345
Anexo C: <i>A Society of One</i>	349
Anexo D: <i>Between Laughter and Tears</i> , by Richard Wright	366
Anexo E: Review de George Stevens para o <i>The Saturday Review of Literature</i> , de 18 de setembro de 1937	368
Anexo F: QR code playlist Tese	370

Embarque

O Mar

Sou predestinada por ele a sofrer
 Me tirou o amor
 A identidade, a linhagem
 Neste mar de águas salgadas
 Cunhadas nas feridas abertas do meu ser
 Ele penetra minhas entranhas
 Provocando feridas eternas
 Sal, saudade
 Mar tenebroso
 Te venceram há tantos anos
 Te descobriram sem monstros
 Mas esqueceram de te olhar mais
 Fundo
 Profundo.

Nana Martins

História pra ninar gente grande

Brasil, meu nego
 Deixa eu te contar
 A história que a história não conta
 O avesso do mesmo lugar
 Na luta é que a gente se encontra
 Brasil, meu dengo

A Mangueira chegou
 Com versos que o livro apagou
 Desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento
 Tem sangue retinto pisado
 Atrás do herói emoldurado
 Mulheres, tamoios, mulatos
 Eu quero um país que não está no retrato.

Ronie Oliveira et alii⁴

O colonialismo e o imperialismo não pagaram suas contas quando retiraram suas bandeiras e suas forças policiais de nossos territórios.

Edward Said

⁴ Com o samba-enredo com o sugestivo nome *História Pra Ninar Gente Grande*, a escola de samba Mangueira ganhou o carnaval do grupo Especial do Rio de Janeiro, em 2019, contando histórias de heroínas e heróis negras/os e indígenas esquecidas/os pela História oficial do país. Neste mesmo ano, após a leitura de *Seus olhos viam Deus* e de *Cidadã de segunda classe*, assim como da releitura de *Ponciã Vicêncio*, decido trocar meu tema de doutorado.



1.

Como todo texto, este é antes de mais nada um convite à leitora e ao leitor para que embarquem nas linhas de sua produção, para que naveguem pela sua escrita. Devo, porém, apresentá-lo e apresentar-me, afinal, é justo que se saiba por onde se navega e quem nos guia. Este texto tem alma, tem gênero e tem cor. Aqui se fala de um lugar enunciativo e não sobre um lugar apenas. Gostaria, assim, de aclarar de antemão que apareço nele, também é sobre mim, sobre o que me ensinaram a respeito de minha cor e como vivê-la, sobre o gênero que tenho performatizado e como performatizá-lo, a violência naturalizada nesses discursos, e o que tenho contestado nesse sentido. É sobre o choque que há entre vozes dissidentes e um padrão enunciativo que deliberadamente desenhou corpos não europeus como menores, feitos à semelhança daqueles, mas com uma falta, uma materialidade nunca satisfatoriamente alcançada, algo que lhes (per)segue como uma marca indelével, inescapável, da ausência, da não-matéria.

A meu ver, todo texto é político à medida que transmite e reitera discursos e que discursos são formas de agir socialmente, de entender-se no mundo e de ler o *outro* e a *outra*. Nesse sentido, não há uma literatura ‘pura’, alheia aos fatos sobre os quais relata. O que há é uma escolha sobre quais fatos tratar e como se posicionar sobre eles. Eu me posiciono neste texto, assim como as autoras sobre as quais nele escrevo. Dito isso, as histórias narradas por Buchi Emecheta, Conceição Evaristo e Zora Neale Hurston chegam neste texto, ao apresentarem narrativas de três personagens centrais femininas, negras, em relacionamentos heterossexuais por vezes abusivos, de onde questionam toda uma estrutura colonial, social, política e racial que subjuga as suas protagonistas.

Assim sendo, reconheço *a priori* a persistência de uma Literatura que as inviabilizou, impetrada pela lógica colonial, segundo a qual o sujeito colonizado era ora incapaz, infantil (cf. Todorov, 2019) ora inferior (cf. Quijano, 2014), ora animalesco (cf. Lugones, 2014b), imaginado como dependente de uma colonização (cf. Said, 2011), mas nunca hábeis a escrever e contar a própria história. Ainda segundo essa lógica, na figura do homem branco europeu residiria o ideal bélico, conquistador, desbravador, corajoso e cristão, obviamente, que deveria levar não só a palavra de um deus único, feito à sua semelhança, mas também a expansão de seu território, sob o manto da violência extrema.

Nesse sentido, ao colonizador, a partir de uma epistemologia europeia, um modo único de conceber o mundo e tudo o que nele habita, caberia seguir e impor *uma* lógica discursiva, com a qual pôde descrever o *novo mundo* segundo suas experiências, anseios e desejos de dominação. E às mulheres, comunidades originárias e populações de países africanos para cá sequestradas no regime colonial-escravocrata coube o julgamento a partir de uma ponderação que lhes escapava, de outra epistemologia que não a sua.

Assim, para além do horror da escravidão e da colonização permanecem os rastros, vestígios e restos de uma cultura colonial, de uma branquitude que firma um pacto colonial e se espraia como se tivesse tentáculos que nos sufocam a todas as pessoas sob seu poder para além dos limites temporais da colonização. A esse respeito, concordo com Rolena Adorno, quando em *El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad*, assevera que:

Este sujeito colonial não é definido de acordo com quem ele é, mas sim como ele enxerga; é sobre a visão que é apresentada. Não importa se o orador é europeu ou não; este sujeito se define a partir da apresentação de uma visão europeizante, ou seja, uma visão que esteja de acordo com os valores da Europa imperial. Ao longo dessa discussão, ‘o sujeito colonial colonizador’ e ‘o europeu’ servirão como uma espécie de ‘shorthand’ para se referir não a um eu em particular, mas a qualquer visão colonizadora.⁵ (ADORNO, 1988, p. 56, grifos do autor)

Ou seja, em um primeiro momento, o europeu que deixou as suas terras em busca de novos territórios e especiarias e continuou a vir ao *novo mundo* em busca de ouro, mão-de-obra escrava e professar a fé cristã; aquele que saiu do *velho mundo* carregado com a *expertise* das cruzadas, da expulsão dos mouros de seus territórios (cf. Todorov, 2019; Bethencourt, 2018) com a qual lidou com as populações originárias a fim de exterminá-las; é incapaz de assimilar outra forma de ver e lidar com o mundo que se apresenta.

Daí, arquiteta uma estrutura e pensamentos mantidos no mundo contemporâneo, provocando uma diferença abissal, para pensarmos nos termos de Boaventura dos Santos (2009), que não apenas exclui o *outro* e *a outra* no plano discursivo, mas

⁵ Este sujeto colonial no se define según quien es sino como ve; se trata de la visión que se presenta. No importa si el que habla es europeo o no; el criterio definitorio de este sujeto es la presentación de una visión europeizante, esto es, una visión que concuerda con los valores de la Europa imperial. A lo largo de esta discusión, ‘el sujeto colonial colonizador’ y ‘el europeo’ servirán como un tipo de "shorthand" para referirse no a algún yo particular, sino a cualquier visión colonizador. (No texto de partida, em Castelhana. Tradução minha. Não havendo qualquer indicação em sentido contrário, as traduções ao longo desta tese do Castelhana e do Inglês são minhas)

também divide a realidade entre quem está do lado de *cá* da materialidade, dos sistemas jurídico-econômicos, do acesso a direitos básicos, quem fala, impõe, recebe e goza dos privilégios simplesmente por serem quem são; e quem habita o lado de *lá*, radicalmente excluída/o de qualquer benefício.

A Modernidade, como discutirei mais detidamente no capítulo primeiro, é o resíduo da sistemática negação dos direitos humanos de corpos que não podem gozá-los pelo *simples* fato de não serem europeus, brancos, cristãos, masculinos, heterossexuais, dentre outros marcadores sociais da diferença. À incapacidade europeia de ler *o outro* como outro *um*, como sujeito, deve-se a inelegibilidade desses corpos marginais como sujeitos hábeis a coabitar os mesmos espaços político-culturais de direitos, conforme expressam os romances que aqui lemos.

Nesse sentido, quando as personagens de Buchi Emecheta, por exemplo, sutilmente questionam o sistema em quem estão – o que obviamente incita os mesmos questionamentos em que as lê – provocam certo abalo na perspectiva europeia de mundo, portanto, desnaturalizam a modernidade como uma realização óbvia, como um progresso estendido a todo o mundo, assim como as suas crenças, valores e estruturas:

Mas uma coisa que *Adah não tolerava* era quando um grupo de pessoas pregava uma parte da Bíblia e interpretava essa parte do jeito que mais atendesse aos seus interesses para depois vir lhe dizer que engolisse tudo assim, de uma vez só. *Ficava cheia de desconfiança*.⁶ (EMECHETA, 2019, p. 147, grifos nossos)

Adah, importante frisar, é uma voz ativa nessa passagem, desde a escolha feliz do verbo *tolerar*, que a sobrepõe aos valores europeus com os quais não compactua, expressando o poder que há em tolerar (ou não) a existência do outro, até a desconfiança da suposta obviedade e universalidade daquele pensamento, posto que desconfiar vem da base latina *confidere*, ter fé, acreditar.

Ao deixar de *ter fé* no padrão europeu, pode a personagem questioná-lo, investigar as suas origens, assumir uma postura ativa de sujeito da própria razão e ação, postulando uma mudança de perspectiva da lógica colonial. Dessa perspectiva, também leio os romances, a partir da apropriação de um discurso que não é neutro, afinal de contas, o discurso que tratou de invisibilizar as vozes dissidentes tampouco o é.

⁶ But the one thing Adah could not stand was when a group of people took a portion of the Bible, interpreted it the way suited them and then asked her to swallow it like that, whole. She became suspicious. (No texto de partida, em Inglês)

A Literatura é *per se* um espaço político e de representação, não cabendo qualquer neutralidade. Mesmo a canônica – essa principalmente – é política, posto que ao reproduzir perfis literários em consonância com uma ideologia dominante, deliberadamente ou não, apaga outras vozes. Em suma, o que pretendo dizer já no começo desta tese é que qualquer texto literário é político, portanto, o que as autoras negras aqui fazem não é político por serem negras, mas sim, por ser literatura. E o que as diferencia das histórias canônicas que compõem o cânone ocidental é a mudança de perspectiva, provocada ao se tornarem sujeitos e daí expressarem-se, como o exemplo acima do romance de Emecheta ilustra.

Assim sendo, é uma forma de se tornar sujeito, como salienta Grada Kilomba, em seu ensaio *Memórias da plantação* (2019), no qual pontua que “escrever é um ato de descolonização no qual quem escreve se opõe a posições coloniais tornando-se a/o escritora/escritor ‘validada/o’ e ‘legítima/o’ e, ao reinventar a si mesma/o, nomeia uma realidade que fora nomeada erroneamente ou sequer fora nomeada” (2019, p. 28).

Destaquemos em seu texto as seguintes expressões (2019): 1. ‘ato’ que expressa a ação deliberada de revisitar a História por uma ótica marginal, ou seja, agir, abdicar do lugar de objeto imposto e passar a ver-se como sujeito; 2. ‘oposição’, uma vez que essa revisão da História gera um outro olhar; 3. ‘reinvenção’, o resultado desse processo; e 4. ‘nomeia’, pois para além de revisitar e opor-se à violência da História oficial, é preciso reinventar-se nessa História, renomear os fatos, uma vez que não basta apenas opor-se ao oficial, é preciso escrever outras narrativas sobre tais fatos, e mesmo sobre aqueles obliterados pelo regime colonial.

As narrativas que este trabalho ora revisita, assim, debruçam-se sobre aspectos da História e sobre personagens negligenciadas em função deste regime. Em comum, Zora Neale Hurston, Conceição Evaristo e Buchi Emecheta de locais e épocas distintas, exploram com suas protagonistas femininas o lugar que a *mulher negra* ocupou em sociedades racistas e como esse lugar de subalternidade é reforçado inclusive por seus companheiros negros, dando exemplos de como a Literatura pode ser um local privilegiado de embates e de revisão de discursos marginalizados.

Nessa seara, a mudança de prisma é urgente e necessária, pois, questionar o sujeito colonizador, como a personagem de Emecheta literariamente faz, provoca uma fissura na própria lógica colonial, inquirindo aqueles que invadiram as terras alheias e impuseram a sua visão de mundo. Em síntese, é a voz da subalterna em ação.

Dito isto, o que a/o subalterna/o tem a dizer quando é ouvida/o? Qual o teor de sua fala? O que foi silenciado e como é sua reação para fazer-se ouvir? Entre ética, poética e política, a Literatura, o texto ficcional que permite rachar a realidade e provocar reflexões, tem sido um espaço para que discursos hegemônicos sejam contestados e outras realidades ou possibilidades sejam expressas.

Dito em outros termos, a Literatura ganha novos contornos, remolda-se em novas possibilidades discursivas quando sujeitos historicamente silenciados falam, é um exercício de luz e sombra, vejamos: vozes relegadas ao apagamento das sombras, das periferias literárias como as de Conceição Evaristo, Buchi Emecheta e Zora Neale Hurston, as quais experimentaram o silenciamento imposto a mulheres negras produtoras de conteúdo no Ocidente, quando escrevem, provocam a insurgência de algo que não pode escapar aos nossos olhos, que vêm à luz, a experiência de serem quem e como são e desse *locus discursivo* dizer o que têm a dizer.

Cabe, nesse sentido, pensarmos como a Literatura o faz. Destaco alguns aspectos aos quais volto no último capítulo de modo mais detalhado, como, por exemplo, a simbiose da voz narrativa com a de suas personagens de tal sorte que causa dificuldade separá-las, e ainda quando as personagens parecem reportar-se diretamente a quem as lê, como se nos olhassem. Em *Seus olhos viam Deus*, por exemplo, não raramente a narradora recorre a esse recurso ao dar a vazão às falas de Janie, a protagonista:

Janie via sua vida como uma grande árvore cujas folhas eram as coisas sofridas, desfrutadas, feitas e desfeitas. A autora e a danação estavam nos galhos.

_ Eu sei muito bem o que tenho pra contar, mas não sei direito por onde começar. (HURSTON, 2002, p. 25)

Ainda o recurso do fluxo de consciência, com o qual as personagens podem expressar a totalidade de suas experiências nas diversas situações de violência racial e/ou de gênero e/ou de classe a que estão submetidas; ou as Metáforas de silenciamento e de liberdade, como quando Ponciá, protagonista de Conceição Evaristo evade-se da comunidade em que vive em busca de sua identidade, no retorno à terra natal, abandonando o marido violento; a Ironia, como presente nas páginas de *Cidadã de segunda classe*, nos momentos em que Adah sutilmente critica os costumes ingleses e percebe algumas particularidades no comportamento do marido; e ainda, o Foco narrativo, privilegiando um olhar subalternizado a partir do qual as histórias são contadas.

Certamente o lugar de onde se fala não é uma mordança, um impeditivo a certas falas; é, antes, a certeza de que não há uma universalidade discursiva, alguém que fala de um lugar intocado pela realidade, de uma torre de marfim, de uma superioridade abstrata, absoluta e alheia/o ao barulho das ruas. Aquilo que na literatura de mulheres negras chamamos de político pode soar ou como uma necessidade aglutinadora para expressar o não contentamento com um lugar subalternizado ou como uma pecha excludente, que tenta diminuir-las ou tirar-lhes o próprio valor literário. Obviamente, nesta tese estou com a primeira definição.

2.

Pretendo debater como essa Literatura reverenciou os corpos racializados em deslocamento, a fim de ilustrar como ao homem negro restou uma ideia de masculinidade nunca alcançada, mas emulada, levada à cabo em um jogo de simulação o qual a mulher negra reservou o lugar de espectadora, plateia, mas também de vítima da violência que se torna rotineira. Em síntese, motiva-me ver como mesmo em situação subalternizada em função da raça nas sociedades racistas conforme representado nos três romances, as personagens masculinas negam ver-se subjugadas, agarram-se à pretensa masculinidade que não as alcança e às personagens femininas destinam a brutalidade expressa das mais diversas formas.

Para tanto, esta tese está dividida em cinco capítulos mais um texto de considerações finais, a saber: **1) Modernidade: um projeto de civilização/barbárie europeu**, em que debato o projeto civilizatório da Modernidade europeia como a síntese e responsável pela crise humanitária que provoca a barbárie da violência explícita da colonização contra corpos negros e indígenas. Obviamente, não há como dar conta de um processo longo e que ainda segue em curso, no entanto, pretendo tocar em questões que considero urgentes para melhor compreender o espaço narrativo dos três romances como ocidental, racista, sexista e violento. E ainda debater o processo da colonialidade de corpos negros e de mulheres como os são os de Janie, Adah e Ponciá, as protagonistas.

No segundo capítulo, **Modernas ficções: raça e gênero**, como continuação do precedente, aprofundo como raça e gênero são ficções projetadas pelo sujeito colonizador para melhor controlar e sobrepor-se aos corpos daquelas/es colonizadas /os.

Aqui, diálogo com teóricas dos feminismos negros, a fim de discutir as invisibilidades de suas pautas seja nos movimentos feministas, seja nos movimentos negros. Aspectos esses pertinentes aos romances lidos.

No capítulo seguinte, **Masculinidades em disputa: uma arma branca e colonial**, interessa-me tratar como as personagens masculinas negras forjadas nestes processos se tornam algozes de suas companheiras. Em que medida, sendo eles tão violentados quanto as suas companheiras, por serem negros, reforçam um ideal de gênero calcado na violência de gênero como meio de subverter o lugar subalternizado que ocupam em sociedades racistas.

No quarto capítulo, **Migrações: entre a necessidade de partir e as violências de gênero**, persigo a uma leitura pormenorizadas dos três enredos para melhor apresentá-los às minhas leitoras e aos meus leitores, retomando alguns aspectos já aventados anteriormente e aprofundando outros.

Por fim, no último capítulo, **Margens que se tocam, diálogos pertinentes**, sigo lendo as narrativas em chave comparativa, aproximando-as sob dois primas: o gênero e a raça de suas protagonistas e seus companheiros, e aprofundo aspectos também já mencionados nos capítulos precedentes.

Isto posto, a escrita deste texto é algo delicada, segui-lo é deixar-se ir por uma linha tênue em que a voz que nele fala também fala de si quando pensa as teorias lidas e os romances *corpora* das leituras. As indagações que aqui estão, surgem, portanto, tanto das leituras que fiz desses três romances, *Seus olhos viam Deus*, *Cidadã de Segunda classe* e *Ponciá Vivêncio* e suas respectivas autoras, quanto do lugar social que tenho ocupado e no qual as li, logo, da experiência de tê-las lido no tempo e espaço em que as leio e sendo quem sou.

O intelectual italiano Umberto Eco, em seu livro-guia *Como escrever uma tese*, recomenda como primeira regra óbvia de uma tese que “o tema responda aos interesses do candidato (ligado tanto ao tipo de exame quanto às suas leituras, sua atitude política, cultural ou religiosa)” (ECO, 1996, p. 06). Pois bem, meu interesse com esta tese que aqui se apresenta é que ela não se limite a um discurso acadêmico por vezes asséptico, com um distanciamento, mas sim, que trave diálogos com temas centrais na apreciação que eu empreendo dos romances, uma vez que um texto de análise/leitura nunca é uma decodificação óbvia do escrito, mas sim, uma perspectiva, uma escolha, um caminho interpretativo de quem o lê. Logo, esta tese é tão acadêmica quanto política e cultural, se

quisermos pensá-la sob os termos de Eco (1996). Se quisermos ultrapassá-los, poderíamos lê-la como tão ativista quanto acadêmica.

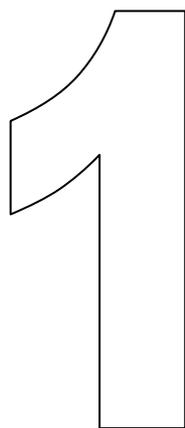
Assim sendo, penso este texto como os de bell hooks (2019a; 2019d), recentemente falecida (1952-2021), que produz uma teoria em que a experiência individual de mulher negra dialoga com a experiência coletiva da racialização e do racismo sobre a qual escreve. Quando digo que estou nas linhas que escrevo, refiro-me, pois, às minhas experiências como sujeito e corpo racializado vivendo em um país da periferia do capitalismo, sob um sistema-mundo fruto da desordem colonial que se valeu de raça e gênero para melhor controlar os corpos não-brancos. Também sou um corpo negro, e minha leitura parte desse lugar, não poderia ser diferente.

Certo de que uma tese deve contar com um rigor científico, e desejoso de não falhar nesse intento ao me revelar no texto que produzo, devo dizer, por fim, que a produzo como um gênero textual híbrido, difuso, múltiplo, posto que não poderia me silenciar ou pretender ser isento ou fingir alguma neutralidade em meus comentários. A Modernidade e a Literatura canônica não são isentas, apenas vestem-se como tal, não poderia eu querer sê-lo.

Finalmente, esclareço ainda que acredito que uma tese não precisa ser sisuda, apática, portanto, permito-me ao longo da escrita sugerir a comparação entre as teorias e a literatura com outros discursos, daí, eventualmente recorrer a poemas que não são objeto desta pesquisa, entrevistas e músicas para tecer aproximações que considero pertinentes, afinal “há algo tão penetrante na música que até nossa alma capta a mensagem” (COLLINS, 2019, p. 192). Ainda a respeito das canções que *tocam* nestas páginas, disponibilizo um QR CODE com a playlist nos anexos. Sirva-se!

O objetivo nesses casos sempre é o de dar exemplos cotidianos sobre como os temas aqui debatidos extrapolam as barreiras dos muros universitários e chegam a um público ainda mais diverso e plural que o acadêmico, feito por pessoas que acredito podem também comigo dialogar.

Espero, ao fim e ao cabo, que seja uma leitura agradável e um convite a esses outros discursos, mesmo que não acadêmicos, mas que acenam a uma reflexão aqui proposta, certo de que este texto abre portas a novas discussões, sem jamais pretender finalizá-las em suas páginas.



M

odernidade: um projeto de

civilização/barbárie europeu

Eminência Parda

Minha caneta 'tá fodendo com a história branca
 E o mundo grita, não para, não para, não para
 Então supera a tara velha nessa caravela
 Sério, para, fella, escancara tela em perspectiva
 Eu subo, quebro tudo e eles chama de conceito
 Eu penso que de algum jeito trago a mão de Shiva
 Isso é deus falando através dos mano
 Sou eu mirando e matando a Klu
 Só quem driblou a morte pela Norte saca
 Que nunca foi sorte, sempre foi Exu.

Leandro Roque de Oliveira et alii.⁷

A Europa é indefensável.

Aimé Césaire

¡Ah!, sí; es un cruel espectáculo la vista de la humanidad degradada, de hombres convertidos en brutos, que llevan en su frente la marca de la esclavitud y en su alma la desesperación del infierno.

Gertrudis Gómez de Avellaneda (In: Sab⁸)

⁷ Composição de Jé Santiago e Rui, além de Leandro de Oliveira, o rapper e cantor conhecido como Emicida. Música *Eminência parda*, cantada por Emicida, Dona Onete, Jé Santiago e Papillon.

⁸ Romance abolicionista cubano, de 1841.





Figura 1: Modesto Brocos. *A redenção de Cam*, óleo s/ tela, 199 x 166 cm. 1895. Rio de Janeiro, Museu Nacional de Belas Artes

Em 1895, o pintor espanhol naturalizado brasileiro Modesto Brocos apresenta ao mundo a sua tela *A redenção de Cam*, na qual há quatro personagens que ajudam a explicar a política de eugenia no Brasil finissecular⁹, sete anos após a abolição da escravatura no país, assim como o ideário de embranquecimento da população brasileira nas gerações futuras. A tela materializa a ficção moderna que é a raça, opondo ser ‘negro’ a ser ‘branco’.

Chama a atenção a disposição das personagens da tela: primeiramente, da esquerda para a direita – direção em que se lê e se escreve nas línguas neolatinas, que pode ser interpretado como da origem ao atual, do mais primitivo ao mais desenvolvido – vê-se a senhora negra retinta com as mãos ao céu como agradecendo uma graça alcançada; ao seu lado, a filha, negra de pele clara, também em posição de agradecimento e com uma criança no colo com tom de pele clara, socialmente lida como branca, muito provavelmente; e o pai da criança, este sim, branco europeu, imigrante, ou descendente, sentado ao lado da família com expressão de regozijo ao olhá-la.

⁹ Para leituras mais aprofundadas a respeito da referida tela, recomendo o trabalho de SANTOS, Thais Silva dos. **Discutindo os sentidos de mãe-preta**: uma leitura feminista negra da produção visual de artistas negras. 2019. Dissertação em Sociologia. Universidade de São Paulo, São Paulo.

Quando tanto mãe quanto bebê apontam para a anciã à esquerda, traçam uma linha imagética da herança genética daquela criança, podendo-se entrever um subtexto que diga “veja de onde viemos e aonde chegamos” como em um *continuum* evolutivo, tal qual a teoria darwiniana¹⁰ levando inexoravelmente ao ‘melhoramento’ da espécie, o que seria o motivo do agradecimento da avó e da mãe do bebê. O pai está contente; mãe e avó, aliviadas. A tela expõe as relações entre brancos e negras/os na Modernidade, evidenciando a hierarquização entre raças e o desejo de embranquecimento daquela criança – traduzido entre alívio e felicidade.

Ainda é pertinente reiterar os dois extremos geracionais ali dispostos em posição diametralmente oposta: a cor negra da avó é o passado de onde se veio, enquanto o futuro está nas mãos do rebento, sem traços que lembrem a herança negra daquela avó que, presumivelmente, será esquecida. Outrossim, o prazer do pai simboliza o orgulho de ter ‘livrado’ a geração futura da cor negra, à semelhança de um salvador ou redentor.

O médico eugenista João Batista de Lacerda, no começo do século XX, defendia que em três gerações a população brasileira viria a ser branca, devido à mestiçagem, *livrando-se* assim de indígenas e negras/os. A tese defendida no Congresso Universal das Raças, realizado em Londres, entre os dias 26 e 29 de julho de 1911 (cf. Schwarcz, 2011), expõe declaradamente um pensamento elitista/racista imortalizado na tela de Brocos.

Destaco, porém, que entre as personagens não parece haver distinção de ordem econômica, quer dizer, não há uma diferença de classe, ao contrário, pertencem todas à mesma classe social, são pobres, aparentemente, dado cenário em que se encontram e as roupas que trajam, cujo único bem simbólico é a cor do pai do bebê, motivo pelo qual tanto a mãe quanto a avó agradecem. Ambas sabem o que significaria ter nascido negro para aquele bebê, por vivenciar essa experiência cotidianamente, enquanto o pai branco o sabe por observação, afinal de contas, *o negro*, de acordo com a lógica colonial, é um

¹⁰ A partir da teoria evolucionista de Darwin, em *A evolução das espécies*, o filósofo inglês Herbert Spencer desenvolveu a ideia do Darwinismo Social, segundo a qual os seres humanos, em sendo desiguais, seriam inferiores ou superiores a depender de suas características, o que justificaria o fracasso de alguns, os quais deveriam deixar menos descendentes. Maria Augusta Bolsanello, afirma que: “O darwinismo social considera que os seres humanos são, por natureza, desiguais, ou seja, dotados de diversas aptidões inatas, algumas superiores, outras inferiores. A vida na sociedade humana é uma luta “natural” pela vida, portanto é normal que os mais aptos vençam, ou seja, tenham sucesso, fiquem ricos tenham acesso ao poder social, econômico e político; da mesma forma, é normal que os menos aptos fracassem, não fiquem ricos, não tenham acesso a qualquer forma de poder” (BOLSANELLO, 1996, p144)

locus não desejado nem pela/o colonizada/o nem pelo colonizador (cf. Fanon, 2008; Munanga, 2020; Mbembe, 2018).

Tal leitura também nos permite ver o modo binário e taxativo com que as ideias de raça e gênero foram utilizadas ao bel prazer do colonizador para criar hierarquias entre os povos, a fim de melhor dominá-los e segregá-los. Ser negra ou negro, em suma, é pertencer a um *locus*, um destino implacável, uma sentença a ser cumprida, da qual só se escapa via mestiçagem, justificativa à prática de estupros de mulheres negras e indígenas na colônia por homens brancos.

A tela demonstra, pois, que, tendo naquele contexto passados quase quatro séculos completos da chegada do colonizador e a conseqüente racialização da população não-branca nas colônias, a ideia de raça seguia constante e hierarquizando a convivência dessas populações conforme um padrão de poder que tratou de categorizar a população mundial (cf. Quijano, 2005).

A família interracial identificada na tela expõe as tensões que recaem sobre as novas gerações de modo a projetar as trocas simbólicas impetradas em tais relações para além do período escravocrata¹¹, e ainda resvala no tema da glosada democracia racial que, de fato, nunca houve nesse país, a despeito do que discute uma geração de teóricos do pensamento social brasileiro, em obras como *Casa Grande e senzala*, em que Gilberto Freyre descreve o português e tais vínculos como “o menos cruel nas relações com os escravos” (FREYRE, 2006, p. 265), ou ainda quando afirma que

Vencedores no sentido militar e técnico sobre as populações indígenas; dominadores absolutos dos negros importados da África para o duro trabalho da bagaceira, os europeus e seus descendentes *tiveram entretanto de transigir* com índios e africanos quanto às relações genéticas e sociais. *A escassez de mulheres brancas criou zonas de confraternização entre vencedores e vencidos, entre senhores e escravos.* Sem deixarem de ser relações – a dos brancos com as mulheres de cor – de ‘superiores’ com ‘inferiores’, e *no maior número de casos, de senhores desabusados e sádicos com escravas passivas, adoçaram-se*, entretanto, com a necessidade experimentada por muitos colonos de constituírem famílias dentro dessas circunstâncias e sob essa base. A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que de outro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala. (FREYRE, 2006, p.33, grifos meus)

¹¹ Sugiro a leitura do livro *Família inter-raciais – tensões entre cor e amor*, de Lia Vainer Schucman. Em especial, o capítulo quinto. (cf. bibliografia ao final)

Destaquemos alguns pontos do excerto supracitado: I. ao constatar uma leitura que idealiza a atitude do europeu como um ato de ‘transigir’, isto é, ceder, fazer concessões, apaga a violência dos estupros cometidos contra mulheres indígenas e negras que tiveram nesse contexto seus corpos, sexualidades e identidades agenciadas como mercadorias em um balcão de negócios; II. o reforço à pretensa confraternização entre as raças, causada pela *escassez* de mulheres brancas, o que, de certa forma, atenuaria a barbaridade do crime cometido, além de reforçar o próprio ideal de posicionamento da mulher branca como outra subserviente sua, do colonizador; e III. A contribuição à ideia de uma passividade negra que, não havendo outra possibilidade, adoça-se e cede ao europeu invasor, como se não tivessem ocorrido lutas e resistências ao regime escravocrata por parte das populações escravizadas, tal qual Edward Said assevera ao ilustrar que “o contato imperial nunca consistiu na relação entre um ativo intruso ocidental contra um nativo não ocidental inerte ou passivo; *sempre* houve algum tipo de resistência ativa” (SAID, 2011, p. 10, grifos do autor). Essa construção ideológica de um paraíso harmônico entre colonizadas/os e colonizadores, brancos e negras/os e indígenas, é tão ficcional quanto a própria ideia de raça e faz-se sentir em textos como a tela de Brocos.

Voltando à tela, o *silencioso* racismo projetado ali, no seio de uma família *tradicional* heterossexual, expõe que não se trata de mera interação interpessoal entre sujeitos, mas herança de uma estrutura social que nos antecede e encoraja a sermos e agirmos conforme seu espólio determina. Ao tratar o corpo negro como inferior, do qual se quer afastar, a tela idealiza a projeção daquele sujeito branco como pertencente a uma elite, não econômica, conforme já aclarado, mas uma elite da cor. Ainda, o consequente clareamento das gerações futuras expõe o modelo de relação entre mulheres negras e homens brancos.

A tela expõe, pois, a colonização como fato consumado e constituidor de nossa nação, além de indicar os processos de colonialidade do poder¹², que, em síntese, poderíamos entender como a perpetuação e preservação dos princípios coloniais para além do período da colonização.

A colonização e a racialização dos povos negros – e precisamos citar novamente aqui os indígenas, mesmo que não seja nosso objeto de trabalho – são versos de um

¹² No tópico 1.3, discuto de modo pormenorizado o conceito de ‘colonialidade do poder’, do teórico Aníbal Quijano.

mesmo projeto, o da Modernidade do povo europeu, que desde o Renascimento, como bem definiu Eduardo Galeano em seu imprescindível *As veias abertas da América Latina*, “se aventurou pelos mares e lhe cravaram os dentes na garganta [das/os colonizadas/os]” (GALEANO, 2019, p. 7).

O sujeito europeu julgando-se superior aos demais povos, promoveu a divisão internacional do trabalho e projetou ao outro o lugar de serviçal. Frisemos, ainda, que a Modernidade europeia é um projeto genocida, racista, mas também narcísico, antes de ser classista, posto que afasta o que não quer ver em si. As colônias europeias funcionam como expurgos, verdadeiras lixeiras onde se joga aquilo considerado impróprio de uma grande metrópole moderna como as capitais europeias começavam a forjar-se no cenário sócio-político mundial.

Isto posto, neste capítulo, sem a menor pretensão de dar conta da complexidade ou totalidade do assunto, proponho um debate por vezes panorâmico e, por vezes, pontual sobre a Modernidade e a colonização como processos complementares, uma vez que um dá sentido ao outro e não faz sentido falar em Modernidade europeia como se fosse algo universal sem compreender que isso mascara a brutalidade da diáspora africana e do genocídio indígena.

1.1 Modernidade(s) em debate ou a Modernidade é uma crise

O que peço no momento é silêncio e atenção.
Quero contar o sofrimento que eu passei sem razão.
O meu lamento se criou na escravidão...
Que forçado passei

Mateus Aleluia e Dadinho¹³

A Modernidade, como desenvolvimento tecnológico, é um conceito europeu, branco, racista, higienista, que não se reconhece enquanto tal, e com o qual o europeu justifica a expansão desse continente após as expedições ultramarinas, e suas consequentes transformações rumo a uma ideia de superioridade em relação às demais regiões do globo. Para que exista uma Modernidade europeia é impreterível que existam uma América e uma África em um amplo processo de violação de direitos e negação de humanidade, o colonialismo.

¹³ Músicos negros, integrantes do grupo baiano Os Tingoãs que adaptava canções religiosas, cantos de candomblé e músicas sacras. “Cordeiro de Nanã” é o título da canção da qual extraí a estrofe acima.

Poderíamos afirmar de antemão que Modernidade e colonialismo são faces de uma mesma moeda, complementares, uma sem a outra não existiria, como em uma gangorra em que para que um lado esteja suspenso, o outro deve necessariamente fornecer-lhe base, no chão. Ou ainda, uma é questão *sine qua non* para a existência da outra.

A representação mítica da Europa e do europeu como um povo sábio e justo tratou de erigir um projeto civilizatório que desse conta de construir e manter uma suposta superioridade que alinhasse religião, mitologia, Filosofia, símbolos, sabedoria legitimada e poder político, de modo a negar qualquer valor advindo de outro território que não o europeu, ou, como Boaventura de Sousa Santos constatou e sintetizou, uma epistemologia que “sempre que necessário, suprimiu todas as práticas sociais de conhecimento que contrariassem os interesses que ela servia.” (SANTOS, 2009, p. 10). Posteriormente, a Modernidade reverberaria no tom da cor de pele aliado ao gênero desses corpos como a marca definitiva da diferença que se firmaria entre colonizador e colonizada/o, a qual vem a produzir a hierarquia dos saberes e corpos.

Ou como os teóricos Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, em *Americanity as a concept or the americas in the modern world-system*, sintetizaram:

A hierarquia da colonialidade se manifestou em todos os domínios - político, econômico e, não menos importante, cultural. A hierarquia se reproduziu ao longo do tempo, embora sempre tenha sido possível para alguns estados mudar de posição na hierarquia. [...] A colonialidade foi um elemento essencial na integração entre Estados do sistema, criando não apenas a ordem de classificação, mas um conjunto de regras para as interações dos Estados entre si.¹⁴ (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992, p. 550)

Ou seja, a colonização tratou de edificar uma hierarquia sob domínio europeu, como justificativa à ideia de um *eu* empreendedor, aventureiro e conquistador, símbolo da expansão dos mercados e da imposição cultural que caracteriza o longo processo de globalização que ainda não teve fim e que encontrou no estrangeiro o *outro* para projetar o seu *inferior*. Segundo este modelo, a Europa é representada como um ideal a ser alcançado, símbolo do desenvolvimento e que, desde então, viria a exportar grandes

¹⁴ The hierarchy of coloniality manifested itself in all domains - political, economic, and not least of all cultural. The hierarchy reproduced itself over time, although it was always possible for a few states to shift ranks in the hierarchy. [...] Coloniality was an essential element in the integration of the interstate system, creating not only rank order but sets of rules for the interactions of states with each other. (Traduzido do texto em Inglês). A partir da próxima nota com o texto em seu idioma de partida, não mais haverá esta indicação, apenas o texto em si.

nomes da literatura, artes, cultura, ciência, engenharia, etc. e ter a sua História respeitada, lida como universal.

Ainda pensando com Quijano e Wallerstein (1992), a América, ou melhor a americanidade, estabelece-se como conceito central que engloba quatro pontos: a ‘colonialidade’, a etnicidade, o racismo, e a ‘novidade’. Quanto ao primeiro, como resultado da colonização do novo mundo, estrutura-se um modelo hierárquico de sobreposição do modelo europeu de ser e pensar, uma imposição cultural, política e econômica que marca a diferença entre europeus e não-europeus. A etnicidade é a ideologia que gera a racialização do trabalho e o racismo que, a partir do século XIX, agrava e aprofunda a referida divisão. E, por fim, a novidade seria a edificação de um modelo social distinto dos feudos medievais, do qual queriam afastar-se.

Assim, a americanidade foi a construção de uma gigantesca camada ideológica para o sistema mundial moderno. Estabeleceu uma série de instituições e visões de palavras que sustentaram o sistema e inventou tudo isso a partir do caldeirão americano.¹⁵ (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992, p. 552)

Nesse sentido, a Europa, para além de um território geográfico no globo – não inocentemente posto no centro do mapa-múndi –, viria a ser um sentimento de superioridade, *status*. Ser europeu, branco, compreenderia pertencer a um grupo desenvolvido, como estágio final de uma evolução ainda ambicionada pelos demais povos em seus territórios. Não gratuitamente, parte significativa do desejo colonial europeu nas terras colonizadas mascara-se sob a ideia do branco salvador, imponente e importante, admirado pelo sujeito colonizado.

As imagens, então, desse mundo moderno, justo, ético, sábio e centro do globo correspondem a uma idealização do europeu construída em contraste com as das Américas, Ásia e África, devido à exploração desses outros territórios. Francisco Bethencourt, em *Racismos – das cruzadas ao século XX* (2018), a esse respeito sentencia que:

Enquanto as Cruzadas instalaram simbolicamente a cidade de Jerusalém no centro do mundo e reforçaram os preconceitos étnicos com base na religião, a exploração oceânica mudou esse centro simbólico do mundo para a Europa e desenvolveu a ideia da superioridade branca sobre os povos das outras

¹⁵ Thus, Americanity was the erection of a gigantic ideological overlay to the modern world system. It established a series of institutions and wordviews that sustained the system, and it invented all this out of the American crucible.

partes do globo. Foi um processo longo, caracterizado por uma tensão permanente entre a identificação de uma variedade cada vez maior de povos e projeção de imagens estereotipadas dos povos africano, americano e asiático. (BETHENCOURT, 2018, p. 99, grifos meus)

A Modernidade, assim, como uma novidade no horizonte europeu, é um contínuo processo de produção de sentidos que sustentam a reprodução de identidades fechadas sob o manto da cor/raça em intersecção com gênero. Logo, não parte da uma presumida *superioridade branca*; é, antes, um desejo decorrente da exploração além-mar, que transforma sujeitos em ‘racializadas/os e ‘brancas/os’.

Dito isso, não importava quantos novos povos surgissem no horizonte da exploração oceânica, a Europa sempre manter-se-ia como centro do mundo, superior. Portanto, é factível que pensemos ‘raça’ e gênero (cf. Quijano, 2005; Lugones, 2020) como abstrações históricas do período e justificativas para a organização social do mundo ocidental e suas relações interpessoais e entre Estados.

Bethencourt (2018) destaca também que religião e linguagem são os primeiros critérios pensados pelo colonizador para justapor política, economia e tecnologia de modo a conceber o que seriam os estágios do desenvolvimento cultural humano, segundo o qual a Europa estaria no topo de uma escala evolutiva e tornar-se-ia o posto máximo a ser celebrado. Assim, bárbara/o e selvagem seria aquele ser que, não pertencendo à religião cristã nem expressando-se nas línguas europeias, precisaria ser ‘salvo’ ou castigado a depender da distância que estivesse do modelo europeu; e não o que impingisse castigos físicos aos demais.

Importante salientar nessa leitura de Bethencourt (2018) que estamos diante de uma Europa majoritariamente monárquica em que a religião cristã e o Estado se misturam a tal ponto que se torna impossível pensar um sem o outro, ou seja, a religião cristã é uma política de Estado e o legítima, posto que, nas palavras do Papa Gregório I, “ser rei não tem em si nada de maravilhoso, pois outros o são. O que importa é ser um rei católico” (COSTA, 2017, p. 20).

Portanto, falar em salvar a/o bárbara/o de uma religião e linguagem *subdesenvolvidas*, nesse contexto, assim como em uma política de salvação de almas funciona como uma desculpa ideológica que justifica o tratamento desumano dado ao *outro* e ainda reitera a fictícia *abnegação* do europeu em ambicionar à salvação daquela/e que supostamente ainda não teria alcançado a graça de estar no topo dessa

cadeia evolutiva por não crer no único Deus cristão; e, em paralelo, mantém a economia do Estado ativa com os bens saqueados das terras longínquas de África e Américas e a exploração daqueles sujeitos.

Ou seja, podemos afirmar que a cultura cristã e a religião dissimulam fins bem mais mundanos e financeiros que a salvação de almas para o reino de um céu cristão – não muito distante da realidade de muitos países ainda neste século em que estamos, no qual Igreja e Estado mantêm forte vínculo ideológico.

José de Acosta (1540-1600), jesuíta que viveu entre Peru e México, classificou três tipos de povos bárbaros e o modo cristão como deveriam ser lidados/tratados pelos europeus. Uma primeira categoria incluiria a população asiática, que, apesar de seus “princípios e costumes elevados”, não professava a fé cristã e, por isso, caber-lhe-ia a conversão ao cristianismo “através da persuasão”¹⁶ (BETHENCOURT, 2018, p. 121).

A segunda categoria comportaria as sociedades ágrafas, como algumas indígenas pré-cabralinas em territórios americanos, as quais “compensavam a falta de letras com um sistema engenhoso de símbolos (os quipos) para registrar a história, os ritos e as leis” (BETHENCOURT, 2018, p. 121). A essas, o tratamento dispensado mesclaria persuasão com doses de violência, pois praticariam rituais canibais considerados indignos do *status* de humano.

Na terceira e última categoria estariam os “selvagens”, semelhantes aos animais por não disporem de leis de nenhuma espécie ou representantes como os monarcas europeus ou regimes de governo, na visão de Acosta. Nesse caso, as suas crianças, sem *almas*, artefato de exclusividade cristã, deveriam ser *salvas* e educadas segundo a moral cristã europeia para *aprenderem* a se tornar humanos. Ou seja, ser *humano* não seria uma categoria ontológica, como supostamente era ao europeu, mas sim, uma compreensão mediante estudo e conversão, catequese. Nesse grupo, Acosta classifica algumas comunidades indígenas nômades, além dos habitantes das ilhas das índias orientais.

O discurso de Acosta corrobora ao incessante anseio europeu em catalogar, classificar e hierarquizar os povos com os quais passava a manter contato e explorar como se houvesse uma constante necessidade de provar a sua superioridade. A assimilação desses padrões serviu aos diversos intentos europeus por mais alguns

¹⁶ Destaco, *en passant*, que permanecerá no imaginário brasileiro uma espécie de passibilidade branca do asiático, uma vez que ainda que não seja europeu, negro tampouco é.

séculos, como justificativa a toda sorte de exploração, assassinatos, roubos e estupros que marcaram a história da ocupação e colonização dos territórios nos continentes africano e americanos, escondidos sob o signo na Modernidade.

Para pensar raça e essa divisão/classificação de sujeitos, tomemos de empréstimo o que Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart, em *Teorias da etnicidade* (2011), ao discutir o que seja etnia, enfatizam:

uma forma de organização social, baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciados [nos quais] os atores identificam-se e são identificados pelos outros na base de dicotomizações Nós/Eles. (2011, p. 141)

Portanto, pode-se postular que a identidade nunca é um evento fechado, tampouco se define “de maneira puramente endógena pela transmissão da essência e das qualidades étnicas por meio do *membership*” (PUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 142, grifos dos autores), ou algo experimentado isoladamente, mas sim, é sempre relacional e emerge de um relacionamento com outras pessoas, em um contexto marcado. Quando pensamos sobre isso, podemos identificar que, quando colonizadores e colonizadas/os se encontraram, desde o início da invasão/conquista, até a colonização como um momento histórico, foi criada uma narrativa histórica que colocou cada uma dessas atrizes e desses atores sociais em seus respectivos lugares.

Assim, ser negra/o é viver uma realidade diferente da dos colonizadores brancos europeus. Portanto, é extremamente importante que entendamos como as sociedades nos países colonizados se organizaram moldadas por uma ideologia de identidade étnica, com a qual os povos colonizados ocuparam a base a ser explorada como mão-de-obra escravizada.

A etnicidade era a consequência cultural inevitável da colonialidade. Delineou as fronteiras sociais correspondentes à divisão do trabalho. E justificava as múltiplas formas de controle do trabalho, inventadas como parte da Americanidade: escravidão para os negros americanos, várias formas de trabalho forçado para os americanos nativos (*repartimiento*, *mita*, *peonage*) e trabalho contratado para a classe trabalhadora europeia (*engagés*).¹⁷ (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992, p. 550-551).

¹⁷ Ethnicity was the inevitable cultural consequence of coloniality. It delineated the social boundaries corresponding to the division of labour. And it justified the multiple forms of labour control, invented as part of Americanness: slavery for the Black Americans, various forms of coerced cash-crop labour for

Em síntese, ser colonizador era invariável e logicamente não ser o colonizado, uma diferença que categorizava e determinava as relações entre esses dois grupos surgidos nesse contexto. Em outras palavras, ser negra/o ou indígena era ser menor e viver *sub judice* do mando europeu, *branco, superior, racional*. Os grupos sociais se identificavam e *sabiam o seu lugar*, determinado por seus corpos-cor-raça-religião, dentre outros marcadores sociais da diferença.

O corpo colonizado é também território a ser explorado e a/o negra/o vem a ser o que/quem o branco aponta, quem ele determina. A poeta afro-peruana Victoria Santa Cruz, em um potente poema na década de 1970 do qual reproduzo um trecho a seguir, sintetizou a construção da cor como identidade, perpetuada pela exploração europeia colonialista.

Tenía siete años apenas,
 apenas siete años,
 ¡Que siete años!
 ¡No llegaba a cinco siquiera!
 De pronto unas voces en la calle
 me gritaron ¡Negra!
 “¿Soy acaso negra?” – me dije
 ¡SI!
 “¿Qué cosa es ser negra?”
 ¡Negra!
 Y yo no sabía la triste verdad que aquello escondía.
 ¡Negra!
 Y me sentí negra,
 ¡Negra!
 Como ellos decían
 ¡Negra! (CRUZ, 2020)

A escolha dos termos pelo eu-lírico não poderia ser mais feliz e acertada. São de outrem as vozes gritando *negra*, sem que ela soubesse o que isso *escondia*. Escondia, certamente, anos de opressão perpetuada a partir das ideias de raça e gênero imaginadas com a Modernidade e o colonialismo. A sua *negritude* é algo que lhes dizem os outros, ou melhor, gritam-lhe, impõem-lhe com base na dicotomia Nós/Elas/es.

Recurso semelhante é perceptível quando a protagonista do romance *Seus olhos viam Deus* também se descobre negra, ao ver-se em um retrato ao lado das crianças brancas com as quais costumava brincar, ou com a percepção que passa a ter Adah, protagonista de *Cidadã de Segunda Classe*, após a sua mudança para uma Londres

native Americans (*repartimiento, mita, peonage*) and indentured labour for the European working class (*engagés*).

branca e segregacionista. Importante salientar como, em um primeiro momento nas referidas obras, a negritude é algo que vem de fora e marca a experiência desses corpos, atravessando-os.

Desse modo, a negritude passa a ser uma marca inconfundível da subalternidade, sobre a qual recai um olhar ora condescendente dos brancos, quando salvadores; ora arredo, mas, em ambos os casos, violento. Assim, reforça-se a ideia que vimos debatendo aqui, a de que *o negro* é um desejo da branquitude no sentido de que assume um lugar projetado por aquele como complemento à sua própria identidade [do branco], posto que na relação com o corpo subalternizado, a branquitude assume o papel que desejar, negando qualquer individualidade e/ou personalidade ao *outro*, conforme a tela de Debret que abre o capítulo 2¹⁸ e o excerto abaixo de *Seus olhos viam Deus* atestam:

A gente viveu bem até os menino na escola começar a me arreliar, porque eu morava no quintal dos branco. Tinha uma menina burra chamada Mayrella que ficava brava toda vez que me via. Dona Washburn que dava todos os vestido que as neta num precisava mais, mas que ainda era melhor do que o resto dos preto vestia. Por isso ela vivia me arreliando e fazendo os outro arreliar também. Eles me empurrava pra fora das brincadeira e dizia que num brincava cum ninguém que morava em casa de empregado. (HURSTON, 2002, p. 26)

Homi Bhabha, em *O local da cultura* (2013), retomando Fanon, estabelece que a Modernidade gerencia a criação da figura do ‘Homem’, a qual coincide com a desse corpo europeu branco, posto que funciona como categoria significativa e de valor. Homem, nesse contexto, é quem pode falar, é ouvido/respeitado e classifica os demais; é o colonizador, em síntese, a sua branquitude apenas um indício de uma humanidade. Negros africanos não seriam, portanto, *homens* nessa Modernidade, seriam o *outro*, a margem, a falta. Mulheres negras, certamente, seriam o outro do outro¹⁹ (Cf. Kilomba, 2019).

Podemos, então, resumidamente afirmar que as categorias ‘Homem’ e ‘negro’ são fundantes e fundadas na Modernidade, no espaço das Américas. Ser negro ou ser branco, ser homem ou ser mulher significa pertencer a um lugar específico de modo

¹⁸ Correr à página 75.

¹⁹ A partir da definição de Simone de Beauvoir, de que a mulher se constitui em relação ao homem, como seu *outro*, simulando a dialética hegeliana do senhor e escravo, Grada Kilomba descortina as intersecções possíveis para além dessa dicotomia primeira, e afirma que mulheres brancas podem ser vistas como sujeito em determinadas situações, assim como homens negros também. À mulher negra, no entanto, não haveria essa possibilidade, pois não se encontra na branquitude ou na masculinidade, uma vez que ‘ocupamos um lugar muito crítico dentro da teoria’ (KILOMBA, 2019, p. 97).

impositivo, que antecipa e atravessa os corpos dessas atrizes e atores sociais. Desse modo, para pensar o lugar que tais corpos ocupam contemporaneamente na sociedade ocidental e o modo como são representados nos romances ora discutidos, é necessário repensar o olhar eurocêntrico da Modernidade a fim de confrontá-lo posteriormente com uma leitura decolonial.

Marshall Berman, em *Tudo que é sólido desmancha no ar* (2007), pensa a Modernidade em três momentos distintos, a saber: 1) séculos XVI-XVIII, em que o continente americano é invadido pelo colonizador europeu; 2) século XIX, com atenção aos desdobramentos da Revolução Francesa e 3) o século XX, em que o público moderno se multiplica em fragmentos. Aqui nos interessa pensar esse primeiro momento, em que “as pessoas estão apenas começando a experimentar a vida moderna” (BERMAN, 2007, p. 25). Que pessoas são essas às quais se refere o teórico? Quais vidas são essas? Quem pode ser chamado de ‘pessoa’? E o que significa ‘experimentar’ a vida moderna nesse contexto?

A proposta do teórico estadunidense situa a Modernidade como um processo paradoxal no qual a burguesia, em fins do século XIX, olha o seu entorno e questiona as suas práticas e a própria identidade que a constitui como burguesa. Com o clássico exemplo da Paris baudelaireana, desenha um sujeito preso em um turbilhão das grandes cidades modernas, desenvolvidas, das quais não consegue fugir e que paradoxalmente rechaça e usufrui.

Trata-se de uma paisagem de engenhos a vapor, fábricas automatizadas, ferrovias, amplas novas zonas industriais; prolíficas cidades que cresceram do dia para noite, quase sempre com aterradoras consequências para o ser humano. [...] Todos os modernistas do século XIX atacam esse ambiente, com paixão, e se esforçam por fazê-lo ruir ou explorá-lo a partir de seu interior; *apesar disso, todos se sentem surpreendentemente à vontade em meio a isso tudo.* (BERMAN, 2007, p. 28, grifos meus)

Berman (2007) desenha um cenário urbano finissecular no qual claramente se observa o cidadão europeu entre admiração/negação dos frutos de séculos de exploração da diáspora africana, além do próprio continente africano e das Américas. Essa imagem é rica em significados, posto que esse sujeito pode até questionar os métodos que moldaram a sociedade moderna na qual vive, mas dela não há como se evadir, e seu olhar não alcança as colônias, posto que não questiona as violências lá impostas. Berman (2007), ao que tudo indica, centra-se na própria paisagem urbana comum à

Europa e aos EUA, e refere-se a um sujeito em crise com os valores resultantes do imperialismo desses territórios.

Cesário Verde, poeta português deste fim de século a que se refere Berman (2007), dá forma, em *Sentimento dum ocidental* – nome apropriadíssimo, a essa dualidade quase sensorial provocada pelo ambiente urbano nas grandes metrópoles europeias.

I
Ave-Maria

Nas nossas ruas, ao anoitecer,
Há tal soturnidade, há tal melancolia,
Que as sombras, o bulício, o Tejo, a maresia
Despertam-me um desejo absurdo de sofrer.

O céu parece baixo e de neblina,
O gás extravasado enjoa-me, perturba;
E os edifícios, com as chaminés, e a turba
Toldam-se duma cor monótona e londrina.

Batem carros de aluguer, ao fundo,
Levando à via-férrea os que se vão. Felizes!
Ocorrem-me em revista, exposições, países:
Madrid, Paris, Berlim, S. Petersburgo, o mundo!

Semelham-se a gaiolas, com viveiros,
As edificações somente emadeiradas:
Como morcegos, ao cair das badaladas,
Saltam de viga em viga os mestres carpinteiros.

Desse modo, o sujeito moderno, em plena efervescência não apenas cultural, mas de acúmulo de capital financeiro decorrentes da exploração econômica da diáspora africana, e das Revolução Francesa e Revolução Industrial é um reflexo dos desdobramentos da divisão do sistema-mundo que discriminou nações entre metrópoles e colônias a partir do fim do século XV, graças à qual goza da sua Modernidade, ainda que a rechaçando como no excerto do poema de Cesário Verde. O poeta português, por fim, corporifica as incertezas modernas sobre as quais Berman (2007) vem se referindo em sua obra.

Immanuel Wallerstein, em *World-system analysis – an introduction* (2006), determina que as relações provenientes da organização do mundo provocadas pela Modernidade e pelo colonialismo geram o sistema-mundo capitalista que divide os países conforme a sua relação entre si em uma complexa teia de exploração vs. subdesenvolvimento vs. desenvolvimento econômico:

Argumentamos que a realidade social em que vivemos e o que determina quais são nossas opções não são os múltiplos estados nacionais dos quais somos cidadãos, mas algo maior, que chamamos de sistema-mundo. Dissemos que este sistema-mundo teve muitas instituições - Estados e o sistema entre Estados, empresas produtivas, firmas, classes, grupos de identidade de todos os tipos - e que essas instituições formam uma matriz que permite que o sistema opere ao mesmo tempo em que estimula tanto os conflitos quanto as contradições que permeiam o sistema. Argumentamos que esse sistema é uma criação social, com uma história, cujas origens precisam ser explicadas, cujos mecanismos em andamento precisam ser delineados e cuja inevitável crise terminal precisa ser discernida.²⁰ (WALLERSTEIN, 2006, p. x)

O sistema-mundo, conceito central dessa teoria, portanto, trata de relações dinâmicas que determinam o modo como nações realizam trocas simbólicas, mas também financeiras e obviamente políticas; ou assumindo o lugar de postos avançados de trabalhos, serviços e comércio, com a defesa de Direitos Humanos e trabalhistas, ou admitindo a função de centros a serem explorados pelo capital com a geração de mão-de-obra barata e fornecimento de matérias-primas. Não é forçoso pensar que é a manutenção de um ideal colonialista e racista, nascido com a Modernidade, que se atualiza nos tempos pós-escravidão.

Em posição crítica à visão de Berman (2007), Paul Gilroy, em *O atlântico negro* (2012), discute a crise da Modernidade abrangendo um período maior que o século XIX, e pensa-a em outros contextos que não o das metrópoles. Para este teórico, a crise é mais antiga, havendo a “possibilidade de que grande parte do que é identificado como pós-moderno possa ter sido pressagiado ou prefigurado nos contornos da própria modernidade” (GILROY, 2012, p. 103).

Atentemos, assim, ao fato de que a crise a que se refere Berman (2007) como característica dessa última modernidade ou pretensa crise do regime em solo europeu e estadunidense é a própria Modernidade desde seus primórdios em solo americano e africano. O que choca na paisagem europeia é a exploração das sociedades coloniais em suas terras europeias. Como quer Aimé Césaire, em *Discurso sobre o colonialismo*

²⁰ We have been arguing that the social reality within which we live and which determines what our options are has not been the multiple national states of which we are citizens but something larger, which we call a world-system. We have been saying that this world-system has had many institutions-states and the interstate system, productive firms, households, classes, identity groups of all sorts-and that these institutions form a matrix which permits the system to operate but at the same time stimulates both the conflicts and the contradictions which permeate the system. We have been arguing that this system is a social creation, with a history, whose origins need to be explained, whose ongoing mechanisms need to be delineated, and whose inevitable terminal crisis needs to be discerned.

(2010), as guerras e as ditaduras e ditadores como Hitler e suas práticas desumanas que chocam o mundo quando ocorrem na Europa já haviam sido gestadas em solo africano e colonial.

Edward Said, em *Cultura e Imperialismo* (2011), também se dispõe a discutir o modo como a Europa, que, somadas as suas colônias, governava 85% do território mundial no começo do século XX (cf. SAID, 2011), ignorou a violência do processo de colonização ao passo que se dedicou a observar a urbanização de seus grandes centros urbanos.

Nem o imperialismo, nem o colonialismo é um simples ato de acumulação e aquisição. Ambos são sustentados e talvez impelidos por potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos precisam e imploram pela dominação, bem como formas de conhecimento filiadas à dominação: o vocabulário da cultura imperial oitocentista clássica está repleto de palavras e conceitos como "raças servis" ou "inferiores", "povos subordinados", "dependência", "expansão" e "autoridade". *E as ideias sobre a cultura eram explicitadas, reforçadas, criticadas ou rejeitadas a partir das experiências imperiais.* (SAID, 2011, p. 43, grifos meus)

Compreender que os processos de imperialismo e colonialismo geram idealizações abrangentes e totalizantes acerca das sociedades coloniais é importante na medida em que nos auxilia no debate das reminiscências desse período como memória coletiva e seu avanço no tempo para além do período de concentração de terras no além-mar. O passado e a ideologia colonial seguem vivas no imaginário e na cultura que ainda absorvemos em grande medida advindas dos mesmos locais imperiais de outrora.

Desse modo, a partir das leituras de Gilroy (2012), Said (2011) e Césaire (2010) centremos a atenção ao fato de que uma crítica da Modernidade que olhe sempre e apenas para a Europa e despreze o genocídio indígena, a gravidade do tráfico negreiro e da diáspora africana vai compreendê-la como um processo racional, lógico, progressista e humanista, e fatalmente será um entusiasta com “fortes motivos de orgulho, em um mundo onde há tanto de que se envergonhar e tanto que temer” (BERMAN, 2007, p. 34-35). Como se a escravidão negra não fosse uma vergonha e o racismo não causasse temor.

É preciso olhar em outra direção e questionar esse ‘orgulho’ que, de sua arrogância epistêmica, ignora a própria construção ideológica que isso encobre. Assim, uma nova intelectualidade urge postulando novos modos de ler a Modernidade. Não há

uma crise passados quatro séculos de Modernidade. A Modernidade é uma crise. Uma crise humanitária para a população saqueada, explorada e escravizada.

[...] aquilo que cada vez mais é percebido como a crise da modernidade e dos valores modernos talvez seja melhor entendido como a crise dos intelectuais cuja autoconsciência foi outrora servida por essas condições. Educar o papel dos intelectuais dentro da modernidade é uma maneira importante de traçar a particularidade à espreita sob as asserções universalistas do próprio projeto iluminista que, teoricamente, valiam para a humanidade como um todo mesmo que se pretendesse definir humanidade em termos bastante restritos. (GILROY, 2012, p. 105)

Falar a respeito de termos restritos não significa postular uma leitura que confronte uma experiência particularmente situada na colônia com o universal, como quer a Modernidade ocidental. Contrariamente, significa perceber que tais experiências se confrontam e se confundem, e falam de prismas específicos. Não há um ‘universal’. E mais, compreender que o próprio sistema-mundo que isso gera é perturbado, difuso e não uníssono ou organizado conforme pretende uma ideia universalista e inocente.

[...] o interesse pela subordinação social e política dos negros e outros povos não europeus geralmente não se apresenta nos debates contemporâneos em torno do conteúdo filosófico, ideológico ou cultural e das consequências da modernidade. Em seu lugar, uma modernidade inocente emerge das relações sociais aparentemente felizes que agradeceram a vida pós-Iluminismo em Paris, Berlim e Londres. (GILROY, 2012, p. 107)

É ao perigo dessa modernidade feliz e agraciada – como se realmente fosse uma graça divina, fruto da vontade de um Deus, cristão, certamente, e tão branco quanto o europeu colonizador – que Gilroy (2012) nos chama a atenção. Não há uma Modernidade feliz simplesmente por merecimento ou por superioridade intelectual e racial, mas sim, uma Modernidade fundada e firmada em função do colonialismo, a qual terceirizou a infelicidade.

Assim, Gilroy (2012) reitera a necessidade de ampliar essas fissuras no interior do projeto humanista e Iluminista da Modernidade europeia; descentralizando o debate eurocentrado que ignora a diáspora e a escravidão negras, negando que a Modernidade é uma entidade fraturada; para, finalmente, evitar a crença em “uma modernidade que abrange tudo [e] afeta a todos de um modo uniforme e essencialmente similar” (GILROY, 2012, p. 110), a qual não existe por excelência. Desse modo, convida-nos a

enxergar a política moderna negra como algo dentro e fora da Modernidade, que só existe a partir do encontro entre colonizador e colonizada/o.

Pode-se argumentar que grande parte da suposta novidade do pós-moderno se evapora quando vista à luz histórica inexorável dos encontros brutais entre europeus e aqueles que eles conquistaram, mataram e escravizaram. [...] É essencial para nossa compreensão da categoria ‘raça’ em si mesma e da gênese e do desenvolvimento das formas sucessivas da ideologia racista. (GILROY, 2012, p. 106)

Em outro ponto de seu texto, o historiador britânico aproxima os estudos de Berman com os de Habermas, filósofo alemão, e passa a questionar aquilo que denominam de “fé profunda no potencial democrático da modernidade” (GILROY, 2012, p. 114). A Modernidade, certamente, não foi democrática. A sua crítica segue na perspectiva de que a racionalidade que marcaria a era moderna teria sido usada mais para “sustentar e transplantar do que erradicar uma ordem de diferença racial herdada da era pré-moderna” (Gilroy, 2012, p. 114).

Em outros termos, se continuamos olhando sempre para a Europa, a racialização e hierarquia dos corpos segue mesmo na era da razão. Na verdade, mesmo nos dias de hoje. Assim, é urgente que se repense a racionalidade moderna pela ótica da/o escravizada/o, da/o africana/o, do sujeito colonizado e racializado, promover um giro racial, subverter a lógica moderna que categorizou pessoas e opôs humanos a ‘negras’ e ‘negros’.

Se a Modernidade operacionaliza o conceito ocidental de Humanidade a partir da Europa branco-cêntrica, promovendo uma verdadeira cosmogonia da branquitude, cabe aos estudos decoloniais apontar os problemas que isso carrega. Quando uma mulher negra escreve do seu ponto de vista e fala sobre esse corpo negro em deslocamento espaço-temporal, suas vivências e histórias, promove tal mudança de perspectiva, de ótica, conforme defende Gilroy (2012), e evidencia o subsolo inconfesso onde o europeu recalca/guarda o que não quer ver em si.

Salientemos, todavia, que não basta que ela escreva, sua obra precisa ser lida, debatida. Conceição Evaristo, por exemplo, traz ao centro de suas narrativas o questionamento do próprio lugar que sujeitos racializados costumam ocupar na sociedade moderna e racista, provocando esse tipo de giro a que me refiro

Mantendo-nos em um dos textos que gera o debate dessa tese, em *Ponciá Vicêncio*, temos uma protagonista que custa a compreender a situação das personagens

negras subalternizadas, que pedem esmolas na frente da igreja na cidade para a qual migra. O que gera aquela situação? O que a acumulação do capital, marca e herança da Modernidade, tem a ver com isso? Por que mulheres brancas lhes oferecem emprego e as descartam como objetos obsoletos quando não são mais úteis, como ocorre com Bilisa, cunhada da protagonista, que perde o emprego após ser abusada sexualmente e acusada de roubo? Questionamentos como esse que marcam a sua produção obrigam o seu público-leitor a pensar o sistema-mundo em que estamos inseridas/os.

Como entende Fanon, em *Pele negra, Máscaras brancas* (2008), “a inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia. Precisamos ter a coragem de dizer: *é o racista que cria o inferiorizado*” (2008, p. 90, grifos do autor). E, ao criá-lo, age na construção da própria identidade desse sujeito que se julga pela ótica do colonizador, enxerga-se com os seus olhos [do colonizador]. Não é de se estranhar que Ponciá demore a questionar o lugar que a negritude ocupa na cidade grande para a qual migra, ainda que a situação a incomode.

Um mundo dominado pela Europa se firmava segundo suas leis, ideologias e padrões. Um mundo que “concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento” (QUIJANO, 2005, p. 121), e é nesse horizonte que o conhecimento eurocentrado responde por uma verdade universal, e que a Modernidade é desenhada como uma sucessão de fatos *naturalmente* ocorridos, os quais levaram a Europa ao posto superior que ostenta.

Os europeus, assim, vestidos em sua cor branca imaginam-se donos da Modernidade, protagonistas de um vitorioso processo histórico racional vivenciado apenas em suas terras, para o qual indígenas e negras/os foram apenas convidadas/os como coadjuvantes de fundo de cena ou talvez nem isso, apenas figurantes, mudas/os. Esse entusiasmo, obviamente, refletirá na produção cultural e não apenas econômica, assim como repercutirá na literatura europeia lida como universal e superior em relação às demais, *subalternizadas, identitárias, menores*, de tal sorte que ecoa mesmo nas literaturas não-europeias ainda contemporaneamente.

Com ideias semelhantes às de Gilroy (2012), o filósofo Enrique Dussel, em *Europa, modernidad y eurocentrismo* (2020), ao discutir a Modernidade, põe em xeque a narrativa que celebra a pretensa superioridade europeia e questiona a irracionalidade

da Modernidade. Seu primeiro ponto a destacarmos é o pensamento da Modernidade sob dois primas.

Um primeiro é aquele que enxerga a Modernidade como um esforço europeu de sair da Idade Média rumo à razão emancipatória do Iluminismo, é eurocêntrico, eurocentrado, ignora o mundo e pensa somente em si, ou como quer Dussel, é “provinciano, regional” (2000, p. 45). O segundo modo de ler a Modernidade é aquele que compreende a periferia do mundo como o espaço explorado pela Europa. Portanto, é global, e não circunscrito a um continente, só possível graças ao sistema-mundo, ou seja, à diáspora e ao colonialismo.

Propomos uma segunda visão da "Modernidade", em sentido mundial, e consistiria em definir como determinação fundamental do mundo moderno o fato de ser (seus Estados, exércitos, economia, filosofia, etc.) "centro" da História Mundial. Ou seja, nunca houve empiricamente História Mundial até 1492 (como a data de início da implantação do "Sistema-Mundo"). Antes dessa data, impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si. Só com a expansão portuguesa a partir do século XV, que atingiu o Extremo Oriente no século XVI, e com a descoberta da América Hispânica, todo o planeta passou a ser o "lugar" de "uma única" História Mundial.²¹ (DUSSEL, 2000, p. 46)

Essa segunda Modernidade, ainda de acordo com o teórico, é a que reconhece a sua outra face oculta, irracional e violenta. Não olha apenas para o centro do continente europeu, antes vê-se em diálogo com a periferia que ajuda a criar no mundo. Tal Modernidade, pois, apesar de ainda inscrever a Europa numa posição central, superior e desenvolvida, que determina quem seriam as/os bárbaras/os e inferiores para se manter em posição de mando, reconhece recorrer à violência a fim de domesticar e *cuidar* da/o selvagem, confessa que se revestiu de herói civilizador para livrar-se da sua própria rudeza e bestialidade, e admite, por fim, a segregação racial e a escravidão como processos impetrados por tal modelo de sociedade.

Ainda Dussel, em *1492 o encobrimento do outro* – a origem do mito da modernidade (1993), determina que:

De fato, o mito da modernidade é uma gigantesca inversão: a vítima inocente é transformada em culpada, o vitimário culpado é considerado inocente.

²¹ Proponemos una segunda visión de la “Modernidad”, en un sentido mundial, y consistiría en definir como determinación fundamental del mundo moderno el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) “centro” de la Historia Mundial. Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del “Sistema-mundo”). Anteriormente a esta fecha los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Sólo con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna el “lugar” de “una sola” Historia Mundial.

Paradoxalmente [...] acaba caindo na irracionalidade, como toda Modernidade posterior, pela justificativa do uso da violência em vez de argumentação para inclusão do outro na comunidade de comunicação (DUSSEL, 1993, p. 79)

Parafraseando o teórico (1993), o mito da Modernidade diz respeito a uma inversão de valores, e assim à premissa de que a Europa é superior e fornece os meios pelos quais as demais nações devem sair da barbárie rumo ao desenvolvimento e que sua dominação seria um ato pedagógico, humanitário e civilizador e, por último, o talvez mais cruel: a culpabilização do outro por sua própria condição, posto que “podiam e deviam ter ‘saído’ da barbárie voluntariamente sem obrigar ou exigir o uso da força por parte dos conquistadores ou vitimários” (DUSSEL, 1993, p. 78).

Destaco ainda da fala de Dussel (1993) o inevitável enfrentamento da imagem do europeu racional com a sua cara mais irracional – e animalesca, por que não dizer? –, posto que o sonho da Modernidade branca se desfaz, e ele é levado a encará-la como um mito e entender que ela não se sustenta para além das próprias crenças do colonizador. Afinal de contas, mitos só fazem sentido para aquelas/es que neles creem. Como último argumento, Dussel (1993) destaca que a violência da Modernidade será defendida como *argumento* para pregar o cristianismo. Mas, a partir das palavras do frei Bartolomeu de las Casas²², reitera que nada pode justificar a violência colonial, nem a Igreja e a fé cristã.

Reconhecer o mito é a chave para reconhecer o outro, em um processo de alteridade, que compreende a humanidade em um corpo diferente do do europeu, vê-se ao lado das/os oprimidas/os, violentadas/os, considerando a sua cultura. É, pois, não negar os malefícios da colonização, e lutar contra os seus desdobramentos, a sua herança nefasta. E isso é tarefa de todas as pessoas, não apenas as que foram racializadas pelo regime moderno.

A colonização, portanto, não é uma derivação da Modernidade, um efeito desta, uma fuga ou desvio de rota, mas sim, parte constitutiva. É preciso, nessa seara, questionar esse interior, olhar para a América e os sujeitos diaspóricos dos diversos países africanos que aqui chegaram, questionar como desse outro lugar perceberam e vivenciaram a sua Modernidade.

²² Frade e cronista espanhol que viveu nas Américas após a Conquista e defendeu a cultura indígena em suas crônicas.

Em outras palavras, é preciso que grupos marginalizados pelo processo da modernidade “reivindiquem sua história, mas antes de tudo criem sua história”²³, e, nesse sentido, a Literatura é espaço eficaz ao (re)produzir retratos em diálogo com a sociedade provocada pela colonialidade, etnicidade e racismo.

Walter Mignolo, em *La idea de America Latina, la herida colonial y la opción decolonial* (2007), também opta por uma leitura da Modernidade que a conjugue como contrapartida da colonização, em oposição a uma ideia que a entenda apenas em termos europeus. Assim a define:

Comprender a coexistência desses dois grandes paradigmas equivale a entender como ocorrem as transformações na geografia e na geopolítica do conhecimento. Meu ponto de vista está abertamente enquadrado no segundo paradigma, na dupla densidade de modernidade/colonialidade.²⁴ (MIGNOLO, 2007, p. 31)

A dupla densidade a que refere o autor compreende que até 1492 não existia *América*, tampouco *américa-latina*, enquanto um conceito, essa invenção cabe ao colonizador português e espanhol, nem haveria também uma Europa, obviamente, como já tratado anteriormente. Desde o ponto de vista europeu, a Modernidade foi um período no qual houve o ‘descobrimento’ da América, sua ocupação política e transmissão da fé cristã; enquanto americanas/os comprometidas/os com uma leitura decolonial, podemos compreender o período como aquele em que o europeu se apropriou e explorou terras e corpos e fez deste espaço o seu quintal, sem história própria.

Curioso perceber que a América nessa perspectiva unilateral europeia é apenas mais um fato na longa lista heroica e vangloriosa do continente europeu. Em outras palavras, o continente é um todo sem sujeitos, mas sim, objetos à disposição do desejo e da sanha imperialista europeia, uma vez que “a América surgia como uma invenção a mais, incorporada junto com a pólvora, a imprensa, o papel e a bússola ao agitado nascimento da Idade Moderna” (GALEANO, 2019, p. 35).

Ignora-se, portanto, que aqui já havia uma terra que não se chamava América²⁵, um povo que não falava português ou espanhol ou qualquer outro idioma europeu, com

²³ “claim their history, but first of all create their history”

²⁴ Comprender la coexistencia de esos dos grandes paradigmas equivale a entender de qué manera ocurre la transformación en la geografia y la geopolítica del conocimiento. Mi punto de vista se enmarca abiertamente en el segundo paradigma, en la doble densidad de la modernidad/colonialidad.

²⁵ Abya Yala (“Terra madura”, “Terra Viva” ou “Terra em florescimento”) foi o nome dado ao continente americano em 1507 pelo cosmólogo Martin Wakdseemüller. E vem sendo usado pelos estudos

suas crenças, religiões, cosmovisões e ritos e isso era tão importante quanto a cultura europeia que nos julga e se julga nossa salvadora.

Quando aqui se afirma que a América é uma ‘criação’ da Europa, obviamente, não se quer determinar a sua ausência na superfície terrestre até 1492, apenas que este território passa à História canônica a partir desse momento, e sua entrada/reconhecimento já se dá em termos de inferioridade. E é nesses termos que as atrizes e atores sociais que aqui habitavam, assim como aquelas/es africanas/os para cá transportadas/os têm a sua narrativa pessoal borrada para serem incorporadas/os a outra, uma espécie de narraticídio, ou morte de sua própria História.

É verdade que os autores reconhecem que existe um mundo e alguns povos fora da Europa, mas também é verdade que vêem estes povos e os continentes que habitam como "objectos", não como sujeitos e, em certa medida, os deixam de fora da história. Em outras palavras, são assuntos cujas perspectivas não contam.²⁶ (MIGNOLO, 2007, p. 17)

É certo que não somos apenas uma parte da História de nenhum outro povo; ainda que façamos parte dessa história, somos nós também sujeitos históricos nessa Modernidade, agentes, portanto, e não meras/os figurantes. Sujeitos e não objetos históricos, por fim. Cabe definir que estamos em um jogo duplo nesse contexto, o de pertencer e admirar a Modernidade, construindo-a e observando-a.; excluídas/os dos recursos, mas sofrendo as consequências. Ou seja, somos partes, apenas postas/os de lado, em uma evidente tentativa de apagar as nossas existências.

O ‘descobrimento’ da América e o genocídio de escravizados africanos e indígenas são uma parte indispensável dos alicerces da 'modernidade', uma parte mais significativa do que a Revolução Francesa e a Revolução Industrial. Além disso, eles são a face oculta, o lado mais escuro da modernidade: a 'colonialidade'.²⁷ (MIGNOLO, 2007, p. 18, grifos meus)

Isto posto, é essencial voltar a nossa visão a esse outro lado oculto da Modernidade, caso contrário seguiremos lendo-a como *a* História, aquela da Ilustração e civilidade europeias, enquanto as colônias e a escravidão – base de sua constituição

decoloniais como oposição à América. Consultar SANT’ANNA, Fernanda Vieira (2021), nas referências finais deste trabalho.

²⁶ Es cierto que los autores reconocen que hay un mundo y unos pueblos fuera de Europa, pero también es cierto que ven a esos pueblos y a los continentes en que habitan como «objetos», no como sujetos, y en cierta medida, los dejan fuera de la historia. Dicho de otra forma, se trata de sujetos cuyas perspectivas no cuentan.

²⁷ El 'descubrimiento' de América y el genocidio de esclavos africanos e indios son parte indispensable de los cimientos de la 'modernidad', una parte más significativa que la Revolución Francesa y la Revolución Industrial. *Más aún, son la cara oculta, la más oscura de la modernidad: la 'colonialidad'*.

enquanto sociedades modernas – seriam nada além de um momento, por mais repudiável que seja, mas sem História, sem perspectiva de onde contar os fatos.

Do ponto de vista da epistemologia e da teoria política ocidental, o colonialismo é um mero derivado, um processo desagradável mas necessário para construir um mundo melhor. É precisamente o que permaneceu oculto e sem nome por trás das três ideologias aceitáveis e da face visível do império, que cobriu as colônias e as transformou em entidades marginais no espaço e no tempo.²⁸ (MIGNOLO, 2007, p. 104, grifos meus)

É dessa perspectiva que nos propomos tratar no tópico seguinte o que aqui chamaremos de recalque da Modernidade, tomando a acepção freudiana do termo. Retomamos também os estudos de Aimé Césaire para pensarmos este outro lado que parece ter sido a nossa Modernidade e como ela encobre a vergonha da escravidão e da colonização como um todo.

1.2 O recalque do sujeito moderno

As freiras contavam a seguinte história: que Jesus, Deus, criou um lago, um rio e mandou todos tomar (sic) banho, e se banhar na água abençoada daquele maldito rio. Aí as pessoas que são brancas é porque eram pessoas trabalhadoras, inteligentes e chegaram nesse rio, tomaram banho, ficaram brancas. Nós, como negros, somos preguiçosos, e não é verdade porque esse país vive hoje porque meus antepassados deram condição pra todos. Então, nós, como negros, preguiçosos, chegamos no final quando todos tinham tomando banho. O rio só tinha lama, então, como a gente era preguiçoso, nós temos a palma da mão clara e a sola dos pés porque nós só conseguimos tocar as mãos e os pés. Isso ela explicava, contava pros brancos pra contar como a gente era preguiçoso e isso não é verdade senão a gente não teria sobrevivido. (Diva Guimarães)²⁹

Contaram-nos uma história, fizeram-nos acreditar nela e, para isso, interromperam a História de um povo que foi subjugado, colonizado, explorado e escravizado, fizeram-nos objetos de seus discursos, silenciando a nossa voz no chicote. A Modernidade é isto: uma história branca, uma freira cristã nos dizendo que somos

²⁸ Desde el punto de vista de la epistemología y la teoría política occidental, *el colonialismo es un mero derivado, un proceso desagradable pero necesario para construir un mundo mejor*. Es precisamente lo que ha quedado oculto y sin nombrar tras las tres ideologías aceptables y la cara visible del imperio, que cubrió las colonias y las convirtió en entidades marginales en el espacio y en el tiempo.

²⁹ Em 2017, na FLIP (Feira Literária Internacional de Paraty), a professora aposentada, 80 anos, da plateia, emocionou às/aos presentes com um discurso potente sobre a sua história de vida e relação com a educação, após a palestra de Lázaro Ramos. Dona Diva nasceu no interior do Paraná e estudou na capital Curitiba, na qual sofreu racismo por ser negra. A sua fala se encontra na íntegra no Youtube, no canal do evento, no seguinte endereço: <<https://www.youtube.com/watch?v=Z5aS8bukb2o>>. Acesso em 29 de abril de 2020. Situação semelhante narra-se em “As mãos dos pretos”, do escritor moçambicano Luís Bernardo Honwana, o que demonstra o modo como o racismo contra negras/os percorre diversas culturas colonizadas.

inferiores, preguiçosas/os, coadjuvantes na narrativa deles, os vencedores/colonizadores. Se assim fôssemos, “não teríamos sobrevivido”.

O relato contundente e emocionante da professora Diva Guimarães descreve alguns paradigmas do pensamento ocidental/colonial, o qual transformou mulheres negras em objeto social, laboral e sexual. Primeiramente, as freiras do colégio católico onde estudou recorrendo a um Deus supremacista branco para legitimar a hierarquia racial é um registro de que ainda contamos a história dos vencedores, do colonizador; a sua narrativa se sobrepõe e ainda que não estejamos mais sob o jugo colonizador, as suas reminiscências pesam e se fazem presentes naquelas palavras.

Além disso, chama a atenção o fato de a figura negra ser descrita como preguiçosa e sua cor resultado dessa preguiça como algo menor que ser branco – estes, trabalhadores. Mas, não posso deixar de observar a luta de dona Diva contra essa hegemonia, a sua oposição em dois momentos, ao menos, em que se coloca contra a narrativa europeia.

O seu relato bem poderia ter sido retirado de algum jornal do século XIX, por exemplo; a freira, alguma religiosa influenciada pelas teorias racistas daquele século ou ainda assentada na divisão hierárquica dos povos na colônia, no entanto, dona Diva relata a sua própria história em pleno século XX. Com o microfone em mãos, em um grande evento literário, para uma plateia majoritariamente branca, conta a sua história. A subalternizada fala e faz-se ser escutada. Emociona-se, para algumas vezes e segura o choro, emociona o convidado da palestra, o ator Lázaro Ramos, os seus entrevistadores e, certamente, muitas pessoas que, como eu, viram apenas o vídeo posteriormente e, assim, desmascara a falácia da democracia racial no país, pois contar a sua História é contar a História desse país e da colonização, do racismo como política de Estado e, portanto, da modernidade/colonialidade de que vimos tratado aqui.

A História é uma prerrogativa de quem a conta, desde a seleção dos fatos até os valores a eles atribuídos. Como leitoras/es contemporâneas/os da Modernidade, temos que questioná-la, pensar em sua produção e nos efeitos que ela tem em sua época e na nossa. Recordando, assim, os estudos de Walter Benjamin (2012), em seu texto “Sobre o conceito de história”, poderíamos pensar que a História - a com H maiúsculo, legitimada - contada é sempre a dos vencedores; a memória da/o subalternizada/o, então tem de lutar para resistir, pois o que é contado segue sendo uma exploração, uma expropriação, uma forma de guerra, de perpetuar vitórias e continuar a vencer.

Quando a ‘história’ é analisada como a simultaneidade de eventos nas metrópoles e nas colônias, e não como a narrativa nacional das metrópoles ou a história colonial das colônias (como contada pelos historiadores das metrópoles) separadamente, os vínculos histórico-estruturais heterogêneos são vistos (especialmente temporais e não temporalmente espaciais) entre as duas faces de cada evento e, conseqüentemente, entre as duas faces da modernidade/colonialidade.³⁰ (MIGNOLO, 2007, p.78)

Em suma, ou se muda o ponto de vista ou a História seguirá nos apagando. O que ganhou a Europa ao instituir uma Modernidade negando a colonialidade? O que tem a/o colonizada/o a dizer que lhe foi desautorizado fazê-lo? O que a sua narrativa traz de diferente e que o europeu quer esquecer? Neste tópico, à caça dessas respostas, voltemos à ideia da *repressão*, conceito freudiano, para pensar a dicotomia Modernidade/colonização e o lugar que colonizadas/os ocupam e o papel que colonizadores desempenham.

Em *A repressão* [Die verdrängung]³¹, obra de 1915, Freud discute a forma como o aparelho psíquico joga para o inconsciente imagens, lembranças e fatos que consideramos reprováveis, moralmente incompatíveis com a imagem de um *eu* que construímos de nós mesmas/os. Ou ainda, como criamos mecanismos para fugir daquilo que negamos, tentando bloquear o seu acesso. O recalque ou repressão vem a ser, portanto, a força mesmo involuntária que exercemos sobre o inconsciente para que essas lembranças, fatos, culpas etc. ali fiquem presos e não venham ao consciente sob pena de causar dor e/ou angústia. Complemento pensando que sirva também como forma de proteger a imagem que criamos de nós mesmas/os, nossa autonarrativa, por assim dizer.

Sabemos, pois, que nos constituímos a partir do que sabemos a nosso respeito, aquela narrativa na qual tentamos definir-nos como uma unidade coerente de ações e sentimentos, mas também a partir daquilo que ocultamos, escondemos dos demais e até de nós, o que recalamos.

³⁰ Cuando la «historia» se analiza como la simultaneidad de acontecimientos en las metrópolis y las colonias, y no como el relato nacional de las metrópolis o la historia colonial de las colonias (tal como la cuentan los historiadores de las metrópolis) por separado, se ven los vínculos histórico-estructurales heterogéneos (que son espacialmente temporales y no temporalmente espaciales) entre las dos caras de cada acontecimiento y, por consiguiente, entre las dos caras de la modernidad/colonialidad.

³¹ Paulo César de Souza, tradutor da obra completa de Freud, editada pela Companhia das Letras, adverte que o termo *Die Verdrängung* ora se traduz como repressão, ora como recalque, havendo estudiosas/os da obra freudiana que admitem uma diferenciação entre os termos e outras/os que os tomam indistintamente, como faço neste momento.

O recalque do sujeito moderno, fruto da modernidade europeia, assentado na valorização de uma cultura dita superior e na valorização dada à história do império como única versão da Modernidade, nesse sentido, serve ao desejo do colonizador de expiar uma espécie de culpa pelos atos cometidos pelo/para o processo de colonização.

O colonizador, assim, ao encarar a Modernidade na/da metrópole, só possível em função da exploração da colônia, em um contexto que reprova o processo próprio da colonização não admite a própria culpa, antes recalca-a. Daí, discutirmos e questionarmos o modo como o sujeito colonizador administra, na contemporaneidade pós-colonização, o resultado de seus atos de violência e segregação dos outros povos.

A repressão está diretamente ligada a algo insuportável no próprio sujeito, indesejável no *eu*. Se algo não está na consciência é porque causa ojeriza, angústia; a negação, portanto, é também uma construção da defesa psíquica desse *eu* imaginado, projetado e defendido. Ou, simplesmente, um mecanismo de defesa/rejeição da angústia.

Um destino possível para um impulso instintual é encontrar resistências que buscam torná-lo inoperante. Em determinadas condições, que passaremos a examinar mais detidamente, ele chega ao estado de *repressão*. [...] No caso de um instinto a fuga não serve, pois o Eu não pode fugir de si mesmo. (FREUD, 2010, p. 83)

A partir de Freud (2010), então, entendemos a repressão como a tentativa de tornar inoperante a escalada rumo ao consciente dessa memória, ou seja, é a força que a prende, controla-a, recalca-a, uma vez que é inescapável. Mas por que o instinto aceitaria ser reprimido, questiona Freud, que responde “evidentemente, deve ser preenchida a condição de que a obtenção da meta instintual produza desprazer em vez de prazer” (FREUD, 2010, p. 83).

Assim, a repressão age sobre aquilo que causa a angústia, o choque entre a imagem que se cria de si e a realidade, impedindo-o de vir à tona. Em síntese, o sujeito europeu, que se entende como racional, para não ferir essa projeção de si, salvaguardando o seu narcisismo, recalca a desumanidade projetada no corpo do outro, justifica-a, ou seja, procura não acessar o horror causado e projetado no *outro*.

Dito de outra forma, a racionalidade, o Iluminismo e a razão são como vernizes que tentam dar uma cara de moderno e íntegro ao sujeito europeu, é a forma como ele quer representar-se e, justo, para isso, recalca a sua face mais cruel e bestial, absurda, e

violenta com que gerencia a colonização de outros sujeitos, por essa mesma razão, convertidos em não-humanos, animalizados.

Se a civilização só é possível graças ao recalque desses sentimentos primários, é de entender a lógica androcêntrica cis-heteropatriarcal racista/sexista que são as bases desse modelo Moderno-colonialista que cria um *outro* no qual depositar aquilo que não se quer em si: a delicadeza, vassalagem (mulher branca), a servidão (africanas/os e ameríndias/os), a violência (homem negro), o erotismo e a volúpia (mulher negra), dentre outros aspectos negados da própria existência desse sujeito opressor colonizador.

A América, a África, a/o negra/o, a/o indígena simbolizam tudo o que o europeu considera incivilizado, não-humano, sem cultura, mas é ele próprio [o europeu] que recorre a expedientes nada civilizados como a escravidão e o estupro para controlar esses corpos e criar o seu *outro*. Ao justificar a violência como forma de controle e conversão ao cristianismo, transformando esse outro em culpado e ele em inocente, pintando-se como um branco salvador que leva a palavra de um suposto Deus aos infieis que não tiveram a *honra* de conhecê-la, o europeu nega o absurdo do regime que cria para a exploração e subsistência de sua própria Modernidade. Poderíamos, assim, declarar que recalca em sua própria Modernidade-sociedade o horror ocorrido além-mar, a colonização.

Como já discuti em tópicos anteriores, a Modernidade europeia é o que calça os valores de hegemonia e crescimento desenfreado do capital que precisam de novas terras e novos corpos para expandir o seu comércio, aliado à sua cultura, literatura, gostos, etc. Posteriormente, e ainda ao mesmo tempo em que expande os seus domínios, o europeu recalca o absurdo de seus atos e delimita, universaliza o *outro* a fim de melhor controlá-lo e, para tanto, recorre ao expediente do racismo/sexismo, determinando a experiência social e também psíquica das populações exploradas, como as narrativas que ora lemos expressam.

Em *O inconsciente*, texto publicado no mesmo ano de 1915, Freud pensa-o como aquilo “necessário e legítimo [...] porque os dados da consciência têm muitas lacunas” (FREUD, 2010, p. 101) e volta à repressão da seguinte forma:

A repressão não consiste em eliminar, anular a ideia que representa o instinto, mas em impedir que ela se torne consciente. [...] Tudo que é reprimido deve permanecer inconsciente, mas constatamos logo de início que o reprimido não cobre tudo que é inconsciente. (FREUD, 2010, p. 100)

Portanto, o que se reprime não some, está latente, apenas mantém-se controlado por essa força que age sobre o inconsciente. Neste ponto nos parece adequado presumir que aquilo que o moderno europeu mantém latente não é a colonização em si, mas, o que não se quer reconhecer como parte dessa colonização: a desumanização de seus atos, os quais permanecem *em sono* no inconsciente coletivo da moderna sociedade europeia. Explico-me: o colonizador, primeiramente, do contato com a/o colonizada/o, nega a sua humanidade [da/o colonizada/o], a sua cultura, a sua terra, língua, símbolos etc. e desse modo, pode negar a sua existência como sujeito, e agir sem ressentimento de nenhuma ordem para o seu próprio prazer.

A cultura e a literatura que se produz sob o signo da luz, do Iluminismo e da razão que julga a Revolução Industrial e Francesa como marcos históricos do começo do processo de Modernidade, sim, nega, ou reprime a barbárie nas Américas e África. Quando lemos poemas como o de Cesário Verde, por exemplo, percebemos o desconforto com o que está consciente, o que é visto na sua sociedade portuguesa do final do século XIX, fruto dessas Revoluções, na sua concepção, mas não o que o inconsciente cultural encobre, recalca, as devastações provocadas pela violenta expansão oceânica.

O que se esconde, nega, recalca, nesse sentido, é o sentimento incômodo causado pela ferida não de todo curada nas Américas, é o embrutecimento do colonizador (cf. Césaire, 2010) que leva à exploração sem limite do corpo e das terras americanas. Ou ainda, o desprazer de se ver como aquilo que se aponta no *outro*, desumano. Lembremos que o que é recalçado não some, e pode voltar à consciência. A Modernidade europeia é, portanto, a narrativa que celebra a si, a sua própria prosperidade como se nada tivesse a ver com a exploração oceânica e da mão-de-obra indígena e negra.

No século XVII, a economia europeia - especialmente a de Espanha, Portugal, França e Inglaterra - vivia um período de enorme prosperidade graças às riquezas produzidas nas colónias: as 'Índias Ocidentais' da Península Ibérica, as 'Índias Ocidentais' da Inglaterra e as 'Antilhas' da França. *O apogeu das artes e das ideias na Europa e suas colónias caminham de mãos dadas com o desenvolvimento econômico advindo das minas de ouro e prata, das plantações de cana-de-açúcar, café, fumo e algodão, da apropriação da terra e da exploração indígena e trabalho africano.* Enquanto no século XVI as potências imperiais das terras recentemente 'descobertas' eram a Espanha e Portugal, e a riqueza vinha da extração de metais preciosos, o século XVII marcou a ascensão da escravidão e das plantações caribenhas, e os países europeus com saída ao Atlântico se

beneficiaram da mão de obra colonial.³² (MIGNOLO, 2007, p. 85, grifos meus)

O europeu, assim, negando a humanidade no *outro*, pode focar em si, pensar a História a partir de seu prisma, chamando de universal o que ocorre nas suas terras. Enquanto esquecidas/os da História, não podemos nos contentar em ser o outro lado da História de ninguém, somos um lado, uma perspectiva, temos a nossa História, o colonizador que se impôs nela e é desse *locus* que observamos os fatos.

Nesse sentido, podemos retomar as discussões de Mignolo (2007) e Quijano e Wallerstein (2006) que declaram que a América é antes uma invenção, uma abstração do colonizador, espaço o qual resume aquilo que ele – o europeu – não quer reconhecer como parte de sua História exploratória.

Se a América não é nada mais que uma ficção, da Europa se pode dizer o mesmo. São ambas assim, um amontoado de paixões e ideias que se somam e organizam sentimentos, atos, enfim, construções semânticas. O imperialismo europeu criou não apenas o *outro*, mas a sua ficção também criou a si, e, nesse sentido, cabe-nos, pois, desmitificar essas criações, projeções de lugar e hierarquias que se basearam em outras ficções como cor e sexo, conforme debateremos nos tópicos seguintes.

Albert Memmi, na obra *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador* (2007), pinta o quadro idealizado pelo colonizador a respeito de si nos seguintes termos:

A alguns às vezes ainda agrada representar o colonizador como um homem de grande estatura, bronzeado pelo sol, calçado com botinas, apoiado em uma pá – *pois ele gosta de pôr mãos à obra*, fixando seu olhar ao longe no horizonte de suas terras; entre duas ações contra a natureza, ele se devota aos homens, cuida dos doentes e difunde a cultura, um nobre aventureiro, enfim, um pioneiro. (MEMMI, 2007, p. 37, grifos meus)

³² En el siglo XVII, la economía europea -en especial en España, Portugal, Francia e Inglaterra- atravesaba un período de enorme prosperidad gracias a las riquezas producidas en las colonias: las «Indias Occidentales» de la Península Ibérica, las «West Indies» de Inglaterra y las «Antillas» de Francia. El apogeo de las artes y las ideas en Europa y sus colonias va de la mano del desarrollo económico surgido de las minas de oro y plata, las plantaciones de caña de azúcar, café, tabaco y algodón, la apropiación de la tierra y la explotación de la mano de obra indígena y africana. Mientras que en el siglo XVI las potencias imperiales de las tierras «descubiertas» hacia poco eran España y Portugal, y la riqueza provenía de la extracción de metales preciosos, el siglo XVII marcó el ascenso de la esclavitud y las plantaciones caribeñas, y los países europeos con salida al Atlántico se beneficiaron de la mano de obra colonial.

Quase um altruísta! Que benemérito o colonizador cuidando dos doentes e difundindo a sua *cultura superior*! Repare-se a imagem de trabalhador, também destacável na fala de dona Diva que abre este tópico. Essas imagens não são ao acaso, são construções identitárias que se reiteram no imaginário colonial ocidental. É esse ideal *aventureiro e nobre* o meio perfeito para escamotear a barbárie que foi a ocupação colonial, como se a aventura colonial não tivesse sido uma aventura por domínios de terras e riquezas, enfim, uma aventura comercial.

Memmi (2007), no entanto, pontua que “ninguém mais acredita na *missão* cultural e moral, mesmo original do colonizador” (p. 37, grifos do autor). Essa mudança de perspectiva aventada neste tópico assenta-se, pois, em desmascarar, deixar a nu aquilo que a Modernidade recalca: a desumanidade europeia. Afinal de contas, será que *ninguém* mais crê no mito do europeu salvador?

Vejamos como Aimé Césaire desmistifica o colonizador como esse ser de razão e compaixão para com os demais povos a ele subordinados:

E digo que a distância da colonização à civilização é infinita, que de todas as expedições coloniais acumuladas, de todos os estatutos coloniais elaborados, de todas as circulares ministeriais expedidas, não se podia resgatar um só valor humano. (CÉSAIRE, 2010, p. 19, grifos meus)

Não restam dúvidas do tom que permeará toda a crítica de Césaire (2010) neste breve ensaio em que discute como o colonizador se desumaniza ao tentar desumanizar o colonizado, “em prol da cobiça, da violência, do ódio racial, do relativismo moral” (CÉSAIRE, 2010, p. 19).

A colonização, nesses termos, é justificada pela lógica imperial europeia que relativiza a moral do colonizador, cria o inimigo-colonizado e, em prol da sua Modernidade, avanço tecnológico e crescimento financeiro, assalta as terras ameríndias e africanas. Entendamos, pois como a sociedade ocidental se delimita em termos opostos e binários, negando no outro a humanidade que falta em si. Ou melhor, justificando a sua falta de humanidade no trato com o *outro*, posto que este não é *humano*, ou ao menos, tão humano quanto o moderno europeu.

Nessa seara, tudo se justifica, toda a brutalidade imperialista sobre o corpo do colonizado a qual apaga a sua cultura, mata-a, tudo sob o signo da Modernidade europeia. Em outros termos, os atos cruéis da exploração são consequências inescapáveis do regime escravocrata que se desenvolvia na colônia.

É imperativo, assim, que desmascaremos a pretensa benevolência que a máscara de civilidade moderna esconde, que revelemos aquilo que o colonizador oculta, tenta apagar da sua biografia, aquilo que ele nega, reprime; inclusive sob o pretexto de ajuda humanitária que muitas vezes ainda neste século é usada como sinônimo de auxílio a países que sozinhos não conseguiriam sair de suas crises. Como se as crises nesses países não fossem resultado da colonização exploratória e ainda das invasões e roubos feitos dentro da legalidade do regime colonial. Como quer Césaire (2010), é preciso que se saiba

[...] que ninguém coloniza inocentemente, que tampouco ninguém coloniza impunemente; que uma nação que coloniza, que uma nação que justifica a colonização e, portanto, a força, já é uma civilização enferma, moralmente ferida. (CÉSAIRE, 2010, p. 26)

Moralmente ferida, que recalca a própria culpa no maior genocídio presenciado e financiado por essas mesmas nações. Toda colonização é, por excelência, a negação da civilização. E, como dissemos, essa negação se dá na divisão binária e oposta entre quem é um ser humano e quem é qualquer coisa outra, menos um ser humano. Negar a humanidade ao outro e objetificá-lo é a forma encontrada para investir contra essas culturas, e “o colonizador, ao habituar-se a ver no outro a besta, ao exercitar-se em tratá-lo como besta, *para acalmar a sua consciência*, tende objetivamente em transformar-se ele próprio em besta” (CÉSAIRE, 2010, p. 29, grifos meus) ao não validar a dor do outro, e é essa bestialidade de seus atos que seguirá negada mesmo após a colonização, com a colonialidade.

A colonialidade é essa continuidade dos valores europeus graças aos quais a Modernidade e a História continuam sendo brancas (cf. Césaire, 2010). Não por acaso, o recalco da agressividade e da bestialidade é tão necessário ao sujeito colonizador e sua imagem racional, culta. A cultura, e a Literatura, de modo particular, é tão mais canônica e *universal* quanto mais perpetuar esses valores cristãos e europeus que serviram – e ainda servem – para camuflar as reais intenções que guiaram a expansão oceânica e projetar a tal racionalidade europeia.

Apenas como exemplificação, pensemos na Literatura brasileira do século XIX que produziu um romance em que a escravidão só causa comoção porque a protagonista que sofre as agruras do regime é branca, ou seja, assemelha-se ao escravocrata, é

humana e, por isso, a sua dor é também a dor do colonizador, é sua semelhante, causa revolta em quem a lê naquele século e neste também.

— Qual longe!... não me enganas, minha rapariguinha!... tu amas, e és mui linda e bem prendada para te inclinares a um escravo; só se fosse um escravo, como tu és, o que duvido que haja no mundo. Uma menina como tu, bem pode conquistar o amor de algum guapo mocetão, e eis aí a causa da choradeira de tua canção. *Mas não te aflijas, minha Isaura; eu te protesto que amanhã mesmo terás a tua liberdade; deixa Leôncio chegar; é uma vergonha que uma rapariga como tu se veja ainda na condição de escrava.*

— Deixe-se disso, senhora; eu não penso em amores e muito menos em liberdade; às vezes fico triste à toa, sem motivo nenhum...

— Não importa. Sou eu quem quero que sejas livre, e hás de sê-lo. (GUIMARÃES, 1998, p. 11, grifos meus)

Há um incômodo em Malvina em ver Isaura sem o direito à sua liberdade, alguém, afinal de contas, que pode *conquistar o amor de algum mocetão* como qualquer outra mocinha branca de folhetim do seu século, o que, efetivamente ocorre na narrativa. É uma vergonha, segundo a personagem do romance de Bernardo Guimarães, que alguém como Isaura, linda, prendada e, sobretudo, branca, viva na condição de escrava. Não é vergonhosa a condição da escravidão, atente-se, apenas que tal condição recaia sobre um corpo branco.

Se contrapomos o romance de Guimarães com obras como o romance *Úrsula* e o conto “A escrava”, ambos de Maria Firmina dos Reis, vemos que a crítica nesta recai sobre a condição bestial e desumana com que corpos negros foram tratados e escravizados no Brasil colonial, portanto, uma crítica ao sistema em si. Não por acaso, o romance da autora maranhense não consta nos mesmos manuais canônicos que o do romancista mineiro.

Por qualquer modo que encaremos a escravidão, ela é, e será sempre um grande mal. Dela a decadência do comércio, porque o comércio e a lavoura caminham de mãos dadas, e o escravo não pode fazer florescer a lavoura; porque o seu trabalho é forçado. Ele não tem futuro; o seu trabalho não é indenizado; ainda dela nos vem o opróbio; a vergonha; porque de frente altiva e desassombrada não podemos encarar as nações livres; por isso que o estigma da escravidão, pelo cruzamento das raças, estampa-se na frente de todos nós. Em balde procurará um dentre nós, convencer ao estrangeiro que em suas veias não gira uma só gota de sangue escravo... (REIS, 2018, P. 169-170)

A cor/raça serviu, então, como meio de gerenciar essas vidas/subjetividades outras da/o colonizada/o. O branco era a superioridade intelectual, religiosa, moral e

científica que resumiam a Modernidade; a sustentação da colonização reside, por fim, no orgulho racial. Assim, subdividir as pessoas em raças tem a função de estimular a supremacia branca e inferioridade negra, ambas criações modernas. No tópico seguinte debato a partir de Aníbal Quijano a constituição social do trabalho escravo com o assentamento da cor negra como uma categoria moderna por excelência.

1.3 Uma voz que se ergue na luta pela liberdade ou *you know how I feel!*

Birds flying high you know how I feel
Sun in the sky you know how I feel
Breeze driftin' on by you know how I feel
Newley e Bricusse

O ano era 1965 e o clássico *I'm feeling good*, dos ingleses Anthony Newley e Leslie Bricusse, ganhava uma versão no álbum *I Put a smell on you*, de Nina Simone. A nova versão da música que dialoga com a ideia de liberdade sob diversos aspectos, o pássaro que voa sem depender de ninguém para ir aonde quer, o sol que brilha sem pedir licença e a brisa que contorna os obstáculos e segue, torna-se um hino pela liberdade no contexto da luta pelos direitos civis nos EUA. É atribuída à cantora a frase “É uma obrigação artística refletir o meu tempo”.

A busca e a luta incessante pela liberdade, tema que Nina Simone revisitaria outras vezes ainda como em *I Wish I Knew (How It Would Feel To Be Free)*, é caro ao movimento dos Direitos civis estadunidense, assim como sempre foi durante a colonização de todo o continente, afinal de contas, liberdade era artigo de luxo, reservado a uma parcela da população que por aqui vivia: a do homem branco.

Do mesmo modo que Foucault³³ entende sexo, em *A história da sexualidade* (2018), como o encontro moderno entre práticas sexuais, os órgãos de prazer, as condutas e os discursos sexuais, como se houvesse uma unidade coercitiva em cadeia; entendo que o colonialismo promova uma leitura da cor negra como um *continuum* de práticas, crenças, conhecimentos e comportamentos repudiáveis, inferiores, inumanos. O sujeito negro seria um corpo – no sentido de algo sem alma – abjeto, desprezível, e sua cor, um índice de sua condição subalterna.

³³ Ver Foucault (2018)

A cor dos corpos colonizados é um dos elos que está no centro do debate da própria colonização e, portanto, da Modernidade. “Os olhos do homem branco destroçam o corpo do homem negro e nesse ato de violência epistemológica seu próprio quadro de referência é transgredido, seu campo de visão perturbado” (BHABHA, 2013, p. 80), sua subjetividade afetada e destroçada, e a sua própria experiência passa a ser mediada pela classificação, pelo olhar do europeu.

O sujeito colonizado, em um processo de falsa relação simétrica, vê-se em um espelho que reflete ainda a imagem do branco, a sua identidade é forjada em um contexto em que o branco é a projeção da própria Humanidade, ou melhor, a sua realização plena, única forma de exercê-la. Daí não reconhecer a si como um ser humano completo, mas sim, como um *quase*, alguém cuja humanidade é imperfeita, ou uma necessidade, uma falta, um vazio a ser preenchido; é uma população que precisa utilizar uma *máscara branca* (cf. Fanon, 2008) que a vista de ‘Mulher’ e o vista de ‘Homem’ e legitime a sua humanidade.

Toda classificação é por excelência arbitrária e revela muito mais sobre quem classifica do que sobre quem é classificada/o. Aquele que nomeia tem o poder de classificar e determinar os locais a serem preenchidos, as identidades a serem performatizadas. E é isso o que o branco explorador faz nesse contexto: nomeia os povos originários americanos e das comunidades africanas e produz os seus significados, classificando-os.

Aqueles classificados como ‘negros’, segundo Achille Mbembe (2019, p. 14), “aprisionados nos calabouços das aparências, passaram a pertencer a outros, hostilmente predispostos contra eles, deixando assim de ter nome ou língua própria” e passando a viver *sub judice* dos desmandos do capital europeu e a ter seus corpos operados a partir da função que ocupavam na colônia.

E não é tudo. 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 o espírito em mercadoria – a cripta viva do capital. (MBEMBE, 2019, p. 21)

*A carne mais barata do mercado*³⁴ é o produto mais bem acabado da ficção moderna. O sujeito colonial/racial deveria ser controlado, daí a hierarquização e classificação, as quais responderão perfeitamente aos interesses das metrópoles europeias nas terras africanas, por exemplo, a fim de justificar a venda de seres humanos escravizados a partir de 1440 (cf. Bethencourt, 2018), contribuindo com a criação da imagem do africano e da africana como selvagens, inferiores, ineptos a cuidar de si e dos seus familiares, bárbaros/os e propícias/os à escravidão como única forma de salvação, via conversão ao catolicismo e trabalho forçado para expurgar a sentença de haver nascido negra/o.

A esse respeito, voltemos à tela que abre este capítulo³⁵ e salientemos novamente a feição do imigrante branco como o salvador daquela família de mulheres negras ao dar-lhes uma criança branca. A imagem forte em seus significados parece emular ainda uma madona católica com o filho no colo, reiterando o papel decisivo da religião/mitologia cristã como partícipe da Modernidade.

A religião essa que funcionou como um fetiche da Modernidade. Seduziu a/o colonizada/o, prometendo-lhe a salvação por um único Deus possível, o cristão, diminuindo as suas práticas culturais e religiosas próprias, pois, “a conversão dos soberanos locais foi desde o primeiro momento um objetivo explícito” (BETHENCOURT, 2018, p. 127), o qual reverbera na conversão das/os súditas/os, obviamente, e, posteriormente, como justificativa à escravidão.

A religião, à vista disso, também transformava a/o colonizada/o em objeto de cobiça e escusa para exploração e propagação da fé católica, afinal, desde sempre a Igreja Católica esteve imbricada em processos de conquistas de terra e submissão de povos conquistados. Importante lembrar que a fé cristã e a igreja católica vinham de uma longa experiência medieval contra a ocupação moura em seus territórios, principalmente ibéricos, que resultou com a expulsão deste povo, de maioria não-branca, e estabelecimento de sua fé como única possibilidade legitimada.

Conforme nos informa Oyèrónké Oyěwùmí, “nos primeiros cinquenta anos da colonização britânica na terra Yorùbá, o cristianismo e a educação ocidental eram

³⁴ Referência à canção *A carne*, de Marcelo Yuka, Seu Jorge e Ulisses Cappelletti, famosa na voz de Elza Soares.

³⁵ Voltar à página 26.

inseparáveis porque constituíam o monopólio dos missionários cristãos”³⁶ (2017, p. 218) e é por meio desse monopólio que religiões cristãs se tornaram meio de educação e favoreceram não apenas a cristianização dessa população como transformaram-na em objeto de salvação e exploração da corrida comercial europeia.

Os missionários cristãos foram apropriadamente descritos como os arquitetos da colonização na África. Eles prepararam o caminho exatamente como João Batista. Eles o fizeram na terra Yorùbá, como em outras partes da África. O cristianismo chegou ao território Yorùbá na década de 1840, anos antes de a área cair sob o domínio britânico.³⁷ (Oyèwùmí, 2017, p. 229)

A igreja, assim, foi como a porta de entrada da colonização do território Yorùba, por exemplo, antes da efetivação da exploração comercial pelo colonizador inglês, provando que Estado e religião sempre estiveram unidos pela preservação de seus interesses mútuos e no território nigeriano, de onde vem Buchi Emecheta e sua protagonista Adah, não seria diferente. Ademais, Emecheta tece duras críticas ao cristianismo.

O problema com Jesus era que Ele nunca respondia às perguntas que Lhe faziam; na verdade, nunca enviava nem sequer um sinal indicando o que fazer em caso de tentação. Qualquer um podia torcer o que Ele dizia do modo que conviesse à própria interpretação. (EMECHETA, 2019, p. 32)

Bethencourt (2018) assevera ainda que a ida constante de religiosos católicos à África, a partir do território congolês³⁸ e sua descrição dos aspectos físicos e intelectuais africanos pela régua moral cristã europeia contribuíram de modo decisivo aos estereótipos que inferiorizaram este povo até o século XX. Tal inferiorização que ultrapassa o período histórico da colonização é, em grande parte, o que constitui a colonialidade, conceito de Aníbal Quijano, segundo quem, “os povos conquistados

³⁶ En los primeros cincuenta años de colonización británica en la tierra Yorùbá, el cristianismo y la educación occidental fueron inseparables porque constituían el monopolio de los misioneros cristianos.

³⁷ Se ha descrito acertadamente a los misioneros cristianos como los artífices de la colonización en África. Prepararon el camino al igual que Juan el bautista. Así lo hicieron en la tierra Yorùbá, como en otras partes de África. El cristianismo llegó al territorio Yorùbá en la década de 1840, años antes de que el área quedase bajo dominio británico.

³⁸ Para o desenvolvimento dessa ideia de modo pormenorizado, consultar BETHENCOURT, Francisco. **Racismos** (2018), em especial o capítulo 6, intitulado ‘Africanos’. Recomendo também como leitura mais específica o artigo do professor titular em História Moderna da UFF, Ronaldo Vainfas, intitulado “Catolização e poder no tempo do tráfico: reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII”. Cf. referência completa ao final deste trabalho.

foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais” (2005, p. 118).

O sociólogo peruano é quase referência obrigatória quando se discute a mudança para uma perspectiva decolonial da Modernidade. Assim como postula Gilroy (2012), para Quijano (2005; 2009), a Modernidade europeia se firma em um processo de exploração de suas colônias tendo a raça como elemento fundamental para o controle e dominação dos povos colonizados.

Ao discutir o que seja a colonialidade, portanto, Quijano (2005; 2009) entende o conceito de raça como uma construção que surge com os colonizadores ao resumirem as diversas etnias indígenas presentes nas Américas e os povos africanos trazidos deste continente sob o signo de ‘índios’ e ‘negros’, com a finalidade de melhor controlá-los e determinar os locais que deveriam ocupar naquela pirâmide social que se formava nas colônias americanas para o benefício e exploração das metrópoles europeias.

Apesar de raça ser uma abstração, uma criação da cabeça do colonizador, os seus efeitos são reais, como venho discutindo aqui. Assim sendo, ainda que inexistente do ponto de vista biológico e antes da chegada do colonizador, passa a servir à economia e ao capitalismo³⁹ explorador do serviço escravo.

A idéia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América. Talvez se tenha originado como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, mas o que importa é que desde muito cedo foi construída como referência a supostas estruturas biológicas diferenciais entre esses grupos (QUIJANO, 2005, p. 117, grifos meus)

As relações sociais entre europeus e africanas/os e americanas/os determinará um modelo de entender o mundo a partir da suposta centralidade europeia e inferioridade dos demais povos. A Modernidade, desse jeito, é gestada na violência que a racialização e o racismo dos povos africanos e ameríndios provoca nas construções dessas identidades.

Em outro texto seu, *Colonialidade do Poder e Classificação Social* (2009), Aníbal Quijano pormenoriza o conceito de colonialidade nos seguintes termos:

³⁹ Eric Williams, em *Capitalismo & Escravidão* (2012) articula a Modernidade e a industrialização inglesa com a exploração da mão-de-obra escravizada nas colônias americanas. Defende, em síntese, que esta foi eminentemente uma decisão econômica, a qual foi decisiva para os avanços tecnológicos e econômicos ingleses.

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

Ainda que a colonização europeia nas Américas seja um período cujo fim já está decretado, ou quase⁴⁰, seu modelo segue remodelando-se a novos padrões sociais tendo este território como ponto de partida, segundo Quijano (2009), o que o leva a afirmar que, sendo assim, é mais profunda, enraizada e prolongada. A colonialidade, destarte, responde pela sustentação da racialização dos novos povos e consequente racismo. Quijano (2005; 2009), porém, não volta a sua atenção aos aspectos relacionados a gênero, crítica de Lugones (2020), conforme no capítulo seguinte exploraremos melhor.

Assim, a partir de Quijano (2005; 2009), há a sustentação da ideia de que o colonizador encerra na cor/raça e origem dos povos colonizados/escravizados os preconceitos, paternalismo, conversão religiosa, sustentação econômica e binarismos de toda ordem de modo a promover uma cisão entre uma suposta natureza animalesca bárbara do outro *vs.* Cultura superior do povo europeu. Logo, religião, cultura, economia e política colonial ajudam a entender o que na Europa vivenciava-se com o nome de Modernidade.

Essa divisão permitiu concentrar capital nas terras europeias, portanto, o resultado de todo trabalho forçado na América era revertido à Europa em pleno desenvolvimento econômico. Podemos concluir quão lucrativo este modelo de serviço foi se tornando a cada época e quanto a Modernidade europeia passou a existir dependendo da exploração de suas colônias. A escravidão, junto com a exploração, tratamento desumano e estupros passam a se tornar meio de manter as/os escravizadas/os sob controle e seus corpos marcados pelo jugo europeu.

Dividir a função e o trabalho na colônia a partir da cor representa também certa praticidade ao colonizador, uma vez que o tom de pele determinaria a condição do sujeito sem que este pudesse – de forma legal – reivindicar ou mesmo sonhar com outras condições de vida e de trabalho para si e para os seus⁴¹. A pele, assim, assume o

⁴⁰ As ilhas Malvinas e a Guiana Francesa, por exemplo, permanecem como territórios além-mar sob domínio inglês e francês, respectivamente.

⁴¹ Obviamente, desde a colonização e escravidão, sempre houve revoltas negras e insurgências contra o sistema desumano perpetrado nas colônias nas Américas. Destacamos, no Brasil, a Conjuração Baiana, em 1878; a Revolta dos Malês, também na Bahia, em 1835. No mesmo ano, no Pará, a Cabanagem, com

invólucro do sujeito desumanizado, não havendo a necessidade de um documento ou marca que determine esse lugar, pelo contrário, sujeitos negros livres é que deveriam portar um documento que indicasse essa posição rara entre os seus: a carta de alforria assinada por seus *senhores*.

A desumanização prévia desses corpos alimentava o imaginário que reverberou na escravidão e manteve leis as quais determinaram a prática que sustenta a economia moderna. E ainda, engendrou uma cisão determinante entre europeus e não-europeus, tentando aniquilar quaisquer conhecimentos e culturas que não fossem as provenientes da Europa branca, gerando o que Santos (2009) chama de epistemicídio⁴²:

Nisso consistiu o epistemicídio, ou seja, a supressão dos conhecimentos locais perpetrada por um conhecimento alienígena (Santos: 1998: 208). De facto, sob o pretexto da ‘missão colonizadora’, o projecto da colonização procurou homogeneizar o mundo, obliterando as diferenças culturais (Meneses, 2007). *Com isso, desperdiçou-se muita experiência social e reduziu-se a diversidade epistemológica, cultural e política do mundo*. Na medida em que sobreviveram, essas experiências e essa diversidade foram submetidas à norma epistemológica dominante: foram definidas (e, muitas vezes, acabaram-se auto-definindo) como saberes locais e contextuais apenas utilizáveis em duas circunstâncias: como matéria prima para o avanço do conhecimento científico; como instrumentos de governo indirecto, inculcando nos povos e práticas dominadas a ilusão credível de serem auto-governados⁴³. (2009, p. 10, grifos meus)

Enfim, a Modernidade, conforme entende Santos (2009), com base nas teorias europeias e nas suas concepções de humanidade deram o crédito necessário à manutenção mesmo após a colonização de um subdesenvolvimento das regiões antes invadidas e saqueadas.

A colonização constitui-se, então, o momento de sedimentação dos conhecimentos científicos, jurídicos e culturais da própria contemporaneidade como a conhecemos, edificados de modo hábil a apagar a sua própria origem no epistemicídio que segrega e tenta extinguir vozes dissonantes, postas e segregadas no outro lado da linha abissal a que se refere o teórico, um outro lado que “compreende uma vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis, tal como os seus autores, e sem uma localização territorial fixa” (SANTOS, 2009, p. 26).

atuação indígena também. Para leituras mais detidas sobre o tema, recomendamos o livro de George Reid Andrews, *América Afro-latina, 1800-2000*. (cf. referências bibliográficas)

⁴² Em sua tese de doutorado, defendida em 2005, na Universidade de São Paulo, Sueli Carneiro retorna ao tema discutindo-o em três dimensões: saberes, poderes e subjetivação. Cf. bibliografia.

⁴³ Mantida a grafia portuguesa, da edição a qual tive acesso.

Dessa forma, a Europa, efetivamente, vai-se espraiando e impondo uma visão eurocêntrica de mundo, em direção ao apagamento dos conhecimentos, da fala, da autoria não europeia, e veste-se como civilizada. Uma *civilização* alcançada às custas da exploração bárbara em terras americanas e africanas, que se edifica sobre os corpos largados no mar em travessias sub-humanas, chicoteados nas senzalas, vendidos e comprados como peças de colecionador, cuja mortalidade chega a números absurdos, conforme pontua Laurentino Gomes, em *Escravidão* (2019).

Em torno de 60% do total perderiam a vida pelo caminho. Traduzindo em números absolutos, ao longo de mais 350 anos, entre 23 milhões e 24 milhões de seres humanos teriam sido arrancados de suas famílias e comunidades em todo o continente africano e lançados nas engrenagens do tráfico negreiro. Quase a metade, entre 11 milhões e 12 milhões de pessoas, teria morrido antes mesmo de sair da África. Hoje estima-se com relativa segurança que aproximadamente 12,5 milhões de cativos foram despachados nos porões dos navios, mas só 10,7 milhões chegaram aos portos do continente americano. O total de mortos na travessia do oceano seria de 1,8 milhão de pessoas. (GOMES, 2019, p. 38)

Cada fábrica, cada museu, cada rua por onde a transeunte baudelairiana (Cf. Baudelaire, 1985) passa esconde o horror da escravidão. Como sentencia Walter Benjamin, “nunca houve um documento da cultura que não fosse simultaneamente um documento da barbárie” (2012, p. 245). Ou como, literariamente, Conceição Lima, poeta são-tomense, descreve:

AFROINSULARIDADE

Deixaram nas ilhas um legado
de híbridas palavras e tétricas plantações

engenhos enferrujados proas sem alento
nomes sonoros aristocráticos
e a lenda de um naufrágio nas Sete Pedras

Aqui aportaram vindos do Norte
por mandato ou acaso ao serviço do seu rei:
navegadores e piratas
negreiros ladrões contrabandistas
simples homens
rebeldes proscritos também
e infantes judeus
tão tenros que feneceram
como espigas queimadas

Nas naus trouxeram
bússolas quinquilharias sementes
plantas experimentais amarguras atrozes

um padrão de pedra pálido como o trigo
 e outras cargas sem sonhos nem raízes
 porque toda a ilha era um porto e uma estrada sem regresso
 todas as mãos eram negras forquilhas e enxadas

E nas roças ficaram pegadas vivas
 como cicatrizes — cada cafeeiro respira agora um
 escravo morto (...) (LIMA, 2021)

As cicatrizes vivas a que se refere Lima (2021) constituem também o que o epistemicídio tenta apagar, o que recusa, pois, negar o conhecimento do *outro*, diminuí-lo também é algo imposto aos povos racializados. Vejamos como Zora Neale Hurston, de modo sutil, constrói uma passagem no seu romance em que vemos personagens negras negando um conhecimento de personagens indígenas:

_ Os índios tá indo pro leste, rapaz!
 _ Eles num sabem sempre. *Os índio sabe muito de nada pra falar a verdade. Senão eles ainda era dono desse país.* Os branco num tá indo pra lugar nenhum. Eles deve saber se tem perigo. (HURSTON, 2002, p. 173, grifos meus)

O referido momento ocorre nas cenas finais do romance *Seus olhos viam Deus*, quando a narradora registra a chegada de um furacão e a posterior fuga dos protagonistas na tentativa de se manterem vivos. Destaco como a colonialidade do saber aliada ao epistemicídio agem de modo a confrontar personagens historicamente subalternizadas e manter a hegemonia do conhecimento e cultura branca, uma vez que Tea Cake (marido da protagonista) desdenha dos conhecimentos indígenas quando estes sinalizam a chegada do fenômeno da natureza.

Uma vez compreendida a imposição cultural e científica, é importante que ainda especifiquemos que a colonialidade responde por uma divisão racial do trabalho, posto que invariavelmente surge nas páginas dos três romances aqui lidos. Seja quando a protagonista do romance de Hurston, mesmo após receber a herança do segundo marido, migra para um trabalho na plantação, como outras personagens negras – e pobres – fazem; seja quando Ponciá Vicêncio, do romance homônimo, entende que apenas poderia prestar serviços domésticos na cidade grande para a qual migra; ou seja quando Adah, de *Cidadã de Segunda classe* é questionada pelo marido porque nega-se a trabalhar nas fábricas onde todos os seus vizinhos e suas vizinhas imigrantes trabalham, mesmo tendo nível universitário.

O pagamento estava destinado às *raças superiores* e aqui volto a um ponto já debatido: a questão racial, no contexto colonial, sobrepunha-se sobremaneira à questão de classe. Ser um pobre branco tem vantagens sobre ser um pobre negro. Quanto ao inverso, é inimaginável, a presença de um rico negro no sistema colonial.

A classificação *racial* da população e a velha associação das novas identidades raciais dos colonizados com as formas de controle não pago, não assalariado, do trabalho, desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos brancos. A inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário. Estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefício de seus amos. Não é muito difícil encontrar, ainda hoje, essa mesma atitude entre os terratenentes brancos de qualquer lugar do mundo. E o menor salário das raças inferiores pelo mesmo trabalho dos brancos, nos atuais centros capitalistas, não poderia ser, tampouco, explicado sem recorrer-se à classificação social racista da população do mundo. (QUIJANO, 2005, 120, grifos do autor)

O padrão salarial⁴⁴ ainda hoje reflete este perfil e essa ideologia colonial segundo a qual se associam as novas identidades racializadas com um perfil de trabalhador/a não assalariado/a. Não é difícil deduzir que a mesma lógica que desumaniza um corpo não vai considerá-lo apto a receber por seu trabalho.

É neste convívio que as relações simbólicas se desenvolvem e passam a assumir lugar de naturalidade, como se sempre tivesse sido assim. Como se naturalmente ser negra ou negro inferiorizasse um corpo, ideia ainda corrente e perpetuada pela colonialidade. Fanon (2008), a esse respeito, sentencia que:

[...] começo a sofrer por não ser branco, na medida que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente o mundo branco [...]. Então tentarei simplesmente fazer-me branco, isso é, obrigarei o branco a reconhecer minha humanidade. (FANON, 2008, p. 94)

Para o sujeito negro colonizado, a tentativa de ser branco – é preciso que se faça essa ressalva – não está em ter a cor branca, mas em experimentar o respeito e consideração que o corpo com a cor diferente da sua tem, assim, trata-se da simbologia que ser branco idealiza e não simplesmente da quantidade de melanina que se carrega na pele. Por exemplo, ser branco pode significar exercer o poder que o sujeito branco

⁴⁴ Segundo dados do DIEESE, do segundo trimestre de 2021, o rendimento médio de mulheres negras, no Brasil, era da ordem de R\$ 1.617, enquanto a renda média de homens brancos era da ordem de R\$ 3.471. Nos anexos, reproduzo o gráfico da pesquisa consultada.

exerce sobre outros corpos, ainda que para tal a violência seja a forma encontrada de se aproximar dessa pretensa *humanidade*⁴⁵.

Aqui, cabe recorrer novamente a Achille Mbembe, quando em *Crítica da razão negra*, afirma que ‘raça’ e ‘negra’ são construções sociais da Modernidade que existem “no subsolo (inconfesso e muitas vezes negado)” (MBEMBE, 2019, p.12) do imaginário europeu. Inconfesso porque resume a barbárie da Modernidade. Negado quando se universaliza a experiência moderna a partir da Europa. O modernista concebido por Berman (2007) não olha para o subsolo, recalca-o, ou talvez nem queira suspeitar de sua existência.

Esse corpo negro, “constantemente produzido” (MBEMBE, 2019, p. 42) volta a surgir com os processos contemporâneos da globalização. Na verdade, nunca deixou de existir. De onde se pode concluir que raça e racismo não são considerações de um passado perverso que deva ser esquecido – ou mesmo ignorado –, mas encarado a fim de compreender e ler os diversos discursos que perpetuam tais ideais, no seio de uma sociedade que se quer avançada.

No mesmo texto, Mbembe (2009) reitera que desde o período colonial descendentes de africanas/os passaram a ressignificar o termo *negro*, posto que “raça e racismo não pertencem, portanto, somente ao passado. Têm também um futuro.” (2019, p. 49), o que estará fatalmente no cerne de boa parte dos movimentos emancipatórios e da criação de uma razão negra.

A consciência negra na era do primeiro capitalismo surgiu em parte dessa dinâmica de movimento e circulação. Desse ponto de vista, era o produto de uma tradição de viagens e de deslocamentos, apoiando-se numa lógica de desnacionalização da imaginação, um processo que prosseguiu até meados do século XX e acompanhou a maior parte dos grandes movimentos negros de emancipação. (MBEMBE, 2019, p. 35)

A população negra precisaria se reinventar, encontrar-se na comunhão de um passado comum e anterior ao cerceamento de liberdade e, mais ainda, no desejo de um futuro. A raça nos atravessa e não há fuga possível, devendo, então, o sujeito racializado buscar uma ancestralidade, uma cultura que nos anteceda e que nos perpasse, que nos

⁴⁵ Nos romances que ora lemos, entendo que as personagens masculinas negras, via de regra, buscam exercer esse poder sobre os corpos de personagens femininas negras, conforme discuto nos capítulos 4 e 5 desta tese.

ponha em comunhão e fale sobre/a sociedades que, mesmo distantes, experimentaram o mesmo lado violento da Modernidade.

Segundo Mbembe (2019), esse processo é penoso e pressupõe recuperar-se da engrenagem simbólica e violenta que visou: 1. Assegurar a incapacidade de sociabilidade negra; 2. Exercer a brutalidade que imobilizava e quebrava corpos e; 3. Impedir a criação de um mundo simbólico negro. Poderíamos, ainda, acrescentar 4. A reinvenção de um passado mítico comum, 5. Um desejo de ancestralidade, 6. Uma História a ser contada sem a interrupção provocada pelo jugo colonizador europeu e 7. Uma sensação transnacional de pertencimento, de diálogo e de trocas.

Esse processo/sentimento que nos toca, enfim, poderia ser resumido em um desejo de negritude em comunhão, expresso principalmente no ponto 7. O que nesta tese fazemos, em certa medida, é aproximar três autoras de país e épocas distintas com este intento.

Carlos Moore, em *A negritude segundo Aimé Césaire* (2010), entende que:

A raça e o racismo foram erigidos pelos não-negros em uma metacsciência totalizadora, definidora do humano em termos puramente tautológicos, maniqueístas e essencialistas, como fruto de uma metavisão hegemônica. [...] Portanto, desde séculos atrás, a ‘questão racial’ constituiria um dos grandes eixos de reflexão teórica e de práxis política que caracterizaria a Modernidade. As lutas do povo de pele preta, pela sua emancipação, particularmente aqueles de ascendência africana, não teriam como evitá-la. (MOORE, 2010, p. 11, grifos do autor)

Ou seja, sendo raça uma imposição da Modernidade europeia com a qual nos defrontamos, não há luta contra as demandas da colonização que fuja a esse conceito, à vivência imposta em função da raça e do racismo como resultado disso. Para além de uma classificação biológica ineficiente, ser preta/o é uma questão que atravessa a todos nós, pretas/os, queiramos ou não, estudemos os seus efeitos ou não, e deve residir também no autorreconhecimento político e sociologicamente ativo, em compreender o lugar ocupado no mundo e de onde as vozes negras devem problematizar o sistema-mundo.

Já que a raça foi a forma como o colonizador nos homogeneizou, deste lugar, então, deve erguer-se um instrumento poderoso de organização social e econômica dessa população subalternizada historicamente. Não se trata de aceitar uma identidade imposta, ou mesmo simplesmente de usar as armas de organização social do

colonizador, mas sim, de postular o contra-ataque a partir desses mesmos discursos inescapáveis.

A busca por uma identidade negra passa por esse movimento de se reconhecer não como igual pela quantidade de melanina na pele, mas como pertencente ao mesmo grupo humano que foi reiteradamente assaltado pela História que nos desumanizou e tratou de apagar a nossa cultura, eliminar as nossas origens e projetar uma vergonha na própria constituição de nossa identidade. Segundo Kabengele Munanga (2004),

A negritude e/ou a identidade negra se referem à história comum que liga de uma maneira ou de outra todos os grupos humanos que o olhar do mundo ocidental “branco” reuniu sob o nome de negros. A negritude não se refere somente à cultura dos povos portadores da pele negra que de fato são todos culturalmente diferentes. Na realidade, o que esses grupos humanos têm fundamentalmente em comum não é como parece indicar, o termo Negritude à cor da pele, mas sim o fato de terem sido na história vítimas das piores tentativas de desumanização e de terem sido suas culturas não apenas objeto de políticas sistemáticas de destruição, mas, mais do que isso, de ter sido simplesmente negada a existência dessas culturas. Lembremos que, nos primórdios da colonização, a África negra foi considerada como um deserto cultural, e seus habitantes como o elo entre o Homem e o macaco. (MUNANGA, 2004, p. 10)

Dada essa conscientização de nossa História, dos processos que nos vitimaram, da inferiorização de nossos corpos, deve surgir uma solidarização entre continentes, conforme Munanga (2004), para negar o lugar passivo de objeto, pois, “a negritude torna-se uma convocação permanente de todos os herdeiros dessa condição para que se engajem no combate para reabilitar os valores de suas civilizações destruídas e de suas culturas negadas.” (MUNANGA, 2004, p. 10).

Isto posto, a negritude serve como um processo de encontro entre descendentes de africanas e africanos na diáspora que valorizem esse lugar de partida, essa cultura, essa herança africana, a construção de uma identidade coletiva positiva. Munanga (2004) não parece estar postulando uma visão romântica de união, mas sim, fornecendo meios para uma potente arma política de reconhecimento e agenciamento que possibilite uma revisão histórica e nos ajude a compreender o modo como os racismos contra negras/os se operacionalizam contemporaneamente. E ainda desnaturaliza certos tratamentos relegados ao povo negro fora do continente africano.

Enquanto uma única pessoa continuar a ser caracterizada e discriminada pela cor da pele escura, enquanto uma única pessoa se obstinar, por causa de sua

diferença, a lançar sobre outra pessoa um olhar globalizante que a desumaniza ou a desvaloriza, *a negritude deverá ser o instrumento de combate para garantir a todos o mesmo direito fundamental de desenvolvimento, a dignidade humana e o respeito das culturas do mundo.* (MUNANGA, 20014, p. 10, grifos meus)

Quando a Literatura – e outros discursos sociais – preocupa-se em registrar essa História negra, revisá-la, falar de seu lugar, de suas/seus antepassadas/os, contar a perspectiva das/os vencidas/os como um/a *trapeiro/a* benjaminiano que recolhe o que fora esquecido, promove esse desejo de um passado e de um futuro. Age sobre o lugar de negação da humanidade do povo negro e se torna um instrumento de luta. Reitera, também, uma identidade discursiva negra positiva, como dissemos, entendendo que no século XV fomos assaltadas/os e convertidas/os em cativas/os, mas que nossa História é bem anterior a este século, e segue para além.

Poutignat e Streiff-Fenart (2011), em consonância com esse discurso de Mbembe (2019) e Munanga (2004), ao discutirem teorias da etnicidade, discorrem sobre situações de dominação, como a escravidão, e asseveram que a identidade imposta cria um rótulo com verdadeiro poder formativo, o qual leva os sujeitos racializados a assumir a pertença a uma coletividade.

Mas o que se pode observar em todas essas situações é que *o fato de serem coletivamente nomeados acabou por produzir uma solidariedade real entre as pessoas assim designadas*, talvez porque, em decorrência desta denominação comum, eles fossem coletivamente o objeto de um tratamento específico. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 145, grifos meus)

E complementam, “Quanto mais forte é a dominação (o polo máximo sendo a situação da escravidão), mais as pessoas às quais se aplica a exo-definição são coagidas a retomá-la por sua conta. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 145). A opressão compartilhada, em certa medida, e essa identidade imposta estão na base do reconhecimento, de uma identidade reivindicada. Em outros termos, a identidade negra – como qualquer outra – é um jogo entre o olhar do outro e o do próprio sujeito. Uma vez assimilada a identidade imposta e revitalizada, uma que vez que o sujeito negro se apropria do termo e o ressignifica, a negritude vira instrumento de ação nas mãos do subalterno.

Nesse processo de assimilação, alguns outros problemas se oferecem a quem debate cor/raça na contemporaneidade, visto que ser negra/o, se não está na quantidade

da melanina mas no reconhecimento, é antes uma questão de performatividade. Existe uma maneira correta de ser negro? Ou melhor, uma única maneira possível?, como questiona Stuart Hall (2018), em *Que negro é esse na cultura negra?* Acrescentaríamos ainda se há algum desconforto semântico na sobreposição mulher negra, gay negro, por exemplo? No tópico seguinte, algumas dessas questões voltam ao debate.

A colonização, em linhas gerais, não é pura e simplesmente um processo em que a violência física foi empregada para explorar o colonizado, mas sim, um processo no qual a violência simbólica e intelectual se fez presente e o epistemicídio é uma realidade a ser enfrentada. Esse processo de colonialidade é tão vivo que, mesmo após o fim da escravidão e da colonização, as estruturas impostas continuam vivas no imaginário dessas populações e funcionam no alicerce que fundamenta a identidade dessa população. No capítulo seguinte, a partir de alguns questionamentos como o de Hall acima posto e das ideias de Oyèrónké Oyěwùmí e de María Lugones, discutiremos o encontro entre raça e gênero no período colonial e, como produzir uma leitura decolonial de corpos racializados, para pensar a mulher negra.

2 M odernas ficções: raça e gênero

Comando

Presta atenção
 Agora é sua vez de me ouvir
 Se não aguenta ouvir, pode sair
 Aqui é Negra Li
 A que comanda, apoiada por mais de cinquenta mil manas
 Essa é minha fama, nega drama
 Quatro décadas são pétalas
 Me fez florir
 Minha história, eu mesma que escrevi
 Glórias, vitórias ainda estão por vir
 Você vai sentir
 Chego queimando, incendiando
 No meu comando sou eu quem mando
 Chego chegando, incendiando
 No meu comando sou eu quem mando

Negra Li

Onde a cor e o sexo determinam o estatuto de um ser humano.

Paulina Chiziane

Mulheres negras

Nossos traços faciais são como letras de um documento
 Que mantém vivo o maior crime de todos os tempos
 Fique de pé pelos que no mar foram jogados
 Pelos corpos que nos pelourinhos foram descarnados
 Não deixe que te façam pensar que o nosso papel na pátria
 É atrair gringo turista interpretando mulata

Yzalú





Figura 2: Jean Baptiste-Debret. *Uma senhora de algumas posses em sua casa*. Aquarela s/ papel, 16,2 x23 cm. 1823. Rio de Janeiro, Museu Itaú Cultural.

Como já aclarado no capítulo anterior, o sistema-mundo moderno/colonialista organizou o mundo em termos hierárquicos a partir de uma lógica binária europeia. Naquele continente, a cada mulher e homem coube uma função a ser desempenhada, pois as suas vidas existiam segundo uma matriz heterossexual, assim sendo, ao chegar o colonizador à colônia, reitera esse modelo de organização estrutural da sociedade. O elemento novo foi a racialização dos corpos a fim de explorar as terras americanas e de enriquecer a Modernidade europeia.

O pensamento europeu cria nas colônias, portanto, para além de uma organização racial dos corpos, uma que cumpra o papel de gênero já conhecido nas metrópoles, a partir de uma lógica binária sobre a qual o nosso pensamento ocidental segue assentado⁴⁶. O que teóricas como Oyěwùmí (2017), Lugones (2012, 2014a, 2014b, 2020), Mendoza (2017), Mohanty (2017), hooks (2017, 2019d) e Gonzalez (1984) fazem é questionar esse sistema-mundo racializado e racista, em conformidade com a ideia de que gênero também é uma imposição colonial e não algo dado aprioristicamente.

⁴⁶ Não se nega a possibilidades de culturas binárias baseadas a partir de performatividades de gênero dada a partir da biologia dos corpos no espaço das Américas mesmo anterior ao contato com o colonizador europeu. O que se afirma, no entanto, é a imposição deste modelo único, taxativo, o qual nega outras possibilidades de organização social, cumprindo uma matriz europeia.

De modo particular, questionam a lógica europeia reminescente no pensamento feminista hegemônico que desconsidera as mulheres não-brancas de seu discurso e pensa o mundo com valores universalistas e não a partir das realidades locais das colônias, por exemplo. A ‘mulher’ nesse feminismo ocidental alvo de suas críticas é uma categoria monolítica, como se todas as mulheres correspondessem a uma identidade hegemônica, que se reconhece branca, heterossexual, classe média-alta; enfim, um modelo essencialista, já criticado também por Judith Butler, em seu clássico *Problemas de gênero* (1988), e por Adrienne Rich, em *Heterossexualidade compulsória e a experiência lésbica* (1980)⁴⁷.

Gênero assume um lugar importante de análise das relações sociais estabelecidas na colônia, porém, sempre pensando-o no limite de outros marcadores sociais, isto é, sem descartar raça e classe de seu horizonte de análise. Isto é, da dicotomia colonizador vs. colonizado não nos pode escapar a colonizada.

Quando, em 1948, Simone de Beauvoir, em seu potente *O Segundo sexo*, sentencia que “ninguém nasce mulher: torna-se” (2008, p. 13) está em diálogo com uma tradição de estudos que questiona a biologia como destino final de nossos corpos. Ainda que a filósofa francesa não utilize a palavra ‘gênero’, a sua leitura já debate questões que serão caras aos Estudos de Gênero no final deste século, como o corpo e a educação subalternizada de mulheres.

Poderíamos retomar ‘gênero’, em poucas linhas, como um sistema simbólico com o qual determinadas sociedades encerram os nossos corpos/vontades/desejos a partir da biologia de nossos organismos e pretensa funcionalidade em uma ordem compulsória, binária e artificial entre os sexos (cf. Butler, 2015).

Uma leitura interseccional com raça/etnia, localidade, dentre outros marcadores da diferença, advindos com/na colonialidade, provoca uma tensão no interior dos estudos desse conceito a fim de compreender de que modo essas relações hierárquicas se relacionam e agenciam corpos e subjetividades dos sujeitos racializados.

Partindo de uma reflexão decolonial como forma de questionar e compreender a Modernidade desde perspectivas históricas, sociológicas, culturais e filosóficas, a Teoria Feminista com compromisso decolonial propõe uma epistemologia nova, um sujeito

⁴⁷ Aqui cito as datas originais das publicações dos textos de Butler e de Rich em inglês. Neste trabalho, consultamos as suas traduções em Língua Portuguesa com publicações em 2015 e em 2012, respectivamente. Cf. referências ao final.

político de desejo e ação, que questione os modelos eurocentristas de conhecimento e de agenciamento, compreendendo corpo como algo político, para enfim, lê-lo como um lugar de onde se fala e não apenas um lugar sobre o qual se fala, e postular um conhecimento não-eurocêntrico. Daí, compreender gênero como uma construção binária de poder também na colônia, ou melhor, transportado a este espaço.

Oyèrónké Oyěwùmí (2017), quando pensa a lógica colonial, retoma os estudos de Fanon e de Memmi para questionar o assentamento dos sujeitos a partir da cor de pele e desvenda como a oposição colonizador/colonizada/o esconde relações de gênero nesse espaço da colônia. Vejamos:

[...] O mundo maniqueísta da situação colonial produziu dois tipos de pessoas, o colonizador e o colonizado (também conhecido como o colono e o nativo), que se distinguiram não apenas pela cor da pele, mas também pelo estado mental. Uma semelhança frequentemente ignorada é que tanto os colonizadores quanto os colonizados eram supostamente do sexo masculino. O controle colonial se descreve como ‘um privilégio masculino, matrimonial, marital ou senhoril’.⁴⁸ (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 207)

Essa dicotomia privilegia uma visão masculina da expansão oceânica e, não raras vezes, Oyěwùmí (2017) indigna-se como mesmo a crítica a esse sistema-mundo encobre uma leitura sexista, posto que discute a perda de *hombridade* dos colonizados submetidos ao jugo colonial, e como essa leitura baseada apenas na cor/raça delimitava a crítica postulada ao definir que os homens colonizados se tornavam *menos homens*, ocupando um lugar de invadido, penetrado pelo colonizador.

Esse tipo de leitura, portanto, pensaria apenas ‘as perdas’ dos homens colonizados a partir do lugar que sua raça lhe importaria naquela economia moderno-colonial, ser menos homem é ser o quê? Ser feminino? Ser feminino, logo, é ser menor? Como fica o papel das mulheres colonizadas se, em tese, já eram algo menor que seus pares do sexo masculino antes da colonização? De que forma a teoria apaga ou reforça essa que pode resultar uma leitura sexista?

Aqui se abre espaço para uma dedução lógica, a colonização impactou a vida dos sujeitos diaspóricos de modos ora distintos, ora iguais. Sobre ser negra/negro pesa o racismo, sobre ser mulher pesa também o sexismo, logo homens e mulheres ou machos

⁴⁸ [...] el mundo maniqueo de la situación colonial produjo dos tipos de personas, el colonizador y el colonizado (conocidas también como el colono y el nativo), distinguidas entre sí no únicamente por el color de la piel sino también por el estado mental. Una similitud que se ignoró a menudo es que tanto colonizadores como colonizados supuestamente eran machos. El control colonial se describe en sí mismo como ‘un privilegio masculino, marital o señorial’.

e fêmeas colonizadas/os sofrem a colonização, experimentam-na diferentemente sob certos aspectos. Não podemos perder de vista que o corpo se tornou objeto de compra e venda, logo, a sua anatomia conferia-lhe valores diferentes, por assim dizer. E quando digo *valor* penso tanto em valor financeiro quanto simbólico, pois ter uma *escravizada* e ter um *escravizado*, certamente, para o colonizador era diferente; e para a/o colonizada/o também, o seu gênero tinha valor distinto naquela sociedade que se lhe impunham entre os seus iguais de cor/raça.

Os costumes e práticas coloniais surgiram de ‘uma visão de mundo que acreditava na superioridade absoluta do humano sobre o não-humano ou subumano, do masculino sobre o feminino ... e do moderno ou progressista sobre o tradicional ou selvagem’.⁴⁹ (OYĚWŪMÍ, 2017, p. 207)

Assim, chegamos à conclusão de que se o colonizador agiu de forma diferente a partir do sexo do corpo explorado e escravizado, entre esses seres subalternizados a distinção se manteve, e mesmo se atualizou. Em certa medida, pela ótica do colonizador, é uma forma de manter uma disputa entre colonizadas/os, determinando diferenças dentro do mesmo grupo subordinado ao transferir a sua visão binária europeia de mundo ao território da colônia. Ou conforme entende Oyěwù mí (2017), a colonização foi um processo sexo-diferenciado.

Olhar para o sexismo desse sistema-mundo é importante na medida em que mulheres brancas e negras ocuparam lugares distintos no mesmo contexto. Sobre as mulheres negras, assim, não há como determinar qual opressão era pior: de raça ou de sexo. Quer dizer, não cabe a procura por qual opressão pesava mais na vida dessas mulheres escravizadas ou dizer quando sofriam por serem mulheres ou por serem negras, o que, certamente, podemos afirmar de sua situação é que as duas opressões operavam em conjunto e que sobre elas recaíam, portanto, questões decorrentes desse encontro de opressões, que não se sobrepunham, mas sim, entrecruzavam-se.

Que lugar é esse então, de uma dupla-opressão? Se, em tese, raça havia sido suficiente para distinguir os papéis entre colonizadas/os e colonizadores, qual a função da divisão sexual desses corpos subordinados ao jugo colonizador?

⁴⁹ La costumbre y la práctica colonial surgieron de ‘una visión del mundo que creía en la superioridad absoluta de lo humano sobre lo no humano o lo subhumano, de lo masculino sobre lo femenino... y de lo moderno o progresista sobre lo tradicional o salvaje’.

Em *Memórias da plantação*, Grada Kilomba (2019) relata um episódio de quando tinha 12 anos e foi a um médico português, branco, que, ao final da consulta ofereceu-lhe trabalho como servente de sua filha e esposa, que estavam em período de férias. A partir daí, revela como o encontro raça e gênero agiu para que o médico, homem e heterossexual, além de branco, olhasse para ela e visse um corpo hábil a servir outras mulheres, estas, brancas.

Esse encontro revela como ‘raça’ e gênero são inseparáveis. ‘Raça’ não pode ser separada do gênero nem o gênero pode ser separado da ‘raça’. A experiência envolve ambos porque construções racistas baseiam-se em papéis de gênero e vice-versa, e o gênero tem um impacto na construção de ‘raça’ e na experiência do racismo. O mito da mulher *negra* disponível, o homem *negro* infantilizado [...] bem como o mito da mulher branca emancipada ou do homem branco liberal são exemplos de como as construções de gênero e de ‘raça’ interagem. (KILOMBA, 2019, p. 94)

A tela de Debret que abre este capítulo exemplifica o que Kilomba (2019) contextualiza, pois, há nela a presença de personagens femininas brancas e negras em situação/espço privado, no qual as personagens negras estão em serviço doméstico, servindo, situação de subserviência, algumas postas em esteiras sobre o chão, abaixo das personagens brancas, as quais gozam de sua liberdade e da proteção do lar, sentadas em móveis destinados a este fim.

A única personagem negra de pé, está descalça, indicativo de sua posição subalternizada, entrando em quadro segurando o que parece ser uma bandeja, ou seja, executando alguma tarefa laboral. Opõe-se, sobremaneira, à senhora sentada, em posição de descanso, e calçada. O título da tela também é interessante, pois, uma senhora de *algumas posses* mantém em casa 3 pessoas escravizadas, além de suas crianças.

As três personagens negras são femininas e executam funções domésticas, as quais, muito provavelmente, um homem *negro* não executaria naquele contexto, e estão dispostas como que contornando as personagens brancas, centrais, como se as protegessem também. Esse perfil imortalizado na tela do começo do século XIX segue vivo no imaginário de personagens reais, como o médico que atendeu Kilomba.

A lógica colonial assegura que pessoas ocupem cargos e performatizem identidades a depender de sua anatomia e cor/raça. A identidade apriorística é qualquer ‘coisa’ que não existe, mas sem a qual, nós não existimos. Molda-nos, envolve-nos, mas

como realidade física, tangível não é/existe, não tem uma materialidade em si, somos nós, nossos corpos e experiências que lhe atribuímos valor.

A imposição da lógica colonial àquelas sociedades advindas do continente africano resultou também na criação de uma identidade nova: a *mulher negra*, personagem que surge como resposta às transformações sociais que operavam naquele contexto, como uma adequação da realidade europeia à africana.

A colonização está fixada na hegemonia masculina branca europeia e em sua ideologia e cultura impostas às sociedades saqueadas e convertidas em territórios além-mar, transformá-las/los em negras/os foi a forma de categorizar as funções sociais e perpetuar as diferenças e determinismos. A partir desse momento, independentemente das demandas e histórias, cultura e lugar que homens e mulheres ocupassem nas mais diversas sociedades e culturas africanas, passariam a responder à lógica europeia, de tal modo a ponto de introjetá-las e assumi-las como suas, assumindo a face mais cruel do epistemicídio que se abatia desde então.

Novas formas de se relacionar e novas sociabilidades se impõem e permanecem para além do processo colonial, em função da colonialidade e, conseqüente assimilação dos valores europeus perpetuados nas sociedades distantes. No caso das mulheres, foi ainda mais cruel, posto que as categorizou como *mulheres* e, tão logo, *mulheres negras*, logo, ainda mais inferiorizadas.

Mais especificamente, no caso Yorùbá, as mulheres tornaram-se subordinadas assim que foram "inventadas" como mulheres - uma categoria homogênea e corporificada. Assim, tornaram-se invisíveis por definição. O sistema pré-colonial de antiguidade foi substituído por um sistema europeu de hierarquia sexual em que as mulheres sempre seriam inferiores e subordinadas aos homens.⁵⁰ (2017, p. 253, grifos meus)

Basicamente, os processos que subordinam a categoria *mulher* são os mesmos que inferiorizam corpos/sujeitos com base na raça, outra criação europeia para hierarquizá-las/los, como já discutido. Enquanto no Ocidente, a luta feminista tem sido a de reconhecer a mulher como sujeito de direitos iguais aos dos homens, nas terras africanas e americanas, colonizadas e exploradas, a luta é ainda maior e a feminista não

⁵⁰ Más concretamente en el caso Yorùbá, las hembras se volvieron subordinadas tan pronto como se les "inventó" como mujeres –una categoría homogénea y encarnada–. Así fueron invisibilizadas por definición. El sistema precolonial de senioridad fue desplazado por un sistema europeo de jerarquía sexual en el que las hembras siempre serían inferiores y subordinadas a los machos.

pode, nem deve dissociar-se da antirracista, sob pena de não ser efetiva e reproduzir um olhar imperialista.

Desse processo, podemos fincar pé que tanto gênero quanto raça são essenciais para compreender a Modernidade/colonização como faces da mesma moeda. Sexismo e racismo estão juntos, justapostos, como armas de um poder e controle da subjetividade e vivência da/o colonizada/o.

2.1 Gênero e raça: dois êxitos do Estado colonial

A las rubias envidias
 porque naciste con color moreno,
 y te parecen ellas blancos ángeles
 que han bajado del cielo.
 ¡Ah!, pues no olvides, niña,
 y ten por cosa cierta,
 que mucho más que un ángel siempre
 pudo
 un demonio en la tierra.

Rosalía de Castro

A partir de um retorno à ideia de colonialidade, de Quijano (2005; 2009), María Lugones (2020), teórica argentina, pensa a colonialidade do gênero, haja vista que o gênero também foi moeda de agenciamento dos corpos subalternizados no espaço da colônia para edificação da Modernidade europeia, como já dito.

A sua proposta também parte da dicotomia humano *vs.* não-humano, ou cultura *vs.* natureza e, desse prisma, propõe que pensemos que nas sociedades em que chega o colonizador, para além de uma dicotomia de raça, ele empreende uma leitura hierárquica baseada no gênero. Ou seja, este impõe uma distinção dos corpos colonizados, segundo a qual a mulher branca europeia era, não um sujeito dotado de direitos iguais aos do homem branco, mas sim, seu complemento, passivo, doméstico. Paralelamente, a *mulher não-branca* seria um complemento do homem não-branco, inferior também a este, além de inferior ao colonizador branco.

Dito de outra forma, se, em sua cultura reconhece-se apenas uma divisão binária de gênero e poder, nas demais *deveria* ser assim também, de modo que gênero anteceda ao sexo daqueles corpos e eles tenham que exercer funções pré-estabelecidas em razão dessa classificação, baseada em uma ordem supostamente natural e biológica,

reprodutiva e heterossexual. Gênero, desse modo, assim como raça são criações modernas e meios de opressão e de determinação do lugar daquelas atrizes sociais.

E nesse ponto, distancia-se um pouco da leitura de Quijano (2005; 2009), posto que gênero para o autor estaria subjugado à exploração racial. Para ele, gênero era o controle do sexo (sexualidade) e seus produtos e a crítica de Lugones (2014b; 2020) pensa gênero e raça em uma relação interseccional e não hierarquizada, logo, não há como pensar apenas raça como uma imposição branca, e considerar que gênero seja uma abstração, independente das relações sociais que se estabelecem.

A ideia de raça, para Quijano (2005), sintetiza as opressões impostas aos sujeitos racializados na colônia, de onde derivariam todas as formas de opressão e ordenamento dos corpos: sexo, desejo, trabalho, subjetividade. Deste ponto de vista, a lógica da raça se sobrepunha à de gênero e esconderia a forma como as colônias consideravam os corpos lidos como femininos ou masculinos neste espaço, e as distintas funções atribuídas a esses corpos.

O que Lugones (2014b), retomando os trabalhos de Oyèrónké Oyèwùmí e os de Paula Allen Gunn, feminista indígena norte-americana, questiona é o fato de a colonização – e o feminismo hegemônico, porque colonial – ter pressuposto a hierarquização também de gênero no espaço colonial como um produto acabado. Em outras palavras, já que essa era uma realidade europeia, pensá-lo como óbvio na colônia era assunção de um padrão epistêmico europeu. Faltaria, portanto, o questionamento se o padrão que regia as relações entre homens e mulheres europeias seria o mesmo nas colônias.

Assim, os preconceitos de gênero europeus teriam, segundo a sua leitura, passado despercebidos pela proposta de Quijano (2005; 2009), o qual teria tomado gênero como uma questão dada, óbvia e binária e não uma construção tal qual raça. Olhando para o colonizador e sua visão eurocentrada de mundo, Lugones (2014b), então, questiona essas concepções de gênero, e imposição às não-europeias e aos não-europeus.

De onde podemos compreender que a mulher vinda da África foi, não apenas racializada, como obrigada a responder a uma ideal de fêmea ocidental. Assim, não dá para pensar em gênero fora do paradigma da Modernidade ocidental. Se sociedades africanas, como a yorùba estudada por Oyèwùmí, não reconheciam a hierarquia entre homens e mulheres, a chegada ao cativo da escravidão relegou a essas mulheres outra

exploração, diferente daquela que sofreriam seus irmãos de cor/raça, a opressão de gênero, a opressão por serem negras e mulheres⁵¹.

As mulheres colonizadas, não-brancas, eram lidas como animais, assim como os seus companheiros não-brancos, apenas com o diferencial de serem marcadas como fêmeas. Como pontua Lugones, “Elas foram compreendidas como animais no profundo sentido de ‘sem gênero’, sexualmente marcadas como fêmeas, porém sem os atributos da feminilidade”⁵² (2014a, p. 69-70).

Assim, ser mulher estava restrito como atributo da fêmea humana que performatizava a feminilidade. Não é difícil compreender, então, que se os homens negros não eram homens no sentido moderno/colonial, tampouco a sua fêmea com a mesma cor/raça será mulher, posto que “pessoas colonizadas se tornaram machos e fêmeas” (LUGONES, 2014b, p. 937) e a humanidade estava restrita aos colonizadores e suas mulheres, portanto, ainda que recaísse sobre as mulheres escravizadas a opressão de gênero, elas não eram *mulheres* no sentido completo da palavra, faltava-lhes, novamente, a humanidade.

A mulher branca tem um papel fundamental aqui: a reprodução do capital econômico, político e simbólico da humanidade, por meio da gravidez, quase sempre compulsória. Por isso, a necessidade de cuidá-la e protegê-la, cerceá-la do convívio social, destinando-a a usufruto do *homem*, e negando-a ao *negro*. Esse padrão assegura ainda a manutenção de uma sociedade heterossexualista, que considera um corpo pertencente ao outro, e a heterossexualidade compulsória⁵³ um padrão homogêneo e única possibilidade de desejo e relação sexual.

A mulher negra, por outro lado, não tendo acesso ao mesmo capital simbólico da branquitude, não necessitaria ser cuidada ou protegida e, poderia ainda ser violada ao bel prazer do colonizador. *Ain't I a woman?*⁵⁴, questionaria Sojourner Truth⁵⁵.

⁵¹ Importante jamais perder de vista que a sociedade yorùba estudada por Oyěwùmí não responde por todo um continente, podendo haver, e certamente havendo, outras organizações políticas de gênero nos territórios africanos.

⁵² They were understood as animals in the deep sense of ‘without gender’, sexually marked as female, but without the characteristics of femininity.

⁵³ Ver Adrienne Rich. Cf. Referências ao final.

⁵⁴ Eu não sou uma mulher?, Sojourner Truth, nome pelo qual é conhecida a ativista negra liberta, Isabella Baumfree, em um encontro de mulheres, em 1851, nos EUA. Disponível em: < <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/> >. Acesso em 02 de maio de 2020.

⁵⁵ Registro e sugiro a leitura da biografia de Sojourner Truth, intitulada *A história de Sojourner Truth, a escrava do Norte*, de Olive Gilbert. Consultar Referências finais.

Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher? (TRUTH, s/d, s/p)

O fruto dessa violação não seria filha/o do colonizador, apenas outra/o escravizada/o para o sistema colonial, uma mão-de-obra ou produto a ser vendido, como indica Truth. Em certa medida, ser branca ou negra significava ter o seu destino determinado para a manutenção do sistema moderno/colonialista com suas filhas ou filhos, porém, com fins bastante distintos.

Com o passar do tempo, devido aos estupros coloniais, novos sujeitos históricos surgem nas colônias e atualizam essa dicotomia: a mulher branca segue reproduzindo o capital simbólico da *supremacia branca* que gerará novos frutos ao sistema capitalista; a negra de pele retinta como fornecedora de mão-de-obra barata ao mesmo sistema; e a mulher negra de pele clara como recreação, divertimento, a ‘mulata’ carnavalesca, posteriormente.

Ainda que a escravidão e a colonização tenham passado, a colonialidade persiste no nosso imaginário com estereótipos como estes sobre os corpos dessas mulheres, e “diferentemente da colonização, a colonialidade do gênero ainda está conosco; é o que permanece na intersecção de gênero/classe/raça como constructos centrais do sistema de poder capitalista mundial” (LUGONES, 2014b, p. 939).

Angela Davis, em *Mulheres, raça e classe* (2016), destaca que somados aos castigos físicos e trabalhos forçados, os estupros de mulheres escravizadas funcionaram nos EUA como forma de controle do desejo e da sexualidade dessas mulheres e destaca outro ponto que se assemelha bastante ao cenário brasileiro, o da romantização dessa relação quando afirma que “parte-se até mesmo do princípio de que as escravas aceitavam e encorajavam a atenção sexual dos homens brancos” (DAVIS, 2016, p. 37).

Encorajar os próprios estupros, esse é o absurdo da mentalidade colonial! Como se essas mulheres tivessem escapatórias, possibilidade de escolha outra que não se deixar violentar! Essa é uma das principais preocupações da avó que cria Janie, no

romance *Seus olhos viam Deus*, que a neta seja estuprada, como a filha fora, conforme detalharei a partir do capítulo 4.

Em *Ponciá Vivência*, por meio da personagem Bilisa, à qual já me referi no capítulo anterior, a narradora expõe outras formas de abuso sexual, aquele sem violência física. Aqui, a violência é simbólica aliada ao abuso de poder, afinal de contas, como personagens como estas poderiam negar a presença do filho da patroa no seu quarto?

Ninguém entrava em seu quarto a não ser, de vez em quando, o filho da patroa. Sim, ele era o único que entrava lá, às vezes, quando dormia com ela. Só podia ter sido ele a tirar o dinheiro por brincadeira, para assustá-la talvez. A patroa não gostou da suspeita que caiu sobre o seu filho. Quanto a dormir com a empregada, tudo bem.⁵⁶ (EVARISTO, 2003, p. 100)

Abdias Nascimento, em *O genocídio do negro brasileiro – processo de um racismo mascarado* (2016), descreve esse tipo de interação sexual entre as mulheres negras e os homens brancos no contexto brasileiro a fim de desmistificar que aqui se fundou uma relação mais pacífica que a observada na realidade das colônias inglesas:

O mito da ‘democracia racial’ enfatiza a popularidade da mulata como ‘prova’ de abertura e saúde das relações raciais no Brasil. No entanto, sua posição na sociedade mostra que o fato social exprime-se corretamente de acordo com o ditado popular⁵⁷. Nessa versão, há o reconhecimento geral do povo de que a raça negra foi prostituída, e prostituição de baixo preço. Já que a existência da mulata significa o ‘produto’ do prévio estupro da mulher africana, a implicação está em que após a brutal violação, a mulata tornou-se só o objeto de fornicação, enquanto a mulher negra continuou relegada à sua função original, ou seja, de trabalho compulsório. (NASCIMENTO, 2016, p. 75)

Estupro é estupro, é violência. Não existe romantização que tire o peso da violação brutal que sofreram mulheres africanas em solos americanos e europeus. Não é difícil, no entanto, se olharmos com a atenção devida a nossa Literatura de modo particular, percebermos como persiste uma sexualização de personagens femininas negras, inclusive quando descritas por autores negros.

A esse respeito, poderíamos elencar, apenas a título de exemplificação, Rita Baiana, de Aluísio de Azevedo; e Gabriela, de Jorge Amado. Porém, cito o poeta negro

⁵⁶ Em momento oportuno retomo esta cena para discuti-la.

⁵⁷ Branca para casar,
Negra para trabalhar,
Mulata para fornicar.

modernista, do Pará, Bruno de Menezes também como bom exemplo do que pontuamos. Ele diz em um dos seus poemas:

A luz morde e pele de sombra e os cabelos
lustrosos quebrados da cor sem razão.
E os seios pitingas, o ventre em rebojo,
As ancas que vão num remanso rolando
No tombo do banjo.
[...] E o branco sentindo xodó pela preta,
Agüentando mareta gemendo no fungo,
Bem querer e não pode mas vai de teimoso
Se acabar no rebojo da bamba africana (MENEZES, 1966, p.13).

A imagem criada da relação branco assediador e preta *sensual* é patente, assim como a imagem do abuso e a insistência contra o corpo dela, para o branco que *vai de teimoso*. O poema tenta criar uma aura sensual e quase romanesca a uma cena de abuso puro e simples. Retomando o percurso conceitual que percorremos aqui, recorreremos ao que María Lugones (2014b) chama de “missão civilizatória”, processo que dava ares de condescendência dos brancos às/aos negras/os/indígenas para avançar sobre os seus corpos e dominá-los, inclusive sexualmente.

Poderíamos, ao fim e ao cabo, estabelecer a distinção projetada pelo homem europeu branco sobre o corpo da mulher colonizada como a distinção entre natureza e cultura. Aquela está para ser olhada, penetrada, destruída, explorada para benefício desta. O homem seria, por excelência um ser de cultura, da razão, enquanto a mulher (branca, europeia) estaria mais próxima da emoção, por isso, inferior em relação àquele, mas com certo *status* nessa economia simbólica. Enquanto que pessoas racializadas não alcançariam o estatuto da humanidade, postos em posição inferior, receberiam apenas a possibilidade de ser macho ou fêmea, o que justificaria o acesso e dominação de seus corpos.

Em outro texto, *Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples*, Lugones (2012) esclarece o que considera como marco desse feminismo decolonial:

1. Não há despatriarcalização sem descolonização que não seja racista.
2. Não há descolonização se não for descolada da introdução colonial da dicotomia hierárquica homem-mulher, macho-fêmea.
3. O feminismo hegemônico, branco em todas as suas variantes, é eurocêntrico, universalista, racista.

4. A introdução colonial da dicotomia homem-mulher, macho-fêmea não é apenas heterossexual, mas heterossexualista, uma vez que o significado de heterossexualidade depende da dicotomia.⁵⁸ (LUGONES, 2012, s/p)

O excerto acima posto é como Lugones (2012) abre o seu referido texto: pontuando as bases de seu pensamento ao explicar que não há como lutar contra um sistema opressor patriarcal se essa luta não tiver na sua base um combate ao racismo que ajudou a perpetuá-lo, e chamando atenção ao fato de que o feminismo hegemônico silencia sobre essas causas e sobre os corpos assumindo uma leitura binária assentada em uma dicotomia corporal que perpetua um olhar sobre a função social de tais corpos. Ou seja, mulheres devem exercer dada função em uma sociedade e, se negras, devem responder ainda a uma agenda de funções baseada em sua cor/raça.

O encontro entre raça e gênero dá-se exatamente nessa demarcação das funções que deveriam ser cumpridas pelas mulheres negras na colônia, as quais relegariam a elas um lugar ainda mais inferior que aquele destinado aos homens negros. Comparemos essas duas passagens de Lugones (2012):

O poder colonial capitalista racializou o trabalho e reservou para os índios e negros os empregos que desumanizam e matam. O processo de negação e destruição incluiu a tentativa de esvaziar a memória, de enchê-la de cristianismo e cosmologia dicotômica, hierárquica, violenta, cristã, racional, que os relegaria a bestas.⁵⁹ (2012, s/p)

E, posteriormente, continua:

A distinção sexual moderno/capitalista/colonial não é biológica, mas política. A distinção "biológica" entre macho e fêmea que a modernidade introduziu com o desenvolvimento da ciência depende da dicotomia de gênero. É uma distinção política e axial que, ao usar a distinção como "natural" e "biológica", é ela própria uma ocultação das contradições do moderno sistema de gênero capitalista colonial.⁶⁰ (2012, s/p)

⁵⁸ 1. No hay despatriarcalización sin descolonización que no sea racista.

2. No hay descolonización si no se desliga de la introducción colonial de la dicotomía jerárquica hombre-mujer, macho-hembra.

3. El feminismo hegemónico, blanco en todas sus variantes, es eurocéntrico, universalista, racista.

4. La introducción colonial de la dicotomía hombre-mujer, macho-hembra no es solo heterosexual sino heterosexualista, ya que el significado de la heterosexualidad depende de la dicotomía.

⁵⁹ El poder colonial, capitalista, racializó el trabajo y reservó para los indios y los negros los trabajos que deshumanizan y matan. El proceso de negación y destrucción incluyó el intento de vaciar la memoria, de llenarla con la cristiandad y la cosmología dicotómica, jerárquica, violenta, cristiana, racional, que los relegaría a bestias.

⁶⁰ La distinción sexual moderna/capitalista/colonial no es biológica sino política. La distinción "biológica" entre macho y hembra que introdujo la modernidad a través del desarrollo de la ciencia depende de la dicotomía de género. Es una distinción política, axial que, al usar la distinción como

Quando feministas hegemônicas pensam e moldam o sujeito histórico de sua teoria como um sujeito universal e pressupõem que todas as violências sofridas por elas na sua relação com os homens são as mesmas produzidas no espaço das colônias e terceiro-mundistas, ignoram a camuflagem produzida nessas colônias, ignoram a história particular dessas opressões e, em certa medida, negam o lugar *superior* que ocuparam historicamente no processo de escravização dos corpos negros. Para pensar-se fora dessa construção branca, era preciso pensar a raça como uma imposição de poder, assim como o gênero.

Sueli Carneiro (2018), em *Escritos de uma vida*, pensando o caso brasileiro, ressalta que, a despeito da opressão de gênero sofrida pela mulher branca, ela “era por excelência tão autoritária e despótica quanto o colonizador português, e são muitos os casos que por despeito ou ciúmes (ou até mesmo capricho) essas senhoras maltratavam com castigos torturantes suas serviçais” (CARNEIRO, 2018, p. 156).

Por outro lado, o que talvez tenha passado despercebido aos homens negros e ao movimento antirracista, em um primeiro momento, é que gênero também fora usado como estratégia do colonizador para aliar-se ao colonizado negro que, na tentativa de exercer algum poder, volta-se contra essa mulher negra, sua *inferior*. Ainda que o homem negro tivesse sentido o que o determinismo de uma raça lhe causava, eles poderiam agenciar algum tipo de poder sobre algum corpo.

Em síntese, a mulher negra funciona como escape da opressão do homem negro e da mulher branca, um alívio, e pode ser admirada, violada, enfim, um objeto do olhar do outro ou outra, a depender da situação em que se encontra. Os processos combinados de opressão funcionam, logo, em uma intersecção que não nos permite hierarquizar-las ou dizer que elas sofram mais por serem negras ou por serem mulheres, inclusive porque só são mulheres quando da relação com um homem negro; se a comparação se dá com uma mulher branca, elas seriam seu inferior também, qualquer coisa não-humana, mas não uma mulher, de fato.

Apenas pensemos em um exemplo do que socialmente se atribuiu – e ainda se atribui – como uma marca indelével da feminilidade e, portanto, de todas as mulheres: a maternidade. Ser mãe tem sido quase uma obrigação ao corpo do sujeito que é ensinado

"natural" y "biológica", es en sí misma un esconder las contradicciones del sistema de género moderno colonial capitalista.

desde a mais terna idade a brincar com bonecas, trocar fraldas, cuidar de bebês e que a maternidade é a felicidade completa e irrestrita. Historicamente, essa leitura não encontrou no corpo negro das escravizadas a mesma leitura, pois, os seus filhos e suas filhas foram vistos/as, como já dissemos, como novas mercadorias, peças a serem vendidas e gerarem lucro aos *senhores*, inclusive com estupros sistemáticos para tal finalidade, até mesmo de outros homens negros. Como se vê, a maternidade de sua cria, condição suposta da feminilidade, não seria uma marca da mulher negra. Talvez amas de leite daqueles da casa-grande, mas não mães como as brancas.

Quando o feminismo hegemônico cobra o direito à educação⁶¹ e ao trabalho, ignora que as mulheres negras têm trabalhado na construção da Modernidade desde seu encontro com o colonizador, e desde que este construiu uma sociedade de símbolos nas Américas e tem inclusive trabalhado em suas casas, desempenhando funções domésticas que essa mulher branca, via de regra, não desempenhou.

A crítica não está exatamente direcionada às mulheres brancas que buscam *um teto todo seu* (cf. Woolf, 2014) para escrever ou direitos iguais ao trabalho, mas sim, ao sistema que encerrou tanto mulheres negras quanto brancas em condições muito específicas, de tal modo, que chega a restringir a visão e as pautas de um feminismo hegemônico.

Essa construção, em certa medida, ajuda a compreender a limitação da constituição de um feminismo pensado pelas demandas brancas europeias, quais seja, trabalhar e estudar, o que, volto a dizer para que não restem dúvidas, não invalida o movimento, sua História, suas teóricas brancas e suas obras, apenas joga luz sobre uma questão imposta pelo mesmo sujeito da opressão. Em última análise, amplia a questão, não a segrega.

Para Lugones,

Raça, gênero e sexualidade co-constituem. A transição da colonização para a colonialidade em uma questão de gênero centra a complexidade das relações constitutivas do sistema de poder capitalista global (dominação, exploração). Nas análises e práticas de um feminismo descolonial, "raça" não é separável nem secundária à opressão de gênero, mas co-constitutiva. E é exatamente isso que os feminismos brancos acabaram excluindo da análise, embora as versões coloniais da diversidade étnica / cultural tenham sido incorporadas aos feminismos que enfocam a globalização.⁶² (2012, s/p)

⁶¹ Ver WOLLSTONECRAFT, Mary (2016).

⁶² Raza, género, y sexualidad se co-constituyen. El paso de colonización a colonialidad en cuestión de género centra la complejidad de las relaciones constitutivas del sistema global capitalista de poder

E finaliza,

As mulheres brancas prestavam atenção em seu feminismo apenas à dicotomia que as subordinava, não à dicotomia que as tornava humanas e a nós bestas. É por isso que a universalidade da "mulher" é o canto global do feminismo hegemônico.⁶³ (2012, s/p)

De dentro da opressão, mulheres brancas foram vítimas e cúmplices, assim como homens negros, do mesmo sistema moderno/colonial e capitalista, por isso a importância de ler as opressões em coexistência, agindo em diferentes aspectos sobre a vida dessas mulheres racializadas na colônia e o que, contemporaneamente, elas têm dito sobre tal condição.

O termo colonização tem sido usado para fins amplos que buscam caracterizar o período e suas opressões, mas não podemos perder de vista as especificidades sofridas por sujeitos específicos, nem a pluralidade desses sujeitos. Ou ainda o modo como os discursos impetrados pelo colonialismo e perpetuados pela colonialidade têm agido de forma conjunta para determinar corpos e subjetividades. Racializar e engendrar corpos subalternizados foi o meio pelo qual o colonialismo e a colonialidade perpetuaram tais discursos de homogeneização e controle político e social, afinal de contas.

Em certa medida, poderíamos dizer que o feminismo hegemônico tem obliterado a discussão de raça por não vivenciar essa violência, não ter sido racializado, reconhecer-se como humano ainda que com menos direitos, daí a luta por direitos iguais, mas iguais a quem? Ao homem branco.

Enquanto isso, o feminismo negro tem pensando primeiramente a questão de sua própria humanidade para se pensar como sujeito de direitos e, então, lutar por igualdade. Assim, se as histórias não são homogêneas, como seriam as lutas?

Discutir o choque entre raça, gênero, classe, etc. é pensar de onde esses discursos emergem e entender a história que eles carregam, o peso político e a carência de uma leitura específica, portanto. Deste ponto, a necessidade de uma crítica que venha

(dominación, explotación). En los análisis y prácticas de un feminismo decolonial, "raza" no es ni separable ni secundaria a la opresión de género, sino co-constitutiva. Y eso es precisamente lo que los feminismos blancos han terminado por excluir del análisis, aunque versiones coloniales de la diversidad étnica/cultural han sido incorporadas en feminismos que enfocan la globalización.

⁶³ Las mujeres blancas prestaron atención en su feminismo solamente a la dicotomía que las subordinaba, no a la dicotomía que las hacía a ellas humanas y a nosotras bestias. Por eso es que la universalidad de "mujer" es el canto global del feminismo hegemónico.

de dentro dos movimentos feminista e negro, uma crítica endógena que questione as suas bases sem melindres, seja assertiva, propositiva e contra hegemônica.

Certamente o termo ‘negro’ não dá conta de todas as experiências dos sujeitos assim marcados e o mesmo pode-se revelar sobre o termo ‘mulher’. Não dá para esperar uma universalização dos sujeitos encampados por essas lutas, pois, paradoxalmente, isso seria produzir uma crítica a partir da epistemologia europeia colonizadora, mesmo que contestando-a. As críticas estabelecidas, portanto, não pretendem implodir os movimentos aqui citados, mas sim, confrontá-los, chocá-los, fundi-los, desuniversalizá-los.

Chandra Mohanty, em *Sob os olhos do Ocidente: estudos feministas e discursos coloniais* (2017), discute a limitação desses discursos ao eleger uma prioridade ou consensualidade:

A relação entre a Mulher – uma Outra, composta de cultura e ideologia, construída através do discurso representacional variado (científico, literário, jurídico, linguístico, cinematográfico etc.) – e as mulheres – sujeitos reais, materiais de suas histórias coletivas – é uma das questões materiais para as quais a prática dos estudos feministas procura dirigir-se. Esta ligação entre mulheres como sujeitos históricos e a representação da Mulher produzida por discursos hegemônicos não é uma relação de identidade direta, ou uma relação de correspondência ou simples envolvimento. É uma relação arbitrária, estabelecida em contextos culturais e históricos particulares. (MOHANTY, 2017, p. 311-2)

Parafraseado Mohanty (2017), temos a não coincidência total entre o sujeito discursivo e os sujeitos reais que deveriam dar base ao discursivo, ou entre a categoria ‘mulher’ e as ‘mulheres’. Nesse sentido, podemos compreender que apenas uma parcela da população se sentirá representada pelo sujeito do discurso. No caso da literatura de autoria feminina, é importante entender, então, a necessidade da intersecção que privilegie o protagonismo de raça, etnia, classe social e faixa etária para produzir múltiplos olhares sobre o sujeito mulher e sua representação literária, como Conceição Evaristo, Buchi Emecheta e Zora Neale Hurston fazem.

A sua crítica é contra o modelo segundo o qual haveria uma universalidade da opressão patriarcal, ou seja, como se houvesse uma “conspiração masculina” (MOHANTY, 2017, p. 313) que unisse todos os homens em torno de um único projeto de opressão; o que há, na verdade, são variações de poder a depender do local de onde

essas discussões se produzem, daí a necessidade de sempre historicizar os sujeitos e as opressões, as culturas onde tais opressões se produzem.

A título de exemplo, um sujeito como o marido de Ponciá Vicêncio reproduz cenas de violência contra a esposa como forma de comunicar, expressar, dar vazão à própria dor que sente e não consegue explicar, por em palavras; enquanto o marido de Adah tenta aproximar-se de um padrão masculino europeu com o qual passa a conviver; e o segundo marido de Janie propõe uma cidade negra em que a presença branca seja nula, onde pode ele exercer o posto máximo na hierarquia binária com o feminino negro. Esses três exemplos já dão mostras de que não há um projeto universal e totalitarista de dominação masculina, com uma única agenda e cartilha a ser seguida.

E aqui talvez o principal ponto de intersecção entre a análise de Mohanty (2017) e a de Lugones (2012; 2014a; 2014b): as práticas feministas europeias têm agido a partir de um saber localizado imposto como universal, em outros termos, tem empregado uma hegemonia do saber, ou uma colonialidade do saber, poderíamos afirmar, e sendo tão eurocentrista e colonialista quanto o sujeito opressor na história das colônias.

Ainda em consonância com Lugones (2012), Mohanty (2017) examina que essa imagem de um sujeito universal favorece um discurso de salvação e superioridade, isto é, reproduz a ideia de que mulheres do terceiro-mundo, negras e indígenas não sejam sábias o suficiente para agenciar as suas próprias lutas, e as põe como inferiores, cercadas, tuteladas, em contrarrepresentação à imagem idealizada pelas mulheres brancas europeias de si, como modernas e livres. Ideia ainda em diálogo com a de Kilomba (2019).

Esse é um discurso sedimentado na lógica que lê essas mulheres como não capazes de agenciar a sua própria história e perspectiva. Respondendo a Spivak (2018), ‘Não. O subalterno não pode falar’⁶⁴ e certos feminismos hegemônicos, ainda que não tenham silenciado totalmente as mulheres subalternizadas, apenas as ouviu quando elas falavam o que se esperava delas; como seres menores, não-múltiplas, negligenciando as suas diferenças, em contrapartida à leitura que fazem de si.

Assim, um feminismo hegemônico que olhe do Norte global ao Sul assenta-se em uma leitura que corre o sério risco de julgar a mulher não-branca como o outro de

⁶⁴ Ver SIPVAK, G. Pode o subalterno falar? (2018). Cf. referência completa ao final.

seu próprio discurso, ou animalizá-la ainda. A construção discursiva ‘mulher’ não pode cegar a realidade de mulheres e suas lutas específicas, inclusive entender que não há uma *mulher negra*, mas ainda dentro desse sintagma diversas realidades e possibilidades. O essencialismo pode ser estratégico (cf. Spivak, 2018), mas deve ser lido com atenção, o que não atenua nem fragmenta o feminismo ou a luta antirracista.

Faz-nos refletir sobre o local de debates nos quais esses discursos emergem. Não há como qualquer coisa que chamemos de ‘homem’ ou de ‘mulher’ ser algo antes de estarem em uma situação específica. Se já o são antes de entrar em uma suposta arena política, essa arena pouco ou nada importa. Dizer que a mulher negra o é porque sim e porque sempre o foi é diminuir – para não dizer aniquilar – o que tenha sido o processo da colonização na formação de sua identidade e sociabilidade, é naturalizar o racismo que torna o seu corpo alvo de uma violência epistêmica que tenta apagar a história de sua ancestralidade.

É urgente, então, debater o legado colonial e racista mascarado nessa simplificação da luta feminista hegemônica, complexificá-la, entender formas outras em que corpos foram lidos para além do binarismo de gênero europeu, caso contrário, “tanto homens quanto mulheres [serão] sempre vistos como grupos completamente pré-construídos, e as relações de dominação e exploração também [serão] colocadas em termos de povos inteiros” (MOHANTY, 2017, 341). Partindo dessas leituras localizadas, de feminismos ao Sul, debatemos como essas opressões raça/sexo se relacionam e dialogam para manter mulheres negras na base da pirâmide social.

2.2 Aprofundando a discussão da Interseccionalidade

Entraram devagar na vida pela porta dos fundos. Transformaram-se. *Todo mundo podia lhes dar ordens*. As mulheres brancas diziam ‘Faça isso’. As crianças brancas diziam ‘Me dá aquilo’. Os homens brancos diziam ‘Venha cá’. Os homens negros diziam ‘Deita’.

Toni Morrison (2019)

As poucas linhas de Toni Morrison (2019) são de uma perfeição cirúrgica ao delinear a posição da mulher negra na sociedade norte-americana em que reinava a segregação racial como política de Estado. A sua condensação de um pensamento aberto a diversas discussões é tão potente que chega a ser imagético, como se a mulher negra estivesse no centro de uma mesa levando flechadas das/os demais atrizes e atores

sociais ali postos: crianças brancas, mulheres brancas, homens brancos e homens negros. A situação de alvo fácil não é muito diferente do que ocorre em outros países que passaram pelo jugo da escravidão, como o Brasil, por exemplo.

Para dialogar com uma ideia de encontro de opressões que marca a vivência da mulher negra da diáspora que experimenta no seu corpo o local do agenciamento de racismo e sexismo, tomamos o conceito de Interseccionalidade, cunhado por Kimberlé Crenshaw na década de 1980. Obviamente a ideia de opressões que se somam ou se encontram no corpo da mulher negra já havia chamado atenção de outras teóricas e ativistas negras, bastaria lembrarmos de Sojourner Truth e seu discurso já mencionado neste trabalho, mas Crenshaw encapsula essas opressões com um conceito que dê conta dessa realidade já indicada anteriormente.

Em outras palavras, a década de 1980, é o momento em que “se rompeu em definitivo a expectativa de uma ‘unidade’ das mulheres em torno das reivindicações do movimento” (SCHMIDT, 2017, p. 685) e uma postura como a de Crenshaw fornece materialidade teórica para que mulheres alheias ao padrão do feminismo hegemônico se articulem em torno de suas experiências.

Em 24 de setembro de 2015, Kimberlé Crenshaw retoma o conceito no texto ‘Why intersectionality can’t wait’⁶⁵, publicado no jornal *Washington Post*, do qual reproduzo um trecho abaixo:

Em 1976, Emma DeGraffenreid e várias outras mulheres negras processaram a General Motors por discriminação, argumentando que a empresa segregava sua força de trabalho por raça e gênero: pessoas negras faziam um tipo de trabalho e pessoas brancas outro. De acordo com as experiências das demandantes, as mulheres eram convidadas para se candidatar a alguns postos de trabalho, enquanto apenas os homens eram adequados para outros. Este era, naturalmente, um problema em si mesmo, mas para as mulheres negras as consequências foram agravadas. Veja bem, os empregos para pessoas negras eram postos de trabalho para homens, e os empregos disponíveis para mulheres eram apenas para pessoas brancas. Assim, um homem negro poderia se candidatar e ser contratado para trabalhar no chão da fábrica, mas no caso do candidato à vaga ser uma mulher negra, ela não seria nem considerada. Da mesma forma, uma mulher poderia ser contratada como secretária se ela fosse branca, mas não teria nenhuma chance de conseguir esse emprego caso ela fosse negra. Nem um nem outro, nem os postos de trabalho destinados aos negros e nem os empregos das mulheres eram adequados para as mulheres negras, uma vez que elas não eram nem homens e nem brancas. (CRENSHAW, 2015, s/p)

⁶⁵ Tradução de Bia Cardoso para as Blogueiras Feministas, datada de 05 de outubro de 2015. Disponível em: <<https://blogueirasfeministas.com/2015/10/05/porque-a-interseccionalidade-nao-pode-esperar/>>. Acesso em 06 de maio de 2020.

A Interseccionalidade, assim, visa corporificar e instrumentalizar teóricas/os que desejem pensar as relações de raça e sexo e esse encontro no corpo da mulher negra⁶⁶, porém, como a própria teórica salienta em outros textos de sua autoria, pode ser pensado para outros entrecruzamentos de opressões, de modo a jogar luz às estruturas sociais que se cruzam em avenidas de opressões.

Pensando especificamente no caso das mulheres negras, é forçoso observar que nem homens negros, nem mulheres brancas precisam combinar discriminação de raça/gênero para explicar as discriminações que sofrem, algo que coube à mulher negra. Desse modo, a interseccionalidade seria justamente esse entrecruzamento de opressões como entende a teórica, no qual essa *nova* categoria – nem tão nova assim, de certo – pode realizar-se politicamente.

O seu recorte teórico começa discutindo o problema de políticas identitárias que não raras vezes, ao pensar certas categorias, ignoram ou passam ao largo de diferenças intragrupo. Exemplifica retomando a questão da violência contra a mulher que não deveria ser vista apenas como uma questão relativa ao fato da vítima ser *mulher*, mas sim, pensar em questões de raça e classe que podem estar envolvidas nessas violências.

Objetivando, pois, pensar em violências que mulheres não-brancas sofrem, em *Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres não-brancas*, Crenshaw (2017) destaca as experiências dessas mulheres não circunscritas à experiência racial apenas ou de gênero:

Os esforços feministas para politizar experiências de mulheres e esforços antirracistas para politizar experiências de pessoas não-brancas têm frequentemente procedido como se as questões e experiências [...] ocorressem em terrenos mutuamente exclusivos. *Embora o racismo e o sexismo se entrecruzem facilmente na vida de pessoas reais, raramente o fazem nas práticas feministas e antirracistas*. E assim, quando as práticas expõem a identidade como mulher ou pessoa não-branca como uma ou outra proposição, elas relegam a identidade das mulheres não-brancas a um lugar que não dizem.⁶⁷ (CRENSHAW, 2017, s/p, grifos meus)

⁶⁶ Ainda que saibamos que todo corpo é atravessado por diversos discursos e práticas, e, assim, presta-se a uma leitura interseccional de sua existência, neste texto, referi-me, caso não haja indicação em sentido contrário, ao corpo da mulher negra como local de tais discursos interseccionais.

⁶⁷ Tradução de Carol Correia para o site Geledés, datada de 23 de dezembro de 2017. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/mapeando-as-margens-interseccionalidade-politicas-de-identidade-e-violencia-contra-mulheres-nao-brancas-de-kimberle-crenshaw%E2%80%8A-%E2%80%8Aparte-1-4/>>. Acesso em 06 de maio de 2020.

Não dizem porque não conformam nos limites de uma das duas opressões destacadas. Não são da exclusividade da raça ou do gênero. Não são racismo ou sexismo pura e simplesmente. No lugar da conjunção adversativa, cabe uma aditiva: racismo *e* sexismo. Nomear esse tipo de opressão é dar a existir, materializá-la. Importante perceber como é a partir do corpo que essa noção se sustenta, pois é onde recai a leitura/classificação do *outro* presente no discurso colonial.

A interseccionalidade permite, por fim, “reconhecer a possibilidade de sermos oprimidas e de corroborarmos com as violências” (AKOTIRENE, 2019, p. 45), evita a hierarquização de sofrimentos e nos obriga a perceber que o homem negro não sente o que é ser uma mulher negra, assim como a mulher branca não o sabe. Quando no tópico 1.3 encerramos referindo-nos a um desconforto semântico, pensávamos sob este prisma, a não existência da experiência da *mulher negra*, ou seja, o que causa uma falha, afinal como ser mulher e não representar a feminilidade da mulher branca e ser um corpo negro sem ser o do homem negro? Essa lacuna que precisa ser debatida.

Parafraseando Crenshaw, em seu TEDTALK *The urgency of intersectionality*⁶⁸, de 2017, sem uma política que enquadre parcelas específicos de grupos sociais, muitos dos que pertencem a tais grupos passariam despercebidos. Nessa mesma palestra, a teórica propõe uma figura que reproduz a seguir:

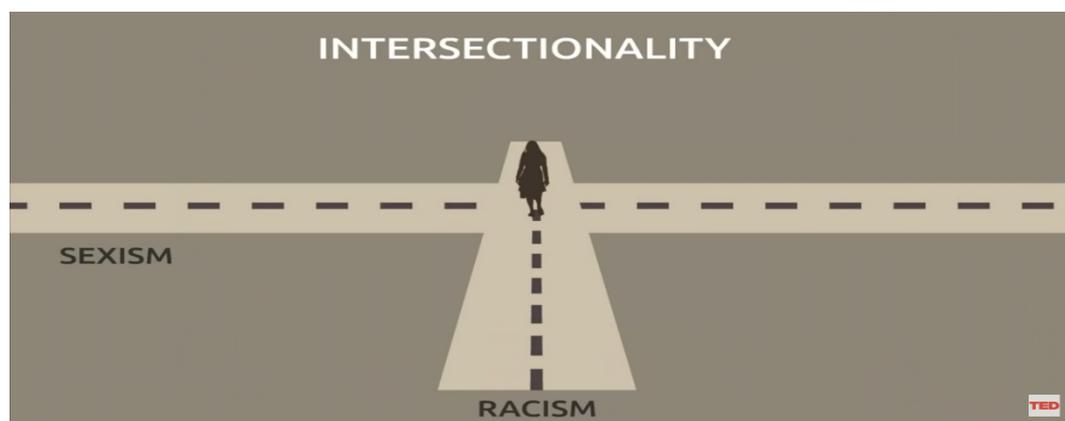


Figura 3: Interseccionalidade por Kimberlé Crenshaw. Capturada por Valente (2020)

A sua proposta é que pensemos uma mulher negra acidentada no local do entrecruzamento dessas duas avenidas – a sexismo e a racismo –, nessa alegoria, a justiça/lei seria uma ambulância que viria ao seu socorro, podendo apenas socorrer quem estiver na avenida sexismo ou quem estiver na avenida racismo, por não

⁶⁸ Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=akOe5-UsQ2o>>. Acesso em 06 de maio de 2020.

conseguir ‘estar no meio’ das duas. Como a personagem está no seu encontro, fica sem o socorro devido porque, apesar de estar nas duas avenidas, não está em nenhuma, de fato. A interseccionalidade dá o nome ao encontro dessas avenidas e direciona a ambulância.

A interseccionalidade, portanto, é uma forma de analisar situações diversas da vida de sujeitos que têm em seus corpos múltiplas formas de opressão que se somam e são muitas vezes negligenciados inclusive por quem tem as melhores intenções. Com ela, há uma multiplicidade de leituras e instrumentalizações de movimentos sociais feministas e antirracistas, negro e de mulheres.

Avtar Brah e Ann Phoenix, em *Não sou uma mulher? Revisitando a interseccionalidade* (2017), definem que a interseccionalidade salienta que contextos distintos provocaram distintas formas de ser mulher, o que dá a perceber o fracasso de uma “sororidade global” (2017, p. 662); e concebe a interseccionalidade como

[...] um conceito que denota os efeitos complexos, irreduzíveis, variados e variáveis que advêm quando eixos de diferenciação múltiplos – econômico, político, cultural, físico, subjetivo e experimental – se interseccionam, em contextos historicamente específicos. O conceito ressalta que as diferentes dimensões da vida social não podem ser separadas em vertentes discretas e puras. (BRAH; PHOENIX, 2017, p. 662-663)

E ainda distingue que a identidade feminina é sempre uma performatividade, política, e que se realiza através da retórica e nas relações demarcadas socio-historicamente. Assim sendo, em sociedade performatizamos o que pensamos ser aprioristicamente, por isso não existe uma mulher ou mesmo uma mulher negra, mas sim, mulheres negras e brancas e amarelas e indígenas etc. que, em momentos específicos em contraste com outras identidades se mostram, surgem, ganham um corpo.

Portanto, raça, gênero, classe, sexualidade, localidade não são gavetas nas quais encontramos muito bem marcadas e separadas as nossas experiências e/ou *obrigações*. Não há uma gaveta da raça e outra de gênero, muito bem separadas como pode haver uma de meias e outra de calças, por exemplo, essas gavetas se misturam ou nem existem individualmente; aquilo que nelas encontraríamos – os marcadores da diferença – estão misturados. Os sujeitos passam a existir a partir dessas experiências compartilhadas,

lidando subjetivamente com essas intersecções e dão suporte a que se questione a uniformidade do sujeito mulher na luta feminista e do sujeito negro na luta antirracista.

Como pensa a ativista caribenha-americana Audre Lorde, “não existe hierarquia de opressão. Eu não posso me de dar ao luxo de lutar contra uma forma de opressão apenas. Não posso me permitir acreditar que ser livre de intolerância é um direito de um grupo particular.” (2015, s/p), inclusive porque esses grupos se mesclam. Ou seja, a intersecção da mulher negra nos dá a ver as opressões de gênero, raça, classe, sexualidade e outras mais em conjunto agindo para manter esse corpo subalternizado.

Ao discutirmos o Sul global (SANTOS, 2009) e os feminismos que falam deste local, a interseccionalidade também é um critério caro no qual nos apoiamos para questionar a própria invenção do gênero/raça e as bases do colonialismo, além das epistemologias europeias, do Norte.

Ainda com Audre Lorde, no texto “Os usos da raiva: mulheres reagem ao racismo”, presente em *Irmã Outsider* (2019), temos que a interseccionalidade pode ser o espaço que mulheres negras encontraram para fazerem-se ouvir de dentro do próprio movimento feminista; ao invés de uma segregação, como pode soar a alguém mais desatenta/o, a interseccionalidade é um convite também a que mulheres brancas repensem o seu papel na manutenção de práticas racistas e um encontro contra as colunas racistas e sexistas que sustentam a sociedade capitalista.

Aqui reunidas, nós falamos distanciadas dos lembretes mais óbvios de nossas batalhas enquanto mulheres. Isso não precisa nos cegar quanto ao tamanho da complexidade das forças que se levantam contra nós e contra tudo o que há de mais humano em nosso ambiente. Não estamos fazendo uma análise do racismo em um vácuo político e social. Estamos operando em imposição direta a um sistema no qual o racismo e o machismo são pilares primordiais, estabelecidos e indispensáveis para o lucro. (LORDE, 2019, p, 160)

Isto posto, é nessa sociedade da colonialidade, que segue estruturando-se sob os escombros da colônia, que raça/gênero/classe se imbricam e mantêm corpos de mulheres negras e pobres à margem de direitos e privilégios. Há, pois, um sistema político de controle de corpos e subjetividade, ao qual Lorde (2019) se refere e contra o qual sua raiva está direcionada.

Breny Mendoza (2017), em *A epistemologia do sul, a colonialidade de gênero e o feminismo latino-americano*, a respeito da leitura de gênero transmitida à colônia como forma de controle, argumenta:

Estas sociedades – nos dizem estas feministas pós-coloniais – tinham, além do mais, em alta estima a homossexualidade e *reconheciam mais de dois 'gêneros', contrariando o dimorfismo sexual típico do Ocidente*. [...]. Dever-se-ia concluir que, nos processos de colonização, as mulheres destas partes do mundo colonizado não somente foram racializadas, mas, também que, ao mesmo tempo, foram reinventadas como 'mulheres' de acordo com códigos e princípios discriminatórios de gênero ocidentais. (MENDOZA, 2017, p. 758-759, grifos meus)

Diferindo no tom em relação a Lorde (2019), a crítica de Mendonza (2017) é mais contundente às feministas hegemônicas, quando assevera que “é difícil às feministas ocidentais, ainda hoje, construir alianças sólidas com as mulheres não brancas em seus países e do terceiro mundo” (MENDOZA, 2017, p. 759). Nesse caso, talvez recaia a leitura infantilizada dessas outras mulheres, como aquelas por quem se fala.

Françoise Vergès, em *Um feminismo decolonial* (2020) é ainda mais assertiva em sua crítica a um feminismo burguês, liberal, que, propositadamente ou não, esquece das pautas de mulheres racializadas e terceiro-mundistas, e desconsidera o papel ocupado por elas na economia global.

A vida confortável das mulheres da burguesia só é possível em um mundo onde milhões de mulheres racializadas e exploradas proporcionam esse conforto, fabricando suas roupas, limpando suas casas e os escritórios onde trabalham, tomando conta de seus filhos, cuidando das necessidades sexuais de seus maridos, irmãos e companheiros. [...] Claro, homens também se valem da divisão Norte/Sul, e outros homens se ocupam de proporcionar seu bem-estar, mas, se insisto no papel das mulheres do Sul global nesta organização do mundo, é para enfatizar ainda mais seu caráter revolucionário na crítica do capitalismo racial e do heteropatriarcado. (VERGÈS, 2020, p. 6)

Ao mesmo tempo, Vergès (2020) ainda aponta como o mundo capitalista só funciona como uma engrenagem perfeita, uma máquina bem azeitada que não para, não falha, porque bilhões de mulheres racializadas se ocupam de limpar o mundo, as grandes avenidas e empresas em que os grandes negócios são firmados.

Aqui, as teóricas, Vergès (2020), Mendoza (2017) e Lorde (2019), discutem pontos que se aproximam e se tocam, falam das imposições específicas impostas ao corpo da mulher negra no capitalismo, transbordam em questões sobre a sexualização, o silenciamento e a racialização do trabalho doméstico, mal remunerado, em subempregos, e invisibilizados, mas que dão sustento ao mundo como ele se desenha no sistema-mundo. Em certa medida, exemplificam como a colonialidade atualiza a

colonização desses corpos e os espaços antes restritos às senzalas e cativeiros, apenas se transformam no *quartinho da empregada, elevador de serviço, etc.*

Vejamos a seguinte passagem extraída de um jornal que circulava no Rio de Janeiro do século XIX⁶⁹:

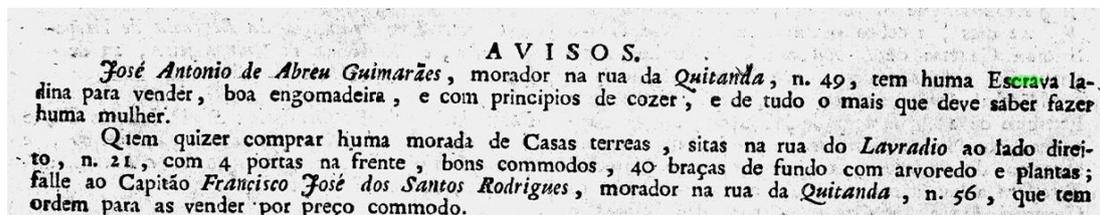


Figura 4: A Gazeta do Rio de Janeiro, 1811. Capturada por Valente (2020)

A *Gazeta do Rio de Janeiro*, periódico que circulava na capital do Império, ou seja, centro do poder administrativo e político do país, estampava em suas páginas de classificados no ano de 1811, chamada *Avisos*, entre negociações de casas; vendas e trocas de homens e mulheres escravizadas, como o anúncio acima posto deixa claro. Prática comum em um Brasil ainda escravocrata, anterior à lei do ventre Livre⁷⁰. Note-se duas questões centrais nos dois anúncios: 1) a desumanização da pessoa ali oferecida para trocas comerciais como se fosse um objeto, ou seja, a raça determina a desumanização daquela atriz social e 2) a descrição das funções domésticas que, como mulher negra, ocupava na base da pirâmide daquela economia cruel, além da implícita opressão sexual reiterada pela frase “e de tudo mais que deve saber fazer uma mulher”. O que esse tudo encobre? A sexualização, muito provavelmente. Ou seja, dois marcadores da diferença, mulher e negra delimitavam esse corpo.

O conceito de gênero imposto à colônia, assim, é a raiz do que tratam as teóricas aqui lidas, o que domestica essas mulheres, classifica os seus corpos conforme o desejo do colonizador e as torna objetos seja para organização da casa, como ama de leite de seus filhos/suas filhas legítimos/as ou para seu prazer sexual, ou ainda para servir às suas esposas legítimas, brancas. Todas essas funções resumem o poder que o colonizador tem sobre esses corpos. Ainda que a colonização tenha chegado ao fim, é

⁶⁹ Artigo classificado do jornal “Gazeta do Rio de Janeiro”, cuja circulação deu-se entre os anos de 1809 e 1822, consultado no site <<https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>>, acessado em 25 de abril de 2020.

⁷⁰ Lei nº 2.040, assinada pela Princesa Isabel e promulgada em 28 de setembro de 1871. Atentemos que mesmo após a referida lei, o tráfico e a venda de seres humanos escravizados continuaram no espaço da colônia.

patente que segue no imaginário ocidental como função da mulher negra o lar e/ou a cama.

Abaixo reproduzo, como exemplo dessa dicotomia que mulheres negras e brancas ocuparam no imaginário do homem colonizador – e do colonizado também –, algumas estrofes do poema intitulado *Aos Negreiros*, de Francisco Moniz Barreto⁷¹.

Quem diz que não fode negras,
Que a elas tem aversão,
E, quando as vê, faz carrancas,
Ou quer enganar as brancas,
Ou mente, ou não tem tesão.

Negra, crioula, ou da Costa,
É sultana de Guiné;
Seio duro, bunda chata,
Rivaliza co'a mulata
A pôr o caralho em pé.

Creme é da mesa de Vênus
Alva ou morena iaiá;
A mulata é a empada;
A negra é a feijoada
Co'a branca pinga de cá.

Fascina-me a cor de neve,
A mim que sou trovador;
Queima-me a cor de canela;
Em cútis macia e bela
Do ébano arreita-me a cor.

Enquanto aquela *cor de neve* fascina o eu-lírico, a negra é para *fuder* ou *feijoada*, para sexo e/ou para cozinhar. O poema é preciso em retratar esse modelo do feminino a depender de sua leitura racial. Percebamos que o gênero e a raça funcionam, pois, como atividade-fim desses sujeitos escravizados e explorados de modo a sustentar a Modernidade e o capitalismo como força-motriz da sociedade europeia. Não há fuga, ascensão, subida na pirâmide colonial, há apenas uma inescapável obrigação a ser cumprida até a morte. “Poderíamos concluir que a democracia liberal real existente no Ocidente foi possível somente para esta fusão de raça e gênero” (MENDOZA, 2017, p. 763).

⁷¹ In: Álbum da rapaziada, “O seu autor é o poeta repentista baiano Francisco Moniz Barreto, que o escreveu para ganhar dinheiro – o que não alcançara com seus Clássicos e Românticos, em dois volumes. Não foi impresso em Bruxelas, mas na Bahia”. (PELLEGRINI, 2008). Disponível em: <<https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documents/0006-02452.html>>. Acesso em 02 de maio de 2020.

Bell hooks (2017), em *El feminismo es para todos*, em capítulo intitulado “raza y género”, apresenta o seguinte panorama:

[...] muitas [mulheres] entraram no movimento [feminista] eliminando e negando a diferença, sem levar em conta raça e gênero ao mesmo tempo. Eles apagaram a corrida do mapa. Ao trazer o gênero para o primeiro plano, as mulheres brancas poderiam ser o centro das atenções e reivindicar o movimento como seu, apesar de apelar a todas as mulheres para se unirem ao movimento.⁷² (hooks, 2017, p. 82)

Hooks (2017), apesar de não atacar diretamente o movimento feminista, pensa como feministas brancas podem ter-se deixado cegar fazendo de seu drama particular o sinônimo de opressão contra a qual o movimento deveria lutar. E ainda como apelavam às demais mulheres, não-brancas, como necessidade para propagar a discussão que estabeleciam.

Ainda hooks (2019c; 2019d) discute a impossibilidade de agenciamento de mulheres negras nas estruturas de poder, uma vez que mulheres brancas classe-média alta e ricas ou burguesas conseguem articular-se em movimentos que busquem uma equiparação de direitos com homens brancos do mesmo extrato social e cobrar, por exemplo, uma política que lhes permita habitar/trabalhar fora do âmbito doméstico e lutar por salários iguais.

O racismo, por outro lado, como política de Estado, foi questão-base para instituição e manutenção do capitalismo, liberalismo e, portanto, exploração dos corpos, conformando o que Quijano e Wallerstein (1992), chamam de racismo consciente e sistemático⁷³.

Não podemos nos esquecer que a Modernidade/colonização transformou corpos em mercadoria, negociou vidas, apagou histórias, interrompeu a História de um povo e trasladou-o a outros portos. Mas a colonialidade aprofundou a etnicidade e transformou-a em racismo explícito e deliberado, com bases *pseudocientíficas* (cf. Quijano e Wallerstein, 1992).

⁷² [...] muchas [mujeres] entraron en el movimiento [feminista] eliminando y negando la diferencia, sin tener en cuenta raza y género a la vez. Borraron la raza del mapa. Al poner el género en primer plano, las mujeres blancas podían ser el centro de atención y reclamar el movimiento como suyo a pesar de apelar a todas las mujeres para que se unieran.

⁷³ Aquele surgido com as políticas segregacionistas e o racismo científico do século XIX, como base a uma economia hierárquica de um povo sobre outros.

Neste cenário, podemos questionar: como homens negros podem agir contra o corpo de mulheres negras? E como mulheres brancas podem não reconhecer a violência sistêmica que ajudam a perpetuar contra mulheres não-brancas?

Talvez as repostas a essas perguntas estejam ligadas à própria construção dessas identidades frente a uma identidade hegemônica, ensinada, que nos educa a admirar uma ideia de superioridade branca, um Deus branco, uma religião branca, o mesmo perfil que nos ensina a admirar a força e intelectualidade, critérios socialmente associados ao masculino.

Assim, o sistema moderno-colonial-capitalista produz também o corpo a ser celebrado, admirado, respeitado e temido, assim como desejado, o do homem branco, “afinal, como alguém derruba, muda ou até mesmo desafia um sistema que foi ensinado a admirar, amar e confiar?” (hooks, 2019c, p. 195). Não derruba, não muda, a sustentação de um regime sexista e racista está na admiração do próprio sistema.

Este sujeito, o homem branco, pode agir e gerenciar os corpos ao seu redor, inclusive de modo a sustentar uma narrativa condescendente para com os escravizados e com suas próprias companheiras ao mostrarem-se salvadores desses corpos por eles mesmo explorados.

Ninguém mencionou os assassinatos em massa de nativos americanos como genocídio ou os estupros de mulheres nativas americanas e africanas como terrorismo. Ninguém discutiu a escravidão como o alicerce para o crescimento do capitalismo. Ninguém descreveu a reprodução forçada de mulheres brancas para aumentar a população branca como opressão sexista. (hooks, 2019c, p. 194)

Percebamos como esse excerto de hooks (2019c) é pontual ao vislumbrar o modo como a estrutura moderno-colonial-capitalista promove a diferenciação dos sujeitos históricos a partir das demandas do próprio sistema; e mulheres brancas se encontraram compulsoriamente atreladas ao sistema e reproduzindo-o, enquanto negras/os promoveram e cuidaram do seu crescimento enquanto limpavam-no (Vergès, 2020).

É nesse sentido que a mulher negra se encontra na intersecção de diversas opressões. E a crítica de hooks (2019c) pode ser pensada nessa chave de leitura: como mulheres negras conseguiriam movimentar-se dentro de um feminismo cooptado pelo

próprio sistema opressor. Enquanto Noras⁷⁴ podiam, ao sentir-se incomodadas com as imposições burguesas que tinham que cumprir, projetar a voz e articularem-se, rebelarem-se e escapar, se fosse o caso; Bertolezas⁷⁵ não tinham como sequer idealizar um movimento político, frequentar reuniões ou escolas e academias para produzir um estado da arte e postular teorias.

Assim sendo, mulheres brancas burguesas podiam ver-se como únicas oprimidas, definir essa ‘opressão’ a partir de sua ótica e vivência. Por fim, poderíamos dizer que o sofrimento/opressão é também localizado. Daí a importância em urdir um movimento feminista antirracista.

Em certa medida, hooks (2019c) olha para o movimento feminista *mainstream* e discute o que lhe escapa. Evidencia que se mulheres brancas puderam fazer de suas pautas o movimento feminista é porque há algo de liberdade em sua condição em função de seus privilégios de raça e de classe, na maioria das vezes.

Interessante pensar, nesse sentido, a aproximação entre os movimentos negro e feminista e em que pé se tocam, posto que em ambos os casos, ao excluir a mulher negra ou agenciá-la a seu bel prazer, agem tal qual o homem branco, na tentativa de aproximarem-se deste sujeito. Daí a necessidade de uma crítica interna a ambos os movimentos de modo a enfrentar o perigo de terem sido cooptados por interesses burgueses e liberais, ou seja, de terem se tornado *commodity* da própria Modernidade e colonização, um produto a mais a ser explorado e gerar lucros aos donos do capital.

A colonização criou as circunstâncias históricas para que as mulheres africanas e indígenas da América do Norte [e das demais Américas] perdessem as relações relativamente igualitárias que tinham com os homens de suas sociedades e caíssem não somente sob o domínio dos homens colonizadores, mas também sob o dos homens colonizados. *A subordinação de gênero foi o preço que os homens colonizados pagaram para conservar certo controle sobre suas sociedades.* É esta transação dos homens colonizados com os homens colonizadores o que explica, segundo Lugones, a indiferença com relação ao sofrimento das mulheres do terceiro mundo. (MENDOZA, 2017, p. 759, grifos meus)

⁷⁴ Protagonista infantilizada pelo marido Torvald Hermer da peça *Casa de bonecas*, do dramaturgo norueguês Ibsen, que questiona a exclusão de mulheres na sociedade burguesa. No final da peça de três atos, Nora finalmente reconhece que sempre fora uma peça decorativa na casa e na vida do esposo e resolve abandoná-lo e às suas crianças.

⁷⁵ Bertoleza, do romance *O cortiço*, do escritor brasileiro Aluisio de Azevedo, é negra, escravizada e amante de João Romão. No final da história comete suicídio com um corte na barriga como forma de rejeitar o retorno à condição de escravizada de seu antigo ‘senhor’.

Essa passagem me lembra a fala de Simone de Beauvoir sobre a vulnerabilidade em que está assentada a identidade feminina, parafraseando a filósofa *basta uma crise econômica e religiosa para que mulheres percam os seus direitos*. O colonialismo é a principal crise econômica, política, religiosa e moral enfrentada por essas mulheres, como eu disse anteriormente, é a crise da Modernidade, e os homens racializados estiveram dispostos a pagar um preço alto para ver-se, senão livres do jugo europeu, ao menos com certa ingerência em suas terras.

A interseccionalidade, nesse sentido, é indispensável como forma de evidenciar que um movimento negro e um feminista que ignorem as pautas de mulheres negras estariam fadados a reproduzir e legitimar as opressões contra as quais lutam, ao pensar-se sob um padrão colonial.

Hooks (2019d) ainda postula que do encontro entre feministas brancas e negras, estas eram ouvidas, podiam falar *se* expressassem o ponto de vista dominante do discurso. No caso estadunidense, especificamente, detém-se em discorrer sobre o desconforto que esse encontro pode ter causado em ambos os grupos raciais e em como mulheres negras tornaram-se objeto do discurso de mulheres brancas.

Ao colocar em evidência esse olhar essencialista das feministas brancas estadunidenses, hooks (2019d) questiona o foco exclusivo no gênero como fundamentação em torno da qual a disputa da voz do movimento feminista se firmava naquele país.

As análises feministas da situação da mulher tendem a focar exclusivamente no gênero, se abstendo de fornecer um alicerce para a edificação de uma teoria feminista. *Reflete a tendência nas mentes patriarcais do Ocidente a mistificar a realidade da mulher*, na medida em que insistem na tese de que gênero é o *único* fator dominante de seu destino. (hooks, 2019d, p. 45, grifos meus)

Essa tendência se justifica, efetivamente, quando olhamos a construção das sociabilidades dos corpos, a construção da cor/raça e separação dos espaços sociais. Em certa medida, estamos sempre retornando à divisão primária para a qual já nos alertavam Quijano (2005; 2009) e Lugones (2014b), do não-humano *vs.* humano ou natureza *vs.* cultura. As mulheres brancas fazem parte, deste sempre, da cultura humana, o que clamam é poder ter mais liberdade nessa cultura – alguma liberdade já têm –,

mesmo que sejam *o outro* do homem universal, estão em posição superior hierarquicamente a mulheres negras.

Mulheres brancas não estavam acostumadas a ouvir o que negras tinham a falar e estas não se sentiam contempladas com o que ouviam das brancas, era como se o movimento não lhes pertencesse, registra hooks (209d). Ou ainda como se a mulher branca fosse o seu intermédio, a maneira de ser ouvida, “frequentemente, feministas brancas agem como se mulheres negras só soubessem da existência da opressão sexista por intermédio delas” (hooks, 2019d, p. 39). Novamente, a opressão do sexismo seria exclusividade branca porque por muito tempo mulheres negras não eram *mulheres* para sofrerem com o sexismo.

Essa condescendência em relação às mulheres negras era uma forma de nos fazer lembrar que o movimento feminista pertencia a ‘elas’ – que nós participávamos porque elas permitiam e nos encorajavam; afinal, nós éramos necessárias para legitimar o processo. (hooks, 2019d, p.41)

Como convidadas e não colaboradoras, mulheres negras podem ter-se recusado a fazer parte de um movimento que as invisibilizava, ou melhor, as queria por questão numérica, mas custava a compreender as suas demandas particulares. Não é custoso crer que mulheres brancas que cresceram em um sistema de valores simbólicos da *supremacia branca* norte-americana tenham custado a ouvir quem consideravam mero objeto.

Hooks (2019d), nesse ponto, aproxima-se do que Lélia Gonzalez, em relação ao caso brasileiro, já vinha discutindo desde os anos 1970. Em *Mulher negra* (1984), a teórica brasileira articula o lugar desse corpo feminino negro, orbitando entre dois movimentos importantíssimos, a saber, o Movimento Negro e Movimento de Mulheres⁷⁶, colocando em xeque a classe média de mulheres brancas que “geralmente ‘se esquece’ da questão racial” (GONZALEZ, 1984, p.7), assim como o movimento negro brasileiro que silenciou as pautas das mulheres negras:

Todas nós, sem jamais termos nos distanciados do MN [Movimento Negro], continuamos nosso trabalho de militantes no interior das organizações mistas a que pertencíamos (André Rebouças, IPCN, SINBA, MNU, etc.), *sem, no entanto, desistir da discussão de nossas questões específicas junto aos nossos companheiros que, muitas vezes, tentavam nos excluir do nível das decisões,*

⁷⁶ Lélia Gonzalez se refere ao Movimento Feminista como Movimento de Mulheres em *Mulher negra*. Cf. referência completa ao final.

delegando-nos tarefas mais "femininas". Desnecessário dizer que o MN não deixava (e nem deixou ainda) de reproduzir certas práticas originárias de ideologia dominante, sobretudo no que diz respeito ao sexismo, como já dissemos. (GONZALEZ, 1984, p. 9, grifos meus)

Gonzalez (1984) critica os essencialismos dos movimentos identitários, como já vimos, ao reconhecer que não há uma feminilidade pura e imanente que justifique todas as formas de opressão que todas as mulheres sofreram ao longo da história, tampouco uma essencialidade negra, imaculada que presuma um sujeito aprioristicamente. Ao discutir a intersecção nos corpos e vivências de mulheres negras faz-nos perceber os sistemas de opressão em diálogo.

se as transformações da sociedade brasileira nos últimos vinte anos favoreceram "a mulher", não podemos deixar de ressaltar que essa forma de universalização abstrata encobre a realidade vivida. [...] É por aí que se entende, por exemplo, uma das contradições do movimento de mulheres no Brasil. (GONZALEZ, 1984, p. 6, grifos meus)

Em outras palavras, Gonzalez (1984) põe em xeque a ideia de um sujeito 'mulher', assim como fará a respeito de um sujeito 'negro', como se representassem a todas as mulheres ou todos os negros, sujeitos reais e não apenas discursivos. São, antes, categorias discursivas. Indubitavelmente, essa relação não se dá de modo direto, uno e hegemônico, pois, o sujeito discursivo é uma idealização de sujeitos reais. Vejamos o que tem a dizer sobre o movimento negro:

O Movimento Negro desempenhou um papel de extrema relevância na luta antirracista em nosso país, sensibilizando inclusive os setores não negros e buscando mobilizar as diferentes áreas da comunidade afro-brasileira para a discussão do racismo e suas práticas. (GONZALEZ, 1984, p. 7)

Nesse ponto de seu texto, a teórica brasileira passa a discutir a importância dos movimentos sociais em um cenário moderno de Brasil, na segunda metade do século XX, especificamente os movimentos negros e de mulheres. Sobre os primeiros negros a ingressarem no movimento negro, no país, destaca a participação daqueles que conseguiram driblar as adversidades e ingressar nas universidades, ou seja, dentro do sistema opressor conseguiram alguma liberdade para articularem-se politicamente e pautar as suas demandas sociais, "e [salienta] a presença de mulheres negras, não apenas na criação como na sua direção" (Ibidem, p. 7).

No que se refere às mulheres, pontua que era um movimento essencialmente burguês nesse contexto, composto por um grande número de mulheres classe-média-alta e ricas e brancas, fatores que levariam à exclusão, ou ‘esquecimento’, como prefere Gonzalez, das questões raciais. Sempre julgo de extrema importância compreender os contextos de fala: aqui, trata-se de mulheres que tinham como se articular, debater o seu lugar na sociedade; a questão racial estava fora dos debates, provavelmente, por não ser o local de onde esse discurso emanava, o que reflete a estrutura racista que modela sujeitos racistas.

Mas as mulheres negras não estavam de todo alheias à organização política, certamente, Gonzalez (1984) indica que, em função da nascente classe média negra que se estruturava e permitia a suas filhas e filhos o acesso à educação formal, postulava-se uma consciência negra, por assim dizer, e, internamente a este movimento, as mulheres negras ajudavam a formá-lo e organizavam-se politicamente.

Importante destacar o contexto nacional em que o trabalho de Gonzalez (1984) neste texto se concentra: o do assim chamado ‘milagre econômico’ e a forma como o mercado de trabalho tratará essa nova mão-de-obra formada pela universidade brasileira:

Os históricos encontros na Universidade Cândido Mendes (Rio de Janeiro-RJ) atraíram toda uma nova geração negra que ali passou a se reunir para discutir o racismo e suas práticas, enquanto modo de exclusão da comunidade negra. Vivia-se, naqueles momentos, a euforia do “milagre brasileiro”, do “ninguém segura este país” e coisas tais. Mas, a “negadinha” ali reunida (fins de 1973/início de 1974), sabia muito bem o que isto significava para a nossa comunidade. (GONZALEZ, 1984, p. 9)

É do interior desses encontros que as mulheres negras discutiam o seu lugar interseccional, antes mesmo de o termo ser uma realidade em trabalhos acadêmicos. O seu lugar tinha uma ótica muito particular a contribuir ao movimento negro, posto que, apesar de experimentar o sexismo de homens brancos e negros, tinham certa solidariedade com os companheiros negros que sentiam a mesma opressão de raça que elas sentiam, muitos deles seus filhos, por exemplo:

E, fato da maior importância (comumente “esquecido” pelo próprio Movimento Negro), era justamente o da atuação das mulheres negras que, ao que parece, antes mesmo da existência de organizações do Movimento de Mulheres, reuniam-se para discutir o seu cotidiano marcado, por um lado, pela discriminação racial e, por outro, pelo machismo não só dos homens

brancos, mas dos próprios negros. E não deixavam de reconhecer o caráter mais acentuado do machismo negro, uma vez que este se articula com mecanismos compensatórios que são efeitos diretos da opressão racial (afinal, qual a mulher negra que não passou pela experiência de ver o filho, o irmão, o companheiro, o namorado, o amigo, etc., passarem pela humilhação da suspeição policial, por exemplo?). Nesse sentido, *o feminismo negro possui sua diferença específica em face do ocidental: a da solidariedade, fundada numa experiência histórica comum.* (GONZALEZ, 1984, p.8-9, grifos meus)

Conceição Evaristo, em *Ponciá Vicêncio*, pauta essa questão da solidariedade e preocupação da mulher negra com o companheiro homem negro, posto que comungam a opressão racial, sob certos aspectos, similar.

Nas manhãs, quando o homem de Ponciá saía para a lida diária, ela olhava para ele descendo o morro e seu coração doía. Não, ele também não estava feliz. Pensava, então, em amenizar o sofrimento dele um pouco. Poderia pelo menos tornar a casinha dos dois um lugar prazeroso de viver. Mas que prazer, onde morava o prazer? Às vezes ficava matutando para quem a vida se tornava mais difícil. Para a mulher ou para o homem? (EVARISTO, 2003, p. 54)

Voltando ao que discute Gonzalez (1984), desse encontro de opressões, surgem movimentos específicos e interessados em pensar esse local, esse entrecruzamento de discursos, o encontro entre duas opressões históricas muito específicas. Dentro do movimento de mulheres, assevera a teórica, as suas pautas [das feministas negras] eram desconsideradas pelo *bem comum* da discussão de gênero e do sexismo brasileiro. No movimento negro, essas mesmas mulheres não encontravam espaço para pautar as suas bandeiras e acabavam por desempenhar atividades que não ameaçassem a liderança masculina.

Isto posto, os movimentos negro e de mulheres, no Brasil, o que não nos surpreende, repetem um modelo já visto em outras ex-colônias, que é o de reproduzir o imperialismo fundante de nossas nações. Não é difícil imaginar que homens negros e mulheres brancas na busca de produzir uma categoria ‘homem negro’ e ‘mulher’ tenham tido dificuldade em entender que as pautas das feministas negras não eram uma ruptura ou brecha, fissura nos movimentos que buscavam manter e construir, mas sim, ampliação dos horizontes, discussão de pautas comuns e, como já dissemos antes, não uma hierarquia de opressões, mas um choque/encontro entre elas.

Esse feminismo comprometido com uma pauta antirracista é a proposta de Gonzalez (1984). Ainda que seu foco seja o Brasil, ela reconhece que, devido ao país

estar em contexto latino-americano, as discussões servem aos países vizinhos de continente também. Ou seja, um feminismo em que mulheres negras e brancas reconheçam as especificidades de suas vivências e isso não as afaste, em suma, são “as iniciativas de aproximação, de solidariedade e respeito pelas diferenças por parte de companheiras brancas efetivamente comprometidas com a causa feminina. A essas mulheres-exceção eu as chamo de irmãs” (GONZALEZ, 1988, p. 133).

O que as teóricas que trouxemos neste tópico têm em comum é um lugar de partida que questiona a universalidade dos discursos de um feminismo hegemônico branco europeu. Elas estão preocupadas em produzir um saber que se reconheça como decolonial no sentido em que produz uma crítica ao pensamento eurocentrista epistemológico, como meio de compreender também que o capitalismo foi central na produção da modernidade ocidental.

Nesse sentido, os Feminismos negro, terceiromundista e decolonial surgem como uma crítica no interior do próprio movimento feminista, posto que este pensa a subordinação das mulheres como um conceito universal, e, ao fazê-lo, desconsidera etnia/raça, classes, sexualidades dissidentes, etc., ou seja, que os discursos também produzem os sujeitos sobre os quais pretensamente apenas discorrem e partem de lugares específicos.

Além disso, essa virada epistemológica pretende agrupar Modernidade, colonialismo e capitalismo de maneira a pensar como essa trilogia se articula para sustentar as diversas opressões a que mulheres estão submetidas nos mais diversos contextos, de que modo essas opressões se cruzam e operam em suas vivências, quais marcas deixam em seus corpos e experiências, em especial, aquelas racializadas.

Cabe-nos, sobremaneira, pensar nos pontos que causam desconforto porque o desconforto nos convida a agir, a produzir algo novo, a pensar-nos para além de um binarismo puro e simples de opressor vs. oprimido. Faz-nos ver como o poder também é um jogo de forças, na concepção foucaultiana, e que se os discursos alimentam e são a única forma de interação social de que dispomos enquanto seres humanos, e os discursos que nos projetam e ensinam são racistas e sexistas, obviamente, seremos todas/os em algum grau racistas e sexistas, portanto não há uma simples posição de autoridade de cima pra baixo.

Mulheres brancas e homens negros dispõem dos dois caminhos. Podem agir como opressores e podem ser oprimidos. Homens negros podem ser vitimados pelo racismo, mas o sexismo os autoriza a agir como exploradores e opressores de mulheres. Mulheres brancas podem ser vitimadas pelo sexismo, mas o racismo lhes facultava agir como exploradoras e opressoras de pessoas negras. (hooks, 2019d, p. 45-46)

Em que medida, racismo e sexismo se encontram? O sistema que os constrói pensa raça e sexo como universalidades, naturalizando essas diferenças, transformando-as em discriminação e assumindo uma hierarquia nas relações sociais. Fixam-se, assim, as supostas diferenças intransponíveis, ser *mulher* é tudo que aquele sujeito histórico pode ser e isso revela um comportamento esperado; ser negro, por outro lado também, aprisiona as possibilidades desse corpo. O feminismo antirracista desmistifica esses reducionismos.

Mulheres negras falavam de uma realidade em parte desconhecida por mulheres brancas e por homens negros. Ainda que estivessem falando do lugar subalterno da raça com companheiros que compartilhassem o histórico da escravidão, com a mesma luta pela liberdade plena de existir; encontravam ali a discriminação sexual, o sexismo, que as diminuía como mulheres e afastava-as do comando desse movimento. No tocante ao convívio com mulheres brancas, a subalternidade de suas vozes se revela quando enfrentem o silenciamento do racismo destas. Assim, desmascaram a estrutura de uma sociedade que as vê como sujeito sobre quem se fala, mas que poucas vezes teriam algo a dizer, verdadeiras infantes (cf. Gonzalez, 1988), etimologicamente, aquele sujeito sem voz, que não fala por si.

Essa reprodução de uma lógica colonial ajuda-nos a desconfiar das estruturas que nos aprisionam e aprisionam o nosso pensamento, mesmo de dentro de movimentos sociais, a refletir sobre como o gênero se inscreve em um corpo racializado e pauta a sua experiência e também desestabilizam a ideia monolítica de um sujeito *mulher*, pautando a sociedade como o ambiente no qual o gênero se inscreve e como, a depender de raça, essa inscrição é distinta.

O que esses estudos nos proporcionam é um olhar acerca do perigo de categorizar *a mulher* como algo dado, apriorístico sobre o que se pretenda falar, pois, mesmo que se considere uma construção social, não se pode entendê-la como igual em todas as sociedades, ainda que tais sociedades experimentem opressões patriarcais que se assemelhem em certos aspectos. Nesse sentido, é necessário, na medida do possível e

da leitura que propusermos, pensar a diversidade do termo e as intersecções em que tais sujeitos se constroem.

As questões aqui levantadas devem servir de combustível a que pensemos as sociedades colonizadas em que estamos inseridas/os e na quais as autoras cujos romances ora discutimos produzem as suas obras. No capítulo seguinte, proponho que pensemos a construção da masculinidade hegemônica branca como símbolo transnacional, produtora de perfis que reforçam as hierarquias produzidas pela Modernidade-colonialismo-capitalismo como sistema-mundo. Ainda discuto a inserção do homem negro nessa leitura pela porta dos fundos, as masculinidades dissidentes, portanto, e suas trocas com as mulheres negras e africanas.

3 Masculinidades em disputa: uma *arma branca* e colonial

Para se ter liberdade é preciso, primeiro, sonhar com ela.

Paulina Chiziane

Feiticeiro

Menino preto, não te contaram de suas belezas
tiraram as verdades de sua boca
te puseram pra dormir com a indecisão
rasgaram seus olhos em lágrimas e aconchegaram seu
ódio num lenço invisível e mudo

Marcelo Ricardo

Um homem também chora (Guerreiro Menino)

É triste ver meu homem
Guerreiro menino
Com a barra do seu tempo
Por sobre seus ombros

Eu vejo que ele berra
Eu vejo que ele sangra
A dor que tem no peito
Pois ama e ama...

Um homem se humilha
Se castram seu sonho
Seu sonho é sua vida
E vida é trabalho

E sem o seu trabalho
O homem não tem honra
E sem a sua honra
Se morre, se mata

Gonzaguinha



Homem *também* chora? Quando Gonzaguinha afirma que um homem *também* chora lemos de modo implícito em seu discurso que o choro (dor/emoção/sentimentalismo) seria atributo ontológico de outro ser – a mulher, muito provavelmente, por ser o oposto de homem nesse contexto –, cabendo ao eu-lírico da canção reforçar que, *apesar* de ser homem, também pode chorar, como se esse aspecto, a emoção, fosse uma peculiaridade desta voz em particular e, por isso, pudesse causar estranheza a que recebe desse discurso.

Pertinente, a título de curiosidade, salientar o que levaria um homem ao choro aqui: a falta de trabalho, um aspecto pragmático, o qual gera a falta de honra, atributo quase ontológico, indispensável como expressão de sua masculinidade.

Assim como a letra de Gonzaguinha, artista brasileiro do século XX, outros textos ficcionais e literários trataram de dar uma forma ao que seja um *homem*, essa figura que, por mais plural que seja, parece carregar alguns aspectos que uniriam, em tese, todos os assim socialmente lidos, aqueles nascidos com cromossomos XY.

Para além da ideia do trabalhador/esforçado/provedor, se pensarmos no escopo da literatura ocidental canônica, obras respeitáveis contaram a trajetória de grandes personagens masculinas, enaltecendo os seus sacrifícios pessoais e coletivos, desde Aquiles, do clássico *Iliada*, passando pelos cavaleiros medievais das novelas de cavalaria, até os jagunços de Guimarães Rosa; em comum essas personagens masculinas personificam conceitos como força, astúcia, virilidade, coragem, em espaços da esfera pública como a guerra, o sertão, as ruas, quase sempre coroados pela presença figurativa de belas damas, que lhes dedicam o seu amor e paixão.

Mas qual a cor dessas personagens do cânone ocidental no imaginário de leitores e leitoras? Ser *homem* aqui tem cor, a branca. A arte e a literatura, em particular, têm tentando dar conta de ficcionalizar o que significa ser esse *homem*, qual o seu perfil mais genérico, acabando por cair em reducionismos que privilegiam um modelo apenas, uma única forma de sê-lo. Tais discursos canônicos acabam por, ao privilegiar um modelo hegemônico de homem, desprezar outras possibilidades mais plurais ou marginalizá-las, criando uma espécie de hierarquia no campo da própria masculinidade.

Dizer que a masculinidade é a expressão final e hormonal de um corpo com pênis ou entendê-la como resultado da mutilação emocional a que, comumente, submetemos meninos cisgênero brancos durante a sua criação é cair em um reducionismo, uma vez que associa o termo, invariavelmente, ao sexo biológico, a

corpos nascidos com pênis, ignorando a construção social que é o gênero. Sob este aspecto, concordamos com Judith Butler (1990), quando a teórica reforça que o gênero é a soma tanto dos signos culturais que recebemos nos quais somos postas/os ao nascer, quanto a assimilação e readequação de tais signos, de tal forma que sexo e gênero assumem a postura de ‘projeto cultural’, pois

O gênero se converte em local corporal de significados culturais tanto recebidos quanto criados. E neste contexto, a ‘eleição passa a significar’ um processo corporal de interpretação dentro de uma rede de normas culturais profundamente estabelecida.⁷⁷ (BUTLER, 1990, p. 194)

Ou seja, não se escolhe ao acaso o seu gênero, posto que, inseridas em uma complexa rede de referências culturais previamente estabelecidas, da qual viemos a fazer parte antes mesmo do nascimento, pessoas nascidas com pênis ‘elegem’⁷⁸ alguns aspectos socialmente impostos como óbvios e definitivos ao gênero masculino, a fim de, de modo confortável, viver uma masculinidade hegemônica e impositiva.

A pergunta cabal é: em quais situações há esse conforto necessário para tal escolha? Todos os corpos nascidos com pênis têm essa liberdade para fazê-lo? Todos nascidos sob a égide do gênero masculino exercem a mesma masculinidade?

Ainda a partir de Butler (2015), em outra obra, *Problemas de gênero*, compreendemos que nos tornamos homens ou mulheres como resposta a uma “compulsão cultural”, que não deriva do sexo biológico, mas que o utiliza como marca de expressividade. Sendo este, na verdade, uma situação, igualmente discursiva que “não poderia qualificar-se como uma facticidade anatômica pré-discursiva” (BUTLER, 2015, p. 29), portanto, o corpo é apenas uma espécie de tela atravessada por discursos sociais, pois “não se pode dizer que os corpos tenham uma existência significável anterior à marca do seu gênero” (BUTLER, 2015, p. 30), ou seja, anterior à marca discursiva. Podemos, deste modo, assumir que os discursos hegemônicos estabelecem, a partir dos binarismos estruturais, grosso modo, os limites do gênero na cultura em que nos inserimos.

⁷⁷ Género se convierte en el locus corpóreo de significados culturales tanto recibidos como innovados. Y en este contexto la ‘elección pasa a significar’ un proceso corpóreo de interpretación dentro de una red de normas culturales profundamente establecida.

⁷⁸ Importante deixar claro que dizer que se ‘elege’ não implica em uma decisão de todo racional, como se o ser de uma certa distância pudesse selecionar a sua existência. Mas sim, uma eleição fictícia tomada de dentro do sistema de sexo/gênero no qual nos encontramos desde sempre.

Desta maneira, o gênero só existe na relação que se estabelece com o seu oposto, no domínio do que se imagina que seja socialmente adequado a cada par de corpos, na oposição “com pênis” vs. “com vagina” – ou melhor seria, “com pênis” vs. “sem pênis” –, dando-lhes ares naturais, como se aquilo a que chamamos de masculinidade fosse realização exclusiva do primeiro caso e feminilidade do segundo. Em certa medida, o gênero organiza e hierarquiza a sociedade, e os corpos são expressões materiais dessa organização.

Para Teresa de Lauretis, em *A tecnologia do gênero* (1994), o gênero:

[...] é, na verdade, a representação de uma relação, a relação de pertencer a uma classe, um grupo, uma categoria. Gênero é a representação de uma relação, ou, se me permitirem adiantar-me para a segunda proposição, o gênero constrói uma relação entre uma entidade e outras entidades previamente constituídas como uma classe, uma relação de pertencer; [...] e portanto uma posição *vis-à-vis* outras classes pré-constituídas. (LAURETIS, 1994, p. 211)

Parafraseando Lauretis (1994), temos que gênero é uma ação coletiva, uma relação com outros seres, de outros grupos e do nosso próprio grupo. *Mulher e Homem* são artifícios sociais em um eterno devir espelhado, a partir de um determinado contexto já imaginado e construído, o qual nos antecede discursivamente, mas que podemos contestar, ainda que sua completa evasão seja utópica. Dito de outro modo, os discursos produzem efeitos sobre os corpos e nos compete, em certa medida, reproduzi-los, de modo a dar-lhes ares de ‘naturais’.

O gênero, portanto, é mais uma categoria de organização social, assim como raça/etnia, geração e classe, e como já sabemos, sem nada dever à biologia, o que justifica que se altere a depender dos atores e das atrizes sociais que estejamos analisando e em qual contexto histórico se dê essa análise. Logo, se somos construídos de dado modo, podemos modificar, desconstruir, discutir e debater as marcas de gênero que socialmente carregamos e legitimamos.

Assim, ao falar em masculinidade estamos falando a respeito de uma relação social entre sujeitos/corpos, dada a variedade de sujeitos e corpos masculinos dentro desse projeto a que denominamos *masculinidade*. Dita, pois, no singular, refere-se sempre a uma idealização de suposta unicidade, em conformidade com um modelo de hierarquização de sujeitos sociais, como discuto mais adiante.

Sabendo que o gênero é uma relação e como não existe uma realização autônoma chamada feminilidade, é de se supor que não exista algo equivalente chamado de masculinidade, ambos estão imbricados no mesmo contexto e existem na sua relação mútua que mantêm e como se apresentam e se entendem socialmente.

Os estudos da masculinidade, nessa seara, nos ajudam a refletir sobre o modo como se dá a construção do gênero masculino e suas relações que quase sempre expressam poder e hierarquia. Afinal de contas, é necessário entender como é que o gênero é construído com relação aos homens, porque se julgam superiores a mulheres, com direito até a exercer violência das mais variadas formas contra elas e contra seus filhos e suas filhas, de que modo esse gênero se forma, com quais símbolos, quais modelos e princípios norteadores.

Se estamos no terreno dos Estudos de Gênero, questionemos quais atos performativos uma parcela significativa dos homens reproduz reiteradamente, a quais signos discursivos recorrem como forma de exercer e publicizar a sua masculinidade a fim de serem lidos como masculinos, como *homens de verdade*, de tal sorte a universalizar esse comportamento. Connell (1995a; 1995b)⁷⁹ dá o nome de masculinidade hegemônica a essa unidade de discursos e de materialidades impostas e socialmente esperadas para essa parcela, essa classe de sujeitos sociais.

Assim, os discursos sociais se utilizam da morfologia dos corpos – Pênis vs. Vaginas – como concretizações para justificar comportamentos, discriminações, ordenações e hierarquias sociais, dentro de um sistema político e cultural; ‘ser homem’, nesse sentido, significa travar relações assimétricas com o outro grupo, o ‘ser mulher’, a partir de discursos e símbolos que determinem esses lugares sociais. Porém, ‘ser homem’ igualmente corresponde a relações travadas no interior do seu próprio grupo.

A criação de tais ordens sociais de masculinidade e feminilidade, ao fim e ao cabo, servem sobremaneira à manutenção de uma sociedade heteronormativa, voltada para a procriação e, por isso, atravessada pela ideia do casamento como um dos bens mais importantes e realizações mais significativas das relações sociais. Nas obras que ora lemos, por exemplo, temos três protagonistas femininas que sofrem nas relações

⁷⁹ Batizada como Robert Connell e, tendo vivido como homem cisgênero, Raewyn Connell produziu boa parte de sua obra sobre os Estudos de Gênero, masculinidades, ciência política e educação sob a identidade masculina. Somente no final dos anos 1990, após a morte da companheira e a filha terminar o Ensino Médio, reconheceu-se como uma mulher trans e transicionou de gênero. Seguindo o modo como a própria autora segue assinando os seus trabalhos anteriores à transição ou mesmo reedições posteriores dessas obras, aqui utilizamos o pré-nome Robert.

amorosas estabelecidas com seus companheiros, mas, que presas a essa instituição, relutam em evadir-se.

Dito isto, para evitar postular/reforçar o cenário de pretensa universalidade que o termo no singular encobre, a partir de agora refiro-me a masculinidades, no plural, de tal forma a compreendê-las em relação com outras formas de ser *homem* e também de ser *mulher*.

É preciso, assim, que questionemos qual modelo de masculinidade figura como hegemônica, central, canônica, diríamos. Certamente, no contexto contemporâneo uma que se articula com a lógica da modernidade capitalista eurocêntrica em que forjamos as nossas identidades, mesmo em países periféricos, com capital simbólico para manter-se central de modo a invisibilizar outras formas de realizar-se como *homem*, de viver sendo um, em suma, uma masculinidade branca cis-heteropatriarcal. O mesmo sujeito que se enxerga como universal, como apto a falar dos outros como objetos, castrando-os em suas vozes e discursos é quem pensa a *sua* masculinidade como universal, única possível e legítima.

Essa masculinidade branca, portanto, é mais uma arma colonial de combate e exploração dos demais corpos, sejam eles de mulheres europeias e não-europeias, assim como de homens não-brancos e não-heterossexuais, portanto, é patriarcal, política, imperialista, segregacionista.

Ao determinar os limites dessa masculinidade hegemônica, é preciso que a classifiquemos como colonial e racista para, desse modo, questionar a hipotética premissa de que sempre a educação de meninos se sustenta em privá-los de expressar os seus sentimentos, dores e emoções humanas. Esse perfil parece assentar-se a meninos brancos, uma vez que, inseridos em um contexto colonial, meninos negros são considerados menos humanos, logo, não teriam tais características as quais perder e, assim, já fogem de tal premissa.

Dado esse panorama, a masculinidade hegemônica é uma espécie de primeira violência praticada contra meninos. Se brancos, como em um pacto fáustico, em troca de poder e agenciamento de outras subjetividades como bem simbólico, negam os próprios sentimentos. Se negros, essa masculinidade hegemônica seria uma força contrária, a qual tende a silenciar qualquer possibilidade de expressão outra que não a violência.

E nos dois casos, tudo se torna motivo e meio de expressar-se *mais homem*: tamanho do pênis, virilidade e potência sexual, habilidades esportivas e qualquer outro aspecto que reforce ideais de força e vigor. Conforme posto, *ser homem* está intimamente entrelaçado com discursos machistas, lgbtfóbicos, sexistas e mesmos classistas e racistas.

Se historicizarmos as relações entre homens brancos e negros nos espaços coloniais, marcados pela escravidão, chegamos à conclusão que, contrariamente à construção do *homem branco* que deveria ter o seu lado sentimental suprimido por um bem maior, a masculinidade como sinônimo de poder; a construção do *homem negro* edifica-se a partir de uma noção de não humanização, portanto, sem tais sentimentos *humanos* a serem suprimidos. Não os tendo, não há o que cortar, do que privá-los, logo, não há trocas a serem feitos. Diríamos, uma masculinidade sem pactos fáusticos.

A partir dessas discussões preliminares, nos tópicos que se seguem, debato a construção dos estudos sobre as masculinidades como categoria social de análise, recorrendo, principalmente, aos textos de Connell (2013) e de Kimmel (1998) a fim de determinar o que seja a construção hegemônica da masculinidade atrelada a ideais de uma pretensa superioridade do homem em relação à mulher e como também na relação entre homens ocorre uma hierarquização social.

Posteriormente, debatendo essas concepções, discuto com hooks (2004) as definições sobre a categoria masculinidade negra que, nesta tese, chamo de fraturada, objetivando empreender uma leitura que apresente a construção social da masculinidade como mais uma arma patriarcal utilizada pelo colonizador para subjugar os demais povos não-brancos no processo de sua Modernidade.

3.1 É isto um homem? Por uma síntese de um conceito

Acaba exausto, ferido, coberto de sangue e muito dolorido. Mas ainda está cheio de ódio e rancor, e pensa na mãe, que lhe dava pauladas e gritava: ‘Não chore, porra, não chore. Homem não chora’, mas o moía de paulada. ‘Da próxima vez bato a cabeça com força na parede e me mato. Tenho de esquecer tudo’, pensa. Por que caía tanta merda em cima dele? Não conseguia entender. Pela primeira vez pensava em tudo aquilo. Não podia chorar e amolecer como um menino. Ele era um homem e homem não pode afrouxar. Homem tem de ser durão ou morrer. (GUTIÉRREZ, 2017, p. 30)

O excerto acima, retirado do romance cubano *O rei de Havana*, de Pedro Juan Gutiérrez, ilustra bem a concepção que ocidentalmente temos criado de masculinidade.

A personagem pobre, criada pelas ruas periféricas da Havana dos anos de 1990, sofre toda sorte de violências em seus direitos mais básicos desde a infância, inclusive pela figura da mãe que, dado o mito do amor materno compulsório, esperava-se que o protegesse e livrasse de tanta injustiça. O narrador explicita, na passagem recheada de discursos indiretos livres com os quais conhecemos os sentimentos de Reinaldo, o protagonista, a forma como socialmente se crê que deva ser um homem, afinal de conta, ao homem – negro e periférico, principalmente, como é o caso da personagem – resta-lhe escolher entre *ser durão ou morrer*.

Será isto um homem: ser humano do sexo masculino que deva endurecer para escapar da morte? Vítima de uma violência social sistêmica que, para dela escapar, chega a confundir-se com tal violência ao ponto de se tornar ele também um agente opressor desse sistema?

Enfim, o que é um homem? O que ele faz? Se já entendemos que *ninguém nasce mulher*, é imperioso chegar à conclusão que tampouco se nasce homem e isto parece um ponto pacífico a partir do qual podemos questionar-nos o que faz de um sujeito ser reconhecido e reconhecer-se como *homem*. Certamente não é a biologia ou a anatomia de seus corpos, uma vez que contemporaneamente já compreendemos que há uma diversidade de homens com anatomias dessemelhantes; então, poderíamos também ter isso como de comum acordo, o que ainda não dá conta de responder a nossa pergunta.

Seria possível pensar na categoria *homem* como algo monolítico, igual em todos contextos e épocas? Obviamente, não. Há, porém, a possibilidade de questionarmos as construções desses sujeitos em determinados contextos a fim de se compreender certas hegemonias discursivas das relações sociais em que se envolve. Chandra Mohanty (2017) alega que ao tratar o *homem* como eterno e universal problema às mulheres, estar-se-ia sugerindo às mulheres um interminável papel de vítimas, o que pouco ajudaria na resolução de problemas reais enfrentados por mulheres em todos os continentes, melhor seria, então, questionar o sistema social que produz a masculinidade. Desse modo, debateríamos as causas e não o resultado dessa relação.

Parece-me, pois, apropriado discutir como estruturalmente uma sociedade patriarcal elabora um conceito do que seja *um homem* com reforço em bens simbólicos como a Literatura e demais discursos sociais, por exemplo, e a forma como sujeitos nascidos com cromossomos XY dão materialidade a tal ideia, ou seja, como *ser homem* deixa de ser um substantivo que nomeia uma forma humana para assumir a função de

um adjetivo que classifica e hierarquiza seres humanos e seus comportamentos, afetos, atos e relações. Afinal de contas, ser um *sujeito homem* é importante quando, por que e para quem? E mais, quais estruturas sustentam esse padrão?

Se hoje podemos interrogar o que faz de um sujeito *ser homem*, certamente, é devido a uma curiosidade que nos antecede temporalmente, posto que não somos a primeira geração empenhada na busca dessa resposta e nem seremos a última. Mário César Lugarinho (2013), por exemplo, rastreia a definição de homem desde o medievo ibérico para pensar as masculinidades oitocentistas e seus desdobramentos nas sociedades ocidentais contemporâneas.

Retomando os seus estudos, há de se discutir as relações sociais entre soberanos e vassallos no contexto medieval para compreender as construções de masculinidades, de tal sorte que *ser homem* naquele contexto seria defender a honra de um princípio de organização social em que esses dois estereótipos de masculino coexistiam na defesa que os vassallos faziam dos seus soberanos. Para tal, a lógica bélica e a devoção às damas da corte traduzem-se como defesa da própria masculinidade. Dito de outro modo, os corpos masculinos de vassallos deviam obediência ao rei, o qual fornecia-lhes proteção e terras para subsistência nos feudos medievais, cabendo ainda aos vassallos a subserviência às damas das cortes; o que, basicamente, resume a ideia do cavaleiro medieval presente em obras literárias do período.

Deste período, destaca Lugarinho (2013), a ideia da honra como artífice das masculinidades a ser defendida, servindo de pretexto à guerra e violência masculina, segue no imaginário ocidental e perpassa os tempos chegando ao século XIX. Quando o Estado que se quer moderno passa a regular as relações sociais e proibir práticas de barbárie, esse modelo se atualiza.

Como o direito do *pater familias* de dispor da vida da esposa e dos filhos, que sobrevivera desde o Direito Romano, fora transferido para o Estado, ao longo do século XIX, o direito individual à defesa da honra foi devidamente interdito porque liberava a violência a quaisquer indivíduos masculinos. Ao proibir o duelo e conferir-lhe o estatuto de barbárie, o Estado condenava a violência, extraindo-lhe da identidade masculina – e, estatuindo-a como barbárie, classificava-a no âmbito dos comportamentos marginais e socialmente inaceitáveis. (LUGARINHO, 2013, p. 17)

Isto posto, com o advento dos Estados-nações, a honra passa a dialogar com outro perfil de masculinidade, mais controlado em relação às suas emoções, visando o

acúmulo do capital no auge do capitalismo nascente; contrapondo-se, desse modo, aos excessos de violência e fúria, características essas relegadas àqueles que não poderiam regular em igualdade com o sujeito moderno que se desenhava no horizonte daquelas relações sociais. Em um contexto imerso em práticas racistas e escravocratas, o homem negro está apartada desse processo de construção de um novo perfil de masculinidade do homem oitocentista, idealizando uma subalternidade das masculinidades.

O século XIX, assim, em plena efervescência cultural, política e financeira, imerso no Capitalismo que assume tons mais impositivos e expansivos para além dos limites europeus e chega às suas colônias e ex-colônias, vê surgir um novo sujeito no horizonte das grandes capitais, o *homem negro*. Vejamos: antes corpos coisificados, escravizados e sujeitados à vontade de um regime escravocrata, agora esse sujeito histórico, liberto, tem outras demandas sociais com as quais lidar, dentre as quais consta a própria masculinidade. Não afirmo, no entanto, que a masculinidade negra surja como um desdobramento natural e lógico do fim da escravidão, mas sim, que o referido contexto é decisivo aos desdobramentos e novas hierarquizações da própria masculinidade.

O que surge, quiçá, seja um olhar específico da teoria social sobre essa masculinidade, então, atravessada pela hierarquia racial e étnica, a qual produz esse ator social no horizonte da modernidade-colonialidade, o *homem negro liberto*⁸⁰, como um limbo identitário, sujeito de alguns poucos privilégios de gênero, os quais neutralizam-se quando da sua relação com o homem branco. Assim, a branquitude assume a primazia da masculinidade, restando aos demais atores sociais não-brancos também do sexo masculino construir as suas masculinidades a partir desse protótipo, alheio a ele e sofrendo as consequências dessa relação desigual.

Podemos aproximar o perfil traçado por Lugarinho (2013), com o do teórico Michael Kimmel (1998), na obra *A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas*, na qual explora as variações em torno da criação de um ideal de masculinidade moderna e sugere os modos como se constitui enquanto valor social nos Estados Unidos oitocentista. Retomo alguns pontos dessa investigação posto que encontram eco fora do contexto estadunidense.

⁸⁰ Certamente, durante o século XIX diversas populações de ex-escravizados experimentaram com o fim do regime formas diversas de incorporarem-se a um novo modelo de existência nas Américas. Dito isso, a depender das organizações sociais, cada região delimita as possibilidades reais desses sujeitos existirem enquanto libertos.

Segundo o teórico, com o surgimento do *self-made man*⁸¹ no cenário de um capitalismo crescente, pós-Revolução Industrial, no começo do século XIX, a masculinidade se reafirma como um valor a ser provado e que diferenciaria os homens em sociedade, economicamente. Em um ambiente cada vez mais corporativo e competitivo, longe dos lares, esses homens deveriam provar aos seus pares que eram capazes de ser bem sucedidos nos negócios, com famílias heteronormativas bem estruturadas, segundo um modelo hegemônico, as quais deveriam prover de todos os bens materiais.

Haveria, nesse cenário capitalista que se apresenta, três formas básicas de comprovar a masculinidade que se sobrepõem: 1) pelo corpo: homens fortes, esportivos, que construíssem um tipo de corpo socialmente desejado; 2) pela conquista: homens que se saíssem vitoriosos e conquistassem outros espaços para além daquele em que cresceram. Sem dúvida, com enorme semelhança com os colonizadores europeus; e 3) pelo enfrentamento: homens que desvalorizavam outras formas de masculinidade a fim de construir-se uma forma como hegemônica. Como percebemos, não são excludentes, pelo contrário, uma parece estar conectada à outra, e todas refletem desejos de superioridade só eficazes se pensarmos que tais corpos têm livre-arbítrio para expressar-se dessa forma. Outro aspecto em comum é o fato de que todas se constroem contra o subalterno, o *outro*, menos hábil ou mesmo proibido de se tornar um *self-made man*, afinal de contas, a liberdade parece ser artigo essencial para tal.

Conforme exposto, vai-se estruturando em consonância com uma sociedade cis-heteropatriarcal e racista um modelo de masculinidade a ser seguido, promulgado como correto e superior, porém, para tal efetivação, é urgente a derivação de um outro, aquele que não pode e/ou não consegue alcançar o *status* dessa masculinidade pretendida, aquele sujeito subordinado, subalternizado, inferiorizado pelos mesmos discursos que enaltecem o modelo hegemônico de masculinidade.

Isto posto, alguns homens não serão convidados a fazer parte do, por assim dizer, *clube da masculinidade* como, por exemplo, homens negros; outros serão desconvidados como os gays ou qualquer um que performatize quaisquer elementos que socialmente se atribuam ao feminino ou ainda que não logrem comprovar a sua masculinidade com uma das provas básicas elencadas por Kimmel (1998).

⁸¹ Homem de negócios, que independentemente de educação formal e escolar, ascende socialmente e torna-se rico.

Os escravos negros eram vistos como homens dependentes e indefesos, incapazes de defender as suas próprias mulheres e crianças, incapazes de sustentar uma família e completamente “escravos” de seus próprios desejos carnais e da violência bestial. Os indígenas norte-americanos eram igualmente bobos e ingênuos, as “Crianças Vermelhas” inocentes da nação, e também eram vistos como selvagens sedentos de sangue. (KIMMEL, 1998, p. 114)

Percebamos que no contexto a que Kimmel (1998) se refere, em uma sociedade segregacionista, racista norte-americana, na qual a escravidão de homens negros ainda era uma realidade⁸², obviamente os modelos de masculinidade aqui expostos referem-se a homens brancos, com a capacidade de ascender socialmente, ou seja, os quais eram aceitos no meio corporativista. A masculinidade, sendo assim, é mais uma derivação da arma colonial, é branca, excludente e segregacionista, em suma, a masculinidade desejada por essa sociedade é racista.

A masculinidade hegemônica se constrói e se reinventa como um código de conduta e para tal reforça a subalternidade de outras vivências de gênero de modo a naturalizar comportamentos como a violência masculina contra mulheres, crianças e outros homens *menos masculinos*. No que tange à relação com as mulheres, o que apontam os estudos de Kimmel (1998) é que o modelo hegemônico de ser homem no século XIX é um desdobramento de um padrão binário bem anterior, o qual já hierarquizava homens e mulheres, pensado para uma sociedade voltada ao casamento, à produção de capital e à exploração de vidas escravizadas.

Connell (2006), em seu livro *Masculinities*, publicado originalmente na década de 1980, aponta os anos de 1970 como o momento da história recente em que as masculinidades entram em pauta no cenário dos estudos acadêmicos. Também voltando a sua atenção ao século XIX, salienta que *homem e mulher* eram vistos como categorias estanques, cuja existência era mera derivação óbvia do sexo biológico.

O que se percebe nestes pensamentos iniciais de Kimmel (1998) e Connell (2006) é uma atenção da sociedade ocidental calcada em certo binarismo sexual com a finalidade de determinar e justificar com bases supostamente científicas/biológicas a superioridade do homem em relação à mulher, ou seja, tais estudos buscavam justificar a diferença social entre homens e mulheres sem questionar a universalidade dessas

⁸² Apenas em 1º de janeiro de 1863, os EUA tornam a escravidão negra ilegal com a assinatura do Ato de Emancipação pelo presidente Abraham Lincoln.

categorias e o porquê de tais diferenças, mas sim, dando-as como óbvias e desdobramentos sexuais naturais.

Os anos de 1970, assim, para Connell (2006), são justamente o momento de desconstrução paulatina dessa ideia rígida e binária, com a compreensão da importância do gênero como uma construção social e com o conseguinte consenso de que se aquilo a que chamo de *mulher* não é mulher porque assim tenha nascido; posto que “nenhum destino biológico, psíquico, econômico, define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade” (BEAUVOIR, 2008, p. 13); o mesmo pensamento se aplicaria ao homem, então, passa-se ao debate acerca dos ‘papeis sexuais’ do homem em relação à mulher, o que, no entanto, ainda desconsidera os contextos culturais em que tais relações ocorriam e se ergue em uma matriz heterossexual.

Este é o período em que a academia, procurando afastar-se do binarismo hierarquizado e hierarquizante do século XIX, questiona a suposta naturalidade e obviedade do comportamento masculino, a hegemonia de uma conduta social, a produção de gêneros subalternos, posto que se compreende que é no seio de qualquer sociedade que a categoria *homem* é firmada.

Parafraseando Connell (2006), mesmo quando a leitura cultural passou a ser considerada nessa equação, o resultado a que se chegou é que, ainda que não se tratasse de uma questão biológica, homens e mulheres deveriam aprioristicamente desempenhar papeis sociais distintos no seio da família e tais papeis extrapolariam, por sua vez, esse espaço, reproduzindo-se em todas as relações sociais mantidas; o que, como se observa, é uma leitura enviesada pela formulação de uma sociedade heterossexista e monogâmica idealizada no Ocidente e reforçada pelas Revoluções industriais, algo semelhante ao que Kimmel (1998) também conclui.

A primeira tentativa importante de criar uma ciência social da masculinidade centrou-se na ideia de um papel sexual masculino. Suas origens remontam aos debates do final do século XIX sobre a diferença de sexo, quando uma doutrina da diferença de sexo inato reforçava a resistência à emancipação das mulheres. A exclusão das mulheres das universidades, por exemplo, foi justificada pela alegação de que a mente feminina era muito delicada para lidar com os rigores dos trabalhos acadêmicos. O distúrbio mental resultante seria ruim para a capacidade de ser boas esposas e mães. A primeira geração de mulheres que ingressaram nas pesquisas acadêmicas norte-americanas não apenas transgrediu essa doutrina, mas questionou os seus pressupostos,

pesquisando as diferenças nas capacidades mentais entre homem e mulher. Elas encontraram muito poucas.⁸³ (CONNELL, 2006, p. 21)

A ascensão desse primeiro grupo de mulheres pesquisadoras a que se refere a teórica evidencia o óbvio ululante, que o cérebro feminino era tão capaz de produzir/pensar ciência quanto o masculino, portanto, a simples presença delas na academia já é argumento a favor de uma leitura das diferenças sociais sem o determinismo biológico. Além disso, serve para destruir o argumento de que as mulheres eram inaptas a produzir e sobreviver no ambiente acadêmico simplesmente por serem *mulheres*, e ainda derrubar a hipotética superioridade da masculinidade, desfazendo a ideia de que a maternidade e o casamento, ou seja, o lar, são os fins óbvios a toda mulher. Pelo menos, a toda mulher branca, se fizermos esse recorte necessário de raça/cor.

Retomando Connell (2006), as concepções sobre ser homem ou ser mulher saem do simples olhar da diferença sexual para pensar nos ‘papeis sexuais’, o que ainda não dá conta de resolver as desigualdades sociais, pois tais papeis parecem atender a interesses muito específicos de manterem o *status quo* sexista.

[...] ser homem ou mulher significa representar um conjunto geral de expectativas associadas ao sexo - o "papel sexual". Nesta abordagem, há sempre dois papéis sexuais em qualquer contexto cultural, masculino e feminino. Masculinidade e feminilidade são facilmente interpretadas como papeis sexuais internalizados, os produtos de aprendizagem social ou 'socialização'.⁸⁴ (CONNELL, 2006, p. 22)

Como se vê, há uma mudança de ponto de vista, mas que não resolve o problema. Se antes, homens e mulheres agiam conforme o ímpeto de seu sexo biológico, ou seja, uma demanda interna que se fazia ver/sentir nos corpos; a mudança de perspectiva privilegia um olhar sobre os papeis sexuais a partir de comportamentos

⁸³ The first important attempt to create a social science of masculinity centred on the idea of a male sex role. Its origins go back to late nineteenth-century debates about sex difference, when resistance to women's emancipation was bolstered by a scientific doctrine of innate sex difference. Women's exclusion from universities, for instance, was justified by the claim that the feminine mind was too delicately poised to handle the rigours of academic work. The resulting mental disturbance would be bad for their capacities to be good wives and mothers. The first generation of women who did get into North American research universities not only violated this doctrine. They also questioned its presuppositions, by researching the differences in mental capacities between men and women. They found very few.

⁸⁴ [...] being a man or a woman means enacting a general set of expectations which are attached to one's sex - the 'sex role'. In this approach there are always two sex roles in any cultural context, a male one and a female one. Masculinity and femininity are quite easily interpreted as internalized sex roles, the products of social learning or 'socialization'.

concebidos como um conjunto de normas que deveriam ser seguidas pelos mesmos sujeitos sociais, respeitando-se o binarismo de gênero. Muda-se a perspectiva, mantêm-se as hierarquias, os binarismos e as estruturas de poder.

Todavia, mesmo que as estruturas de poder se mantenham, ao pensá-las como socialmente construídas, é factível que se proponham formas de desconstruí-las, ou seja, é possível que se imagine outras possibilidades de masculinidades, com outros valores e também que se discuta as relações entre homens, sem o determinismo biológico até então presente. Não sendo mais a masculinidade uma derivação natural do corpo com pênis, ela pode ser repensada e novas perguntas propostas e, como sabemos, novas perguntas requerem novos olhares sobre problemas antigos. Nesse sentido, o problema da inequidade de gênero pode ser pautado novamente e o Feminismo tem papel fundamental nessa mudança de paisagem que se apresenta.

Judith Gardner, em *Men, masculinities, and feminist theory* (2005), destaca o papel do Feminismo nessa mudança de perspectivas e a importância do gênero como categoria de análise nessa seara como marco para que se compreenda que o corpo e seu desenvolvimento natural nada têm de masculino ou de feminino como imanência.

A realização mais importante da teoria feminista do século XX é o conceito de gênero como construção social; isto é, a ideia de que masculinidade e feminilidade são atribuições sociais vagamente definidas, historicamente variáveis e interrelacionadas a pessoas com certos tipos de corpos - não as características naturais, necessárias ou ideais de pessoas com órgãos genitais semelhantes. Esse conceito alterou suposições de longa data sobre as características inerentes a homens e mulheres e também sobre a própria divisão das pessoas nas categorias de "homens" e "mulheres". Os sexos tradicionais são agora vistos como agrupamentos culturais, e não como fatos da natureza, baseados em uma divisão estática entre dois tipos diferentes de pessoas que possuem características, desejos e interesses opostos e complementares.⁸⁵ (GARDNER, 2005, p. 35)

Portanto, a Crítica Feminista é a porta de entrada para que se questione a sociedade gendrada e, por conseguinte, a formação da masculinidade como ideal a ser celebrado e vivido pelo corpo socialmente lido como masculino. A Teoria Feminista e

⁸⁵ The most important accomplishment of 20th-century feminist theory is the concept of gender as a social construction; that is, the idea that masculinity and femininity are loosely defined, historically variable, and interrelated social ascriptions to persons with certain kinds of bodies—not the natural, necessary, or ideal characteristics of people with similar genitals. This concept has altered long-standing assumptions about the inherent characteristics of men and women and also about the very division of people into the categories of “men” and “women.” The traditional sexes are now seen as cultural groupings rather than as facts of nature based on a static division between two different kinds of people who have both opposed and complementary characteristics, desires, and interests.

os Estudos de Gênero permitem-nos discutir as sociedades, a cultura e não assumir premissas a partir dos sexos dos envolvidos nessa equação desigual.

Connell (2006) atenta ao fato de que a Teoria Feminista nos anos de 1970 cobrava a escrita de uma *herstory*, ou uma produção da História das mulheres, acusa a produção acadêmica da História de ter sido sempre a história de homens, salientando o fato de que tal escrita hegemônica deixara escapar um aspecto importante da história dos homens, a masculinidade.

A escrita histórica acadêmica sempre foi sobre homens - pelo menos sobre homens ricos e famosos. Isso foi apontado pelas feministas e, na década de 1970, um forte movimento se desenvolveu para escrever a 'história das mulheres' e corrigir o saldo. [...] O tema central da nova história dos homens, então, só poderia ser o que estava faltando na história não-gendrada dos homens - a ideia de masculinidade.⁸⁶ (CONNELL, 2006, p. 27-28)

Merece destaque, portanto, o fato de que, apesar de a História sempre ter sido contada pelo olhar do homem, ao menos o branco e rico como destaca Connell (2006), sempre fora uma História desprovida de gênero, o que nos leva a perceber que sempre o masculino foi lido pela História como o universal e, nesse sentido, falar sobre homens era falar sobre a humanidade. Daí uma das importâncias primordiais nesse campo de estudo em que estão o Feminismo, as masculinidades e o gênero: o de descentralizar o homem desse lugar de universalidade, fazê-lo ver-se como sujeito histórico e afetado, destarte, pelas intempéries sociais e temporais. O pensamento sobre os *men's studies*, nesse sentido, busca desconsiderar essa ideia de que o homem é sinônimo de humanidade, assim como, discutir a construção de relações hierarquizadas e espaços de sociabilidade desse ator social.

Assim, no final da década de 1970 e começo da década seguinte essas leituras se ampliam com novas possibilidades de análises e questionamentos, frutos de outras proposições provocadas por teóricas feministas e também pelos Estudos Gays, os quais desestabilizam as noções de masculinidade, desmistificam a universalidade enquanto categoria e investigam as relações empreendidas por homens nas várias situações sociais de sua vida como, por exemplo, o local de trabalho, as escolas, as carreiras

⁸⁶ Academic historical writing has, of course, always been about men - at least, about rich and famous men. This was pointed out by feminists, and in the 1970s a strong movement developed to write 'women's history' and redress the balance. [...] The central theme of a new men's history, then, could only be what was missing from the non-gendered history of men - the idea of masculinity).

assumidas, o papel do atletismo/esporte na sua sociabilização; e demonstraram, desse modo, que a própria noção de homem mudara historicamente para além de uma ideia fixa de papel sexual. Essa preocupação em estudar tais espaços de sociabilidade masculina causa uma mudança de perspectiva em trabalhos anteriores que se preocupavam muito com um enquadramento acerca dos *sex roles* e começam a se preocupar com as *gender relations*, as relações de gênero.

O momento dos anos 1980 é importantíssimo ao fomentar os mais variados debates sobre as relações estabelecidas entre homens e mulheres e mesmo entre homens e homens. Neste mesmo período, os Estudos de Gênero ganham novos trabalhos, novas pesquisas e a Crítica Feminista, por exemplo, passa a questionar a própria teoria, como, por exemplo, o apagamento de mulheres não-brancas de suas discussões; também os estudos sobre os gays debatem a sua forma de ser e vivenciar a masculinidade, ou seja, é um período de revisões epistemológicas em que questões como a intersecção e os estudos subalternos ganham força e se revela que há “múltiplas dimensões nas relações de gênero, e os padrões de desigualdade nessas relações podem ser diferente” (CONNEL, 2016, p. 98).

Esses novos estudos, portanto, apontam para as relações sociais, de tal sorte que posteriormente possamos questionar se as masculinidades vão estar somente no homem cisgênero, o que Butler (2017) já tratou de esclarecer que não, pois, sendo masculinidade e feminilidade construções sociais, podem ser performatizadas em qualquer corpo, independentemente do sexo biológico.

Se o gênero são os significados culturais assumidos pelo corpo sexuado, não se pode dizer que ele decorra de um sexo desta ou daquela maneira. Levada a seu limite lógico, a distinção sexo/gênero surge [de] uma descontinuidade radical entre corpos sexuados e gêneros culturalmente construídos. Supondo por um momento a estabilidade do sexo binário, não decorre daí que a construção de ‘homens’ se aplique exclusivamente a corpos masculinos, ou que o termo ‘mulher’ interprete somente corpos femininos. [...] Quando o *status* construído do gênero é teorizado como radicalmente independente do sexo, o próprio gênero se torna um artifício flutuante, com a consequência de que *homem* e *masculino* podem, com igual facilidade, significar tanto um corpo feminino como um corpo masculino, e *mulher* e *feminino*, tanto um corpo masculino como um feminino. (BUTLER, 2015, p. 26, grifos da autora)

Ou seja, ainda assumindo-se que houvesse apenas dois sexos biológicos⁸⁷, se o gênero é uma construção social/cultural não se pode esperar que decorra de uma forma em um sexo e forma diametralmente oposta em outro sexo, sob pena de se transformar em mera incorporação cultural em um corpo previamente dado. Em consonância com as palavras de Butler (2015), é compreensível, pois, que as masculinidades, assim como as feminilidades, são diversas e, como práticas sociais, podem alterar-se conforme o contexto em que se inserem e dar-se a ver em corpos masculinos e femininos.

Sendo assim, em uma sociedade gendrada, os discursos⁸⁸ estabelecem os limites aceitáveis e esperáveis a cada gênero ou aquilo que a cultura espera que cada sexo performatize como se fosse natural a seu gênero, como uma espécie de coerção que se estabelece “naquilo que a linguagem constrói como domínio imaginável do gênero” (BUTLER, 2015, p. 31). Nesse aspecto, a masculinidade hegemônica deriva daquilo que socialmente se interpreta como masculino e, compulsoriamente deveria ser performatizado pelo corpo com pênis, se branco. No entanto, como citam Butler (2015) e Connell (2006), não há nada de masculino em corpos com pênis, mas sim, uma tradição cultural imposta a esses corpos.

No âmbito dos estudos sobre as masculinidades, portanto, busca-se para além do espaço privado dos *sex roles*, a atenção a relações de poder, violência e desigualdade material provocadas pelas formas de sociabilidade dessas masculinidades, promovendo um olhar mais detido que não se concentre em aspectos reprodutivos e/ou sexuais em uma matriz heterossexual, mas sim, na forma como homens vivem e hierarquizam as relações humanas. Qual o papel do homem gay ou transexual nesse cenário que se apresenta? Como o homem negro vivencia a sua masculinidade sem o poder que socialmente o homem branco tem? Pensemos apenas no *corpus* dessa pesquisa e como um imigrante nigeriano em Londres ou um comerciante negro no sul dos Estados Unidos ou ainda um trabalhador braçal, da construção civil, no Brasil, interagem e forjam a sua masculinidade sem ocupar locais de poder em relação aos seus pares, homens brancos.

⁸⁷ A esse respeito, indico a leitura de Anne Fausto-Sterling, *os cinco sexos*.

⁸⁸ Devido à plurissignificação do termo, por Discurso, entendo, como quer Stuart Hall, em *The Fateful Triangle – Race, Ethnicity, Nation* (2007), que seja aquilo que dá sentido às práticas sociais e às instituições humanas, tornando-as parte da História.

O argumento em favor do estudo das Masculinidades se baseou extensivamente na pesquisa empírica criada nos anos 1980 e no início dos anos 1990, a maioria das quais descreveu a construção das masculinidades em contextos específicos. [...] Esses estudos produziram uma visão muito mais detalhada, específica e diferenciada dos homens nas relações de gênero, e assim permitiram uma mudança decisiva além da estrutura abstrata de 'papéis sexuais' que havia sido dominante anteriormente.⁸⁹ (CONNELL, 2006, p. xiv)

Por conseguinte, os estudos das masculinidades discutem relações de poder estruturadas em nossas sociedades, e como tais relações implicam em um sistema de valores simbólicos e hierarquias sociais as quais impregnam o sexo biológico de conceitos sociais. Dito de outra forma, os estudos das masculinidades preocupam-se, para além do sexo biológico, com as relações de sociabilidade de corpos e sujeitos lidos socialmente como *homens* e a forma como desenvolvem as suas identidades e subjetividades, seja entre corpos biologicamente iguais e/ou diferentes e, desse modo, aponta para hierarquizações tanto externas quanto internas ao grupo *homem*, desmascarando que existem *sujeitos mais homens* que outros sujeitos homens.

Ainda nos fornece como questionamento de que forma os sujeitos com masculinidades não-hegemônicas agenciam e desenvolvem-se como periféricos nesse sistema de práticas simbólicas, e convida homens para pensar-se como sujeitos gendrados e o que isso implica nas relações histórico-sociais, uma vez que “os homens e suas práticas fazem parte do problema das desigualdades de gênero em relação a assistência, a educação e empoderamento, e devem fazer parte da solução”⁹⁰ (CONNELL, 2006, p. xvii).

Podemos, então, pensar as masculinidades como práticas sociais respaldadas em discursos que direcionam a formação da identidade de meninos, mas também das meninas que desde cedo desconfiam, se é que não percebem exatamente, a diferença hierárquica que se firma entre os dois sexos biológicos no processo de educação⁹¹. O

⁸⁹ The argument in *Masculinities* drew extensively on the empirical research that had built up in the 1980s and early 1990s, most of which described the construction of masculinities in specific settings. [...] These studies produced a much more detailed, specific and differentiated view of men in gender relations, and so allowed a decisive move beyond the abstract 'sex role' framework that had been dominant earlier.

⁹⁰ men and their practices are part of the problem of gender inequalities in aid, education and empowerment, and should be part of the solution.

⁹¹ Sugiro fortemente a leitura do artigo *Meninas bem-comportadas, boas alunas; meninos inteligentes, indisciplinados*, publicado na revista *Cadernos de Pesquisa*, que discute, dentre outras questões, a diferença de aprendizagem entre meninas e meninos na cidade de Pelotas, com “dados [que] apontaram para a relevância do problema, indicando um viés de gênero, portanto, com um forte significado social e psicológico. Por que as diferenças de gênero na aprendizagem? Parece contraditório que os grandes escritores, advogados, políticos, jornalistas, poetas sejam, na sua maioria, homens, quando as meninas é

processo de formação e ação dos homens em sociedade tem um significado que antecede qualquer ato dito masculino em oposição a outro dito feminino, ou seja, as ações têm um passado histórico e uma razão de ser, como performatividades, não sendo, portanto, a simples decisão de um indivíduo.

A esse respeito, pensemos a violência como expressão comumente associada à masculinidade: ao praticá-la, o homem-indivíduo está reiterando uma espécie de poder conferido pelo grupo *homem*, portanto, ainda que seja um ato irracional, há uma razão social de praticá-lo. Atenemos ao fato de que a biologia está fora dessa equação, não se trata de hormônios, mas sim, de cultura, posto que há uma permissividade, para não dizer encorajamento, para que aquele corpo lido como masculino crie-se violento e alheio a qualquer *sentimentalismo*.

Adah esperava de todo o coração que a mulher os aceitasse. A alegria no rosto de Francis era como a de um menino. Ele sempre a fazia pensar no pequeno Vicky, quando estava feliz. Ela não se iludia com a expectativa de que Francis a amasse. Ninguém nunca o ensinara como amar, mas ele tinha um jeito cativante de ficar com expressão feliz diante dos feitos de Adah. Ela esperava nunca deixar de realizar feitos. Quem sabe isso segurasse o casamento deles até voltarem para a Nigéria. (EMECHETA, 2019, p. 110)

O excerto do romance de Emecheta reforça a ideia que a própria protagonista tem da relação que mantém com o marido, sem amor, porque este nunca fora ensinado a amar. Nessa seara, a violência acaba por ser vista, geralmente, como uma forma de comunicação eficaz entre sujeitos do grupo *homem* na sua sociabilidade e na interação que mantêm com o grupo *mulher*. Digo comunicação aqui como fonte de expressar-se, de dar a saber o que se sente, fazer-se perceber no espaço, produção de uma mensagem, aquilo que com certa frequência não consegue elaborar em palavras.

Os esportes parecem ter se tornado um espaço de demonstração e, em certa medida, educação dessa violência, como o futebol e as lutas marciais que deveriam educar o menino para controlar o que socialmente se atribui ao seu gênero: força e violência. Não coincidentemente, em ambos os casos se estabelecem disputas a fim de estipular uma espécie de poder e superioridade de quem ganha sobre quem perde, o que não apenas educa, mas impõe regras e regimes específicos para se alcançar o lugar mais

que apresentam melhor desempenho nas primeiras séries escolares e na alfabetização. Elas é que gostam de escrever, de fazer composições, de registrar em "diários" etc., no entanto, eles é que se projetam na vida pública". Referência completa ao final da tese.

almejado, o topo dessa relação entre meninos. O esporte acaba por ser uma espécie de metonímia social, uma parte da vida e sociabilização masculina que fala pelo todo, um modo de demonstrar e defender a masculinidade – quase sempre obrigatória essa defesa!

Logo, o comportamento do menino é uma pedagogia sobre o seu corpo, um ensinamento operado na ordem dos discursos e dos atos no sentido de afastá-lo daquilo que socialmente chamamos de feminino, de tal sorte que gendrifica nossos corpos e hierarquiza o que seja feminino como algo menor, menos digno, ou mesmo indigno. Ou seja, corpos com pênis são intimados a responder ao que socialmente se espera de sujeitos com este artefato, assim como elaboram novas formas de significar essa masculinidade em um eterno devir de gênero. Não desmereço o livre-arbítrio de homens nessa conjuntura ou busco um salvo-conduto aos atos violentos, contrariamente, quero estabelecer que tal estrutura só se deteriora a partir da atenção desses homens ao modo como vivenciam a sua masculinidade.

Para pensar nessa pedagogia dos corpos, recorro mais uma vez à Simone de Beauvoir quando diz, a respeito da educação das meninas, que:

Dão-lhe por amigas outras raparigas, entregam-na a professoras, vive entre matronas como no tempo do gineceu, escolhem-lhe livros e jogos que a iniciem no seu destino, insuflam-lhe tesouros de sabedoria feminina, propõem-lhe virtudes femininas, ensinam-lhe a cozinhar, a costurar, a cuidar da casa [...] impõem-lhe regras de comportamento: ‘Endireita o corpo, não andes como uma pata’. Para ser graciosa deverá reprimir os movimentos espontâneos, pedem-lhe que não tome atitudes de rapaz, proibem-lhe exercícios violentos, brigas; em suma, incitam-na a tornar-se, como as mais velhas, uma serva e um ídolo. (BEAUVOIR, 2008, p. 28)

A masculinidade está, pois, enraizada nas estruturas histórico-sociais, nas instituições e, portanto, no modo como nos relacionamos e nos valores que atribuímos a atitudes e espaços de convivência. Nesse sentido, escolas, clubes, parques, universidades, governos, assim como, peças de teatro e de publicidade, telenovelas, livros etc. são/estão marcados por estruturas que privilegiam uma forma de masculinidade associando-a a ideias abstratas como honra, perseverança, luta, de modo a ensejar uma superioridade do homem masculino⁹². Dito de outro modo, em uma sociedade binária e sexista, as próprias instituições e produtos são realizações da

⁹² Aquele que performatiza a masculinidade hegemônica, lida socialmente como superior e rejeita qualquer traço do que socialmente se atribui à mulher, a feminilidade.

masculinidade e dão conta de evidenciar o binarismo sexual e construir um ideário em torno dessa masculinidade como um valor superior.

É claro a partir de tais estudos que definições de masculinidade são profundamente enredados na história das instituições e das estruturas econômicas. Masculinidade não é apenas uma ideia na cabeça, ou uma identidade pessoal. Também é estendido no mundo, fundida em relações sociais organizadas. Para entender a masculinidade historicamente, devemos estudar mudanças nessas relações sociais.⁹³ (CONNELL, 2006, p. 29)

E como resultado de se estudar as “mudanças nas relações sociais”, conclui-se que as masculinidades, como já antecipado aqui, são plurais e se constroem cotidianamente de modo dinâmico, atravessadas por outros aspectos de nossas identidades, contraditórias consigo mesma, imersas em aspectos econômicos, políticos, logo, ideológicos, em um jogo que se atualiza e reconstrói diariamente em cada sociedade humana. Nesse sentido, raça e classe, do mesmo modo que orientação sexual, estão nesse debate ideológico e são marcadores sociais da diferença nessa arena das identidades masculinas.

Porque o gênero é uma maneira de estruturar a prática social em geral, não um tipo especial de prática, está inevitavelmente envolvida com outras estruturas sociais. É comum dizer que gênero intersecciona – melhor, interage – com raça e classe. Podemos adicionar que interage constantemente com a nacionalidade ou posição na ordem mundial.⁹⁴ (CONNELL, 2006, p. 75)

Se existe algo a que denominamos ‘masculinidade’ e ‘feminilidade’ é porque a simples definição ‘masculino’ e ‘feminino’ não é suficiente e, como estabelece Connell (2006), gênero não é uma questão relativa a um aspecto específico da vivência humana, o sexo biológico, mas sim, é uma prática social, logo, está em diálogo com outras formas de organização social, podendo produzir-se de diferentes formas ainda que em

⁹³ It is clear from such studies that definitions of masculinity are deeply enmeshed in the history of institutions and of economic structures. Masculinity is not just an idea in the head, or a personal identity. It is also extended in the world, merged in organized social relations. To understand masculinity historically we must study changes in those social relations.

⁹⁴ Because gender is a way of structuring social practice in general, not a special type of practice, it is unavoidably involved with other social structures. It is now common to say that gender 'intersects' - better, interacts - with race and class. We might add that it constantly interacts with nationality or position in the world order. Porque o gênero é uma maneira de estruturar a prática social em geral, não um tipo especial de prática, está inevitavelmente envolvida com outras estruturas sociais. É comum dizer que gênero intersecciona – melhor, interage – com raça e classe. Podemos adicionar que interage constantemente com a nacionalidade ou posição na ordem mundial.

um mesmo contexto histórico dentro do mesmo grupo social. É a tal posição no mundo a que se refere a teórica, dado que a cor do sujeito, a sexualidade, a nacionalidade também interferem no modo como este indivíduo vive a sua masculinidade.

As masculinidades vêm se modificando, atualizando, liquefazendo, para utilizar uma expressão de Zygmunt Bauman (2001), ao se tornarem maleáveis, móveis, menos duras e duradouras, ao dar vazão a novas formas de se acomodar, de “encontrar o nicho apropriado e ali se acomodar e adaptar: seguindo fielmente as regras e modos de conduta identificados como corretos e apropriados para aquele lugar” (BAUMAN, 2001, p. 14). Ou seja, como aspecto da identidade que é, o lugar das masculinidades se molda às demandas sociais, e, como guias, impõem constantes mudanças nos comportamentos de homens e meninos. Destaquemos os verbos ‘acomodar’ e ‘adaptar’ do excerto acima posto, pois, nesse jogo de trocas, as masculinidades se acomodam à realidade, mas também a mudam, adaptam-na, transformam-na, como via de mão dupla.

Ainda a respeito das identidades, respondendo ao que Stuart Hall (2015) chama de ‘crise da identidade’, momento em que as velhas concepções unitárias do sujeito estão se desfazendo, multiplicando, fragmentando-se, podemos pensar os estudos sobre as masculinidades a partir desses novos sujeitos sociais vivenciando as suas masculinidades em confronto interno, projetando diversas masculinidades como novas possibilidades identitárias. Pois, como sentencia Hall (2015),

um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas do final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. (HALL, 2015, p. 10)

Nesse horizonte que se apresenta, é preciso compreender que assumimos, mas também criamos uma narrativa que dê conta de decifrar e conferir certa unidade à nossa identidade, algo como uma estabilidade do *eu*, que varia conforme gênero, cor/raça, idade, localidade, religião e outros marcadores sociais da diferença.

Essa variação de contextos dá-nos a perceber pequenos guetos entre as diversas formas e possibilidades de adotar/produzir/vivenciar uma masculinidade, deixando ainda mais evidente que diferentes masculinidades surgem seja em espaços semelhantes ou não, e podem estar em confronto ou harmonia, afinal de contas, “masculinidade

como objeto de conhecimento é sempre masculinidade-em relação [a algo].⁹⁵ (CONNELL, 2006, p. 44).

Deste modo, a masculinidade de um homem negro se constrói em diálogo com o gênero de mulheres negras e brancas, assim como a masculinidade de outros homens negros e com a de homens brancos e essa relação é atravessada pela cor desses sujeitos, assim como por outros marcadores sociais da diferença. Um homem negro hetero, por exemplo, constrói a sua masculinidade de modo diferente daquela construída por um homem negro gay ou trans. Os arranjos são inúmeros, mas estes exemplos devem servir a que se verifique a diversidade de masculinidades que temos socialmente.

Ainda poderíamos pensar que dois homens negros heterossexuais de mesmo extrato social podem construir masculinidades distintas, ainda que compartilhem alguns dados e possivelmente experiências de vida; o que argumento, assim, é que esses sujeitos hipotéticos não herdam a ‘masculinidade negra’ como um produto em um receptáculo, mas a constroem à medida que recebem dados do que seja devido à sua performatividade de gênero em oposição a outras formas de masculinidade.

Assim sendo, são diferentes dinâmicas sociais que projetam distintas formas de masculinidade e categorização entre esses homens, o que está em conformidade com o caráter contraditório e fragmentado do gênero, e da formação de nossas identidades (Cf. Hall, 2015; Bauman, 2001) resultando em múltiplas masculinidades, as quais hierarquizam as vivências masculinas.

Devemos também reconhecer as relações entre os diferentes tipos de masculinidade: relações de aliança, domínio e subordinação. Essas relações são construídas através de práticas que excluem e incluem, que intimidam, exploram e assim por diante. Existe uma política de gênero dentro da masculinidade.⁹⁶ (CONNELL, 2006, p. 37)

As relações entre homens, como vemos, estão em um jogo de aliança, dominação e subordinação, o que indica a multiplicidade dessa interação social. Connell (2006; 2016), frisa ainda que padronizar as masculinidades, encapsulá-las em grupos não significa dizer que sejam estáticas, pelo contrário, serve a que percebamos como as relações de gênero são dinâmicas.

⁹⁵ masculinity as an object of knowledge is always masculinity-in-relation.

⁹⁶ We must also recognize the relations between the different kinds of masculinity: relations of alliance, dominance and subordination. These relationships are constructed through practices that exclude and include, that intimidate, exploit, and so on. There is a gender politics within masculinity.

Nesse ponto, chegamos à classificação proposta por Connell (2006) em quatro modelos de masculinidade, a saber, a hegemônica, a subordinada, a cúmplice e a marginal. De antemão, tenhamos em mente que essas posições são contestáveis e que um mesmo sujeito pode ocupar espaços distintos, uma vez que nos movemos em sociedade e estabelecemos posicionamentos distintos a depender de com quem tratemos.

A *masculinidade hegemônica* corresponde à forma socialmente aceita e encorajada de converter meninos em homens, assentada em valores patriarcais de dominação de homens sobre mulheres, com características como força física, negação da emoção, sucesso profissional e financeiro, capacidade de ser o provedor da família. O *self-made man* a que se referia Kimmel (1998), em suma.

Assim, é o símbolo da autoridade, requerida pela organização militar, por exemplo, a idealização de um padrão cultural que se faz sentir nas diversas relações, sem necessariamente recorrer à brutalidade, à violência física, propriamente dita, posto que é socialmente aceita e esperada. Um homem que performatize esse perfil de masculinidade não precisa utilizar de força física para fazer-se respeitar, posto que a masculinidade como tal já é digna de respeito.

O conceito de 'masculinidade hegemônica', introduzido no campo de estudo nos anos 1980 e formalizado neste livro, forneceu orientações para um grande corpo de pesquisa [...] Na minha opinião, ainda precisamos de uma maneira de teorizar as relações de poder de gênero entre os homens, e entender a efetividade das masculinidades na legitimação da ordem de gênero. Isso é necessário para que as teorias da masculinidade se conectem com teorias mais amplas de gênero e tenham alguma influência sobre questões práticas, como a prevenção da violência. Portanto, acho que o conceito de masculinidade hegemônica, conforme desenvolvido neste livro, ainda é essencial.⁹⁷ (CONNELL, 2006, xviii)

Como já esclarecido anteriormente, essa masculinidade tem um registro histórico que se alinha com valores sociais conforme a época que estejamos olhando na hora de defini-la. No tópico seguinte, volto à definição de Connell (2006), a fim de debatê-la em confronto com o que nesta tese chamo de masculinidades fraturadas.

⁹⁷ The concept of 'hegemonic masculinity', introduced to the field in the 1980s and formalized in this book, has provided guidance for a large body of research [...] In my view we still require a way of theorizing gendered power relations among men, and understanding the effectiveness of masculinities in the legitimation of the gender order. This is necessary if theories of masculinity are to connect with wider theories of gender and are to have any grip on practical issues such as the prevention of violence. Therefore I think the concept of hegemonic masculinity, as developed in this book, is still essential.

Quanto à *masculinidade subordinada*, a autora propõe um olhar sobre a relação de subordinação e domínio estabelecida entre homens a partir de uma matriz heterossexual como norma e, portanto, característica por excelência da hegemonia/norma social. Assim sendo, homens homossexuais ocupariam um lugar subordinado nessa relação e sofreriam uma gama de violências cotidianas, desde simbólicas até físicas. Como já aponte, a força física não é requerida, mas pode ser utilizada como forma de demonstração de certa superioridade do homem heterossexual em relação ao homossexual.

A partir da leitura de Connell (2006) é possível questionar o que significa ser homossexual nesse contexto. Parece-me menos ter a ver com o desejo/relação entre pessoas do mesmo sexo, mas sim, com o fato de que, em uma visão sexista da sociedade, o homossexual é uma espécie de ‘traidor’ do patriarcado, uma vez que se nega a exercer um papel dominante em relação a mulheres e ainda se aproxima de pontos de pautas da agenda feminista.

Aprofundando a questão, porém, é possível pensar um homem gay que performatize uma masculinidade hegemônica dentro da própria comunidade lgbtqia+ ao negar quaisquer símbolos que o associariam a algo supostamente mais feminino.

A opressão posiciona as masculinidades homossexuais no fundo de uma hierarquia de gênero entre os homens. A homossexualidade, na ideologia patriarcal, é o repositório do que é simbolicamente expulso da masculinidade hegemônica, os itens que variam do gosto meticuloso por decoração da casa ao prazer anal receptivo.⁹⁸ (CONNELL, 2006, p. 78)

Como percebemos, aquilo que escapa a uma série de estereótipos do que se deseja *masculino*, ou seja, que vá de encontro às ideias defendidas pelo patriarcado acaba por cair no território da masculinidade subordinada, o que não necessariamente é sinônimo de homossexualidade, uma vez que o gosto por decoração, para utilizar um exemplo de Connell (2006), não define sexualidade de ninguém. Parece que a questão assenta mais em afastar-se do considerado feminino, visto como menor.

A *masculinidade cúmplice*, por sua vez, refere-se a um tipo de homem que, apesar de não se identificar inteiramente com o modelo/discurso hegemônico e está disposto a manter uma relação mais equilibrada com mulheres e mesmo questionar o

⁹⁸ Oppression positions homosexual masculinities at the bottom of a gender hierarchy among men. Gayness, in patriarchal ideology, is the repository of whatever is symbolically expelled from hegemonic masculinity, the items ranging from fastidious taste in home decoration to receptive anal pleasure.

padrão patriarcal em que somos postos, vale-se dos proveitos dessa masculinidade. Em outros termos, “masculinidades construídas de forma a concretizar o dividendo patriarcal, sem as tensões ou riscos de serem as tropas da linha de frente do patriarcado, são cúmplices neste sentido”⁹⁹ (CONNELL, 2006, p. 79).

Uma espécie de masculinidade mascarada, mas disposta a *dar as caras* quando necessário e favorecer-se da construção ideológica da masculinidade hegemônica. Como já tratei, a masculinidade como valor simbólico não precisa impor-se por meio da força cotidianamente, é mais eficaz, inclusive, quando faz-se sentir por gestos, subtextos, subentendidos, imagens, olhares enfim, deixa-se sentir e perceber nas relações humanas, sem impor-se de modo árduo e vigoroso. Uma masculinidade velada a quem a pratica, mas certamente percebida por quem sofre as suas consequências.

A pesquisadora e psicóloga mexicana Marina Castañeda, no seu livro *Machismo invisible* (2006), traz a seguinte definição acerca dessa invisibilidade impetrada na sociedade patriarcal que parece dialogar com a definição de Connell (2006).

Machismo não significa necessariamente que o homem bate na mulher, nem que a prende em casa. Expressa-se igualmente por uma atitude mais ou menos automática para com os demais; não apenas com mulheres, mas também com os outros homens, as crianças, os subordinados. Pode manifestar-se apenas pelo olhar, pelos gestos ou pela falta de atenção. Mas a pessoa que está do outro lado percebe-a com toda a clareza e sente-se diminuída, desafiada ou ignorada. Não houve violência, repreensão nem discussão; mas estabeleceu-se, como num passe de mágica, uma relação desigual em que alguém ficou em cima e alguém embaixo. (CASTAÑEDA, 2006, p. 15)

Castañeda (2006) expõe no excerto acima muito do que Connell (2006) vem tratando e constata um conjunto variável de formas de sociabilidade masculina nas quais se instituem hierarquias de gênero seja entre homens ou na relação com mulheres e pontua a variabilidade de formas de crenças, atitudes e ideias para perpetuá-las, além da violência física, como pode ser a primeira ideia acerca da construção da masculinidade. É preciso estar atenta/o a essas sutilezas que sustentam o patriarcado a fim de desmontar o sexismo/machismo presente cotidianamente em nossas relações.

Por fim, a *masculinidade marginal* expande e intersecciona as relações entre homens para debater a situação de classe e raça/cor. Antes que passemos à definição

⁹⁹ masculinities constructed in ways that realize the patriarchal dividend, without the tensions or risks of being the front' line troops of patriarchy, are complicit in this sense.

proposta por Connell (2006), ponderemos que essas intersecções são cabais para que desmistifiquemos qualquer pensamento que ainda associe a masculinidade a um desdobramento natural da biologia ao tornar óbvio que o simples fato de nascer com um pênis não outorga o poder do *falo* a nenhum indivíduo, mas sim, que essa construção se dá em diálogo com outras formas de poder, de modo a passar despercebida para aqueles que se privilegiam de tal construção social.

As relações raciais também podem se tornar parte integrante da dinâmica entre masculinidades. No contexto da supremacia branca, as masculinidades negras desempenham papéis simbólicos na construção de gênero dos brancos. Por exemplo, estrelas esportivas negras se tornam exemplos de dureza masculina, enquanto a figura fantasiosa do estuprador negro desempenha um papel importante na política sexual entre brancos, um papel muito explorado pela política de direita nos Estados Unidos. Por outro lado, a masculinidade hegemônica entre os brancos sustenta a opressão institucional e o terror físico que moldaram a construção de masculinidades nas comunidades negras.¹⁰⁰ (CONNELL, 2006, p. 80)

Ou seja, é consistente com a ideia de uma sociedade racista em que o negro seja aquilo que o branco não quer reconhecer em si, aquilo que nega na sua própria construção social, o que já foi debatido em capítulos anteriores desta tese. Desse modo, no que se refere à construção social da masculinidade não seria diferente, a negra se faz como o oposto da branca ou ainda como receptáculo daquilo que se quer negar em uma civilização bem organizada e justa como o estupro, por exemplo.

Em outros termos, é patente que concluíamos que Connell (2006) está demonstrando como a construção da categoria *homem negro* se dá em relação ao homem branco em um sistema violento, herdeiro de um ideal supremacista, racista e colonial, o qual desumaniza o corpo negro a fim de evidenciar a pretensa *superioridade branca*.

Importante salientar também que Connell (2006) ao postular um quarto modelo de masculinidade para abranger homens negros e pobres especificamente, dá-nos a inferir que os três primeiros modelos se voltam basicamente a homens brancos e ricos e privilegiam uma diferença de gênero/sexualidade, excluindo outros marcadores sociais da diferença. Ainda que a teórica não se aprofunde na razão que a leva a tal

¹⁰⁰ Race relations may also become an integral part of the dynamic between masculinities. In a white-supremacist context, black masculinities play symbolic roles for white gender construction. For instance, black sporting stars become exemplars of masculine toughness, while the fantasy figure of the black rapist plays an important role in sexual politics among whites, a role much exploited by right-wing politics in the United States. Conversely, hegemonic masculinity among whites sustains the institutional oppression and physical terror that have framed the making of masculinities in black communities.

posicionamento, julgo pertinente voltar a um ponto já discutido no capítulo um desta tese: a humanidade vs. animalização para problematizar essa questão.

A humanidade, historicamente foi reservada a quem tinha/tem o valor simbólico encerrado na cor branca. Quando Connell (2006) estuda a categoria *homem*, o faz, *a priori*, pensando naquilo que socialmente se definiu como tal, um conjunto de estereótipos forjados socialmente e que atravessam o sexo de pessoas nascidas com pênis e com a cor branca, ainda que isso não seja dito, é possível deduzir de seu texto.

É preciso que se faça a ressalva da origem da pesquisa de Connell (2006), uma vez que seus estudos partem de uma observação feita em uma escola para crianças em seu país de origem, a Austrália, região com uma pequena população negra, além da originária não-branca do território, as quais, muito provavelmente, ocupam lugares de subalternidade, mesclando-se com a de imigrantes, por exemplo.

Por fim, merece destaque o fato de sua indagação partir de um padrão hegemônico de masculinidade que encontra eco nas relações desiguais e de superioridade perpetuadas pelo patriarcado de um certo tipo de homem para, então, pensar aqueles que não se veem nesse local porque não performatizam esse tipo de masculinidade como, por exemplo, homens gays e não-brancos.

Efetivamente, em uma sociedade racista, não há espaço para que homens negros enquanto categoria representem ou idealizem qualquer hegemonia, conforme exemplifica Connell (2006), em “nos Estados Unidos, *atletas negros em particular* podem ser exemplos de masculinidade hegemônica. Mas a fama e a riqueza de estrelas individuais não têm efeito; não produzem autoridade social para homens negros, em geral.¹⁰¹ (CONNELL, 2006, p. 81, grifos meus)

Um homem negro em um local de destaque não resolve a subalternização da construção social da masculinidade negra, pois não derruba a estrutura racista em que nos encontramos. Seria necessário atuar em nível institucional para barrar a manutenção de privilégios discriminatórios e segregacionistas ou de qualquer ordem, ou reescrever a história da Humanidade. Como determina Sueli Carneiro (1995), um sujeito que fura a bolha e ascende socialmente não a rompe, nem experimenta o poder real.

¹⁰¹ Thus, in the United States, particular black athletes may be exemplars for hegemonic masculinity. But the fame and wealth of individual stars has no trickledown effect; it does not yield social authority to black men generally.

Qualquer homem negro no Brasil por mais famoso que seja ou por maior mobilidade social que tenha experimentado não tem poder real. Não é dono dos bancos, não tem controle das grandes empresas, não tem representação política ou reconhecida importância intelectual e acadêmica. Esses são os elementos concretos que investem de poder pessoas ou segmentos em nossa sociedade. (CARNEIRO, 1995, p. 547)

A partir do excerto supracitado de Carneiro (1995), e transpondo à realidade brasileira o exemplo esportivo proposto por Connell (2006), pensemos em dois jogadores de futebol famosos no país, como Pelé ou Neymar, os quais mesmo com suas fortunas, fama e legião de fãs não contribuem efetivamente para a resolução do problema do racismo no país, principalmente se o negam¹⁰². Ademais, o esporte, local em que geralmente se empenha um esforço mais físico que intelectual, aparentemente é um dos únicos espaços em que sociedades supremacistas brancas elegem homens negros como representantes positivos de algo. A masculinidade marginal, mais especificamente a negra, assim, idealiza um tipo de homem que, quando comparado com o hegemônico branco e rico, tem papéis simbólicos muito específicos, os quais marcam a sua construção em um cenário violento por excelência, a violência racial.

Dito de outro modo e relacionando com outras sociedades racistas, o homem negro, via de regra, cria-se em ambiente violento de sobrevivência e pode vir a reproduzir a violência nas suas relações pessoais com outros homens negros e com mulheres, negras, obviamente. No tópico seguinte, discuto com mais atenção a identidade do homem negro e como a sua masculinidade constrói-se com menor mobilidade se comparada com o perfil hegemônico, uma espécie de masculinidade fraturada e ainda, proponho dissociá-la da pobreza necessariamente.

Abaixo, para fins comparativos, proponho um quadro a partir das definições e exemplos expostos por Connell (2006):

Masculinidade hegemônica	→	Masculinidade subordinada	→	Masculinidade cúmplice	→	Masculinidade marginal	
<ul style="list-style-type: none"> • Dominante • Heterossexual 	←	<ul style="list-style-type: none"> • Dominada • Homossexual 	←	<ul style="list-style-type: none"> • Cômoda • Velada 	←	<ul style="list-style-type: none"> • Brutal e violenta • Negra e Pobre 	
Legitimação da supremacia branca/racismo/colonialismo						↔	Deslegitimada

Quadro 1: Tipos categorias de masculinidade a partir da leitura da Connell (2006). Idealizado para esta tese

¹⁰² A esse respeito, o livro da psiquiatra e psicanalista Neusa Santos Souza, *Tornar-se negro*, oferece uma contribuição definitiva. Em especial o capítulo 1 quando discute a construção da identidade negra e estratégias de efetivar a sua ascensão social tendo por base um modelo e identidade branca. A pesquisadora interroga em que medida persiste na relação entre a branquitude e a negritude padrões erguidos durante a escravidão nas Américas, e como, dadas tais barreiras, ampliava-se “o fosso que o separava da sua identidade [sujeito negro] enquanto indivíduo e enquanto grupo” (SOUZA, 2021, 51).

Como se vê, mesmo em um sistema que as quer hierarquizadas, ou em função de tal sistema, os modelos de masculinidades estão interligados, comunicam-se entre si, realizam trocas simbólicas, como pares só existem na relação de enfrentamento que forjam. Existem, no limiar teórico e prático do que representam, a partir das diferenças que estabelecem com as demais formas de ser *homem*.

Ainda importante problematizar as próprias definições ou variações sobre o que sejam essas *masculinidades*, uma vez que uma mesma pessoa pode, a depender da situação em que se encontre, realizar mais de uma forma de masculinidade, por assim dizer, logo, podemos entendê-la como um *continuum*. Sob este aspecto, um homem negro pode até ensaiar uma masculinidade hegemônica no trato com uma mulher negra, o que seria quase inviável na sua relação com um homem branco cis heterossexual.

Urge, pois, que se questione o lugar do *homem negro* nessa equação gênero vs. raça. Se como assevera Quijano (2005; 2009), a raça é questão *sine qua non* para compreender a estrutura social que se origina com a invasão da América pelo homem branco europeu, e que tal critério divide e hierarquiza brancos/as e negros/as, é plausível concluir que coube ao homem branco o privilégio e usufruto do bem simbólico do que significava ser *homem* naquele contexto; ao homem negro restou um lugar subalternizado, no qual nem a sua identidade humana foi respeitada, assim, essa categoria *homem negro* está longe do ideal de masculinidade produzido e idealizado pela sociedade racista e racializada forjada na Modernidade-colonialidade.

No tópico seguinte, pretendo discutir com mais afinco a construção da masculinidade negra, o que, como já aludi, chamo neste trabalho de masculinidade fraturada, também retomo se, e como, a violência pode se tornar meio de comunicação entre esses homens e como os três primeiros modelos de masculinidades delimitados por Connell (2006) são cúmplices e aliados em manter certo privilégio de cor.

3.2 Masculinidades fraturadas e o retorno da violência

Feministas negras falam como mulheres porque somos mulheres e não precisamos que outros falem por nós. São os homens negros que devem se manifestar e nos dizer por que e como a masculinidade deles está tão ameaçada a ponto de as mulheres negras serem o principal alvo de sua injustificável ira.

Audre Lorde (2019)

Por que e como a masculinidade negra está tão afetada a ponto de se voltarem os homens negros contra as mulheres negras como alvo preferencial – senão o único – de sua cólera e indignação social? Audre Lorde, poeta preta afro-caribenha e lésbica, é bem objetiva na sua pergunta e a reproduzo aqui a fim de indagar como a agressividade e a hostilidade são características relegadas e relacionadas majoritariamente à masculinidade negra. Intento debater a construção dessa masculinidade periférica e, portanto, alheia aos mesmos bens simbólicos que constituem aquela experienciada pelo corpo branco. Parto da discussão acerca do lugar social que a categoria *homem negro* ocupa por ter o privilégio de gênero ligado à marca de subordinação que é a sua raça, como representada no imaginário ocidental.

J. J. Bola, poeta e pesquisador congolês, resume esse lugar na seguinte frase: “partes de nossas identidades se sobrepõem, algumas nos dando vantagens ou privilégios, enquanto outras partes nos oprimem e formam obstáculos ou barreiras variadas” (2021, p. 109). Dessa intersecção entre privilégios e obstáculos se firma a identidade no *homem negro*, pluralizando a ideia de uma masculinidade universal ao alcance de todos que como *homens* sejam lidos.

Ainda que Kimmel (1998) e Connell (2006) tenham tratado de pluralizar o termo e discutido masculinidades não hegemônicas, e elucidado as diversas formas de *ser homem* e representar o gênero masculino socialmente, urge que se direcione um olhar exclusivo sobre a formação da *masculinidade negra*. Para tanto, havendo estabelecido já que a masculinidade é uma expressão de gênero idealizada em uma sociedade binária e hierárquica e que, associada a valores europeus e coloniais, indubitavelmente projeta um ser dotado de poder, questionemos como um sujeito sem a prerrogativa da branquitude poderia gozar dos mesmos privilégios desta.

Dito isso, também não seria forçoso compreender que tal ideia de poder não se aplica à experiência colonial do homem negro colonizado e escravizado, portanto, privado de sua liberdade, atributo indispensável ao ideal de homem construído/desejado na Modernidade europeia. A Masculinidade, essa no singular, hegemônica é uma violência e imposição com a qual todas as pessoas em algum momento conviverão, seja performatizando-a ou vivenciando com alguém que a performatize.

Assim sendo, em uma sociedade binária, como a ocidental, que reservou ao homem branco o poder de criar e agenciar *a/o outra/o*, em que este ator social se tornou o dono da rua, podendo por ela transitar livremente, invadir outros territórios e colonizá-

los, parece-me apropriado dizer que a liberdade tenha sido um dos principais atributos da construção de sua masculinidade hegemônica, muito mais que a força ou a intelectualidade, por exemplo. Não há como pensar a masculinidade hegemônica aprisionada, cerceando a liberdade de homens e meninos europeus, brancos, ou que assim se julguem.

Isto posto, é inimaginável pensar esse perfil de masculinidade sem a liberdade de transitar, sem o direito de ser dono de seu próprio corpo, desejos e vontades. Sob este ponto de vista, para ser completamente livre é necessário nascer homem cis e branco, portanto, um dos principais atributos da masculinidade hegemônica, o seu principal capital simbólico é a cor desse corpo autorizado a exercê-la, a branca.

A Modernidade europeia, conforme já pontuamos, cria a raça como uma ficção que prende aqueles negros, animaliza-os, inferioriza-os e os priva de sua liberdade, portanto, afasta os corpos masculinos da possibilidade de serem *homens*. Ainda contemporaneamente, corpos negros seguem marcados pela herança colonial que investiu na sua redução a qualquer coisa menor que um ser humano. Como exemplo do que dizemos, observe-se a cena a seguir, transcrita do romance inaugural do Realismo no Brasil.

Desde os cinco anos merecera eu a alcunha de «menino diabo»; e verdadeiramente não era outra cousa; fui dos mais malignos do meu tempo, arguto, indiscreto, traquinas e voluntarioso. Por exemplo, um dia quebrei a cabeça de uma escrava, porque me negara uma colher do doce de coco que estava fazendo, e, não contente com o malefício, deitei um punhado de cinza ao tacho, e, não satisfeito da travessura, fui dizer à minha mãe que a escrava é que estragara o doce «por pirraça»; e eu tinha apenas seis anos. Prudêncio, um moleque de casa, era o meu cavalo de todos os dias; punha as mãos no chão, recebia um cordel nos queixos, à guisa de freio, eu trepava-lhe ao dorso, com uma varinha na mão, fustigava-o, dava mil voltas a um e outro lado, e ele obedecia, -- algumas vezes gemendo,-- mas obedecia sem dizer palavra, ou, quando muito, um -- «ai, nhonhô!» -- ao que eu retorquia: -- «Cala a boca, besta!». (ASSIS, 2005, p. 32)

No capítulo sagazmente intitulado “O menino é pai do homem”, o narrador criado por Machado de Assis põe em perspectiva duas personagens masculinas em sua infância¹⁰³: Prudêncio, escravizado, é reduzido à situação de um animal (‘cavalo’ e ‘besta’) para a diversão do ‘menino diabo’ Brás Cubas. Estabelece-se nessa cena a hierarquização entre as performatividades de masculinidades possíveis àqueles dois

¹⁰³ No romance *Ponciá Vicêncio*, há uma passagem em diálogo direto com esta, a qual volto em momento oportuno quando aprofundo a leitura do texto de Conceição Evaristo.

corpos nascidos com pênis, mas de um sendo privado o *falo*, o poder, devido à sua cor/raça, heranças coloniais. Nele se revela uma cena cruel, porém corriqueira da escravidão negra brasileira.

A masculinidade hegemônica a que se refere Connell (2006), ao fim e ao cabo, é branca, europeia e colonial, fruto direto de uma divisão social de corpos gendrados ao modo europeu. Porém, ao confrontar-se com a cor/raça, esse modelo não se sustentaria de todo a não ser que se pensasse um modelo outro de ser homem, mas inferior ao hegemônico europeu, daí surge a *masculinidade negra*, qual um paradoxo, uma masculinidade subalternizada, privada de liberdade, colonizada e não colonizadora.

Connell (2006) ao debatê-la, atrela-a à masculinidade de homens pobres sob o guarda-chuva do adjetivo *marginal*, o que creio não dar conta da complexidade da questão. Pensemos no contexto histórico pós-escravidão no Brasil, em que há sucessivas migrações europeias pós-alforria dos sujeitos escravizados. Tais imigrantes, na sua maioria pobres, tiveram de trabalhar em condições pesadas de exploração do/a trabalhador/a, no entanto, fizeram-no em um regime de liberdade, assalariados/as¹⁰⁴, situação diversa da vivida pelos/as negros/as escravizados anteriormente. Portanto, devido a particularidades distintas destes marcadores sociais da diferença, melhor seria pensá-los de forma separada, masculinidade pobre e masculinidade negra, ainda que possam dar-se a ver, não raro, no mesmo ator social.

Nesta tese, pois, leio a ideia de uma masculinidade mais *standard* e as características a ela associadas, como proteção, violência, agressividade, corpo bélico, como um atributo da formação social do homem branco, europeu, colonial, anterior mesmo à colonização, uma vez que as sociedades do medievo europeu já estão organizadas sob este binarismo de gênero, conforme a ampla literatura trovadoresca medieval nos dá exemplos e Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2017) e Lugarinho (2013) nos dizem.

Assim, sendo um atributo já convencionado pelo menos desde o medievo europeu, a masculinidade se mantém no cenário da expansão oceânica e exploração dos povos originários e africanos como mais uma arma de organização e imposição de um lugar de privilégios, meio de estabelecer contato e forjar uma hierarquização entre

¹⁰⁴ Pode-se e deve-se questionar e analisar as condições de traslado dos/as imigrantes pobres vindos/as da Europa entre o final do século XIX e no período do entreguerras para trabalhar nas fazendas, principalmente do sul do país, e ainda as condições de trabalho nestes locais, porém, sabe-se que não se tratavam de pessoas escravizadas, nem de transportes em condições subumanas nos porões dos navios. Ironicamente, o poeta Nei Lopes trata a travessia negra de África ao continente americano na canção *Luxuosos Transatlânticos* (cf. Referências)

homens europeus e corpos masculinos pretos e indígenas – nesse contexto não-lidos como homens. Por fim, a ficção moderna europeia que forjou o *negro* e o *indígena*, não lhes autorizou a serem homens.

Dito isso, proponho uma revisão da nomenclatura pensada por Connell (2006), a fim de dar visibilidade à oposição de masculinidades idealizadas no projeto colonial que sofre as Américas, e calcada na raça desses atores sociais. Assim, somam-se o que em sua teoria conhecemos como masculinidades *hegemônica*, *subalterna* e *cúmplice* e passemos a reconhecê-las apenas como expressões de uma masculinidade branca, agregando a essa leitura a masculinidade do homem pobre branco, variando entre a *subalterna* ou mesmo a *cúmplice*. As três juntas formariam uma *masculinidade associada* que, como em uma máquina bem ajustada ao sistema cis-heteropatriarcal branco, funcionam para manter-se em posição superior ao feminino e à *masculinidade fraturada*, aquela relegada ao homem negro.

Uma *masculinidade associada* pode ser definida como um investimento do homem branco em que cada sujeito tem um capital simbólico diferente a investir e receber como dividendo, homens pobres e/ou os homossexuais, certamente, recebem menos que aquele rico e heterossexual, mas ainda estão hierarquicamente superiores àquele sujeito que apenas tardiamente teve a sua humanidade reconhecida, cuja masculinidade é fraturada, dado o não-acesso aos bens simbólicos e materiais da masculinidade branca.

Um corpo negro, pois, tem limitações de acesso aos privilégios a que tem a masculinidade branca, reduzindo a acessibilidade e mobilidade deste homem negro dentro do panteão da masculinidade. Tal qual um osso fraturado que não se move como um osso são, a masculinidade fraturada não se movimenta socialmente como a branca.



Quadro 2: Recategorização das masculinidades atravessadas pelo marcador social da diferença raça. Idealizado para esta tese.

As masculinidades associadas se constroem no Ocidente, em vista disso, com a marca do colonizador, explorador e saqueador europeu. A sua característica mais

proeminente contada e celebrada pela História canônica ocidental é ter-se lançado ao mar, vencido perigos e conquistado/colonizado novas terras, convertido pessoas ao seu Deus e religião, escravizado povos e disso se orgulhar.

Esse capital simbólico de ser um *vencedor* da História canônica o homem negro não pode alcançar, é-lhe proibido, posto que sua cor/raça [do homem branco] é, aliada a gênero, o resultado mais cabal da suposta superioridade intelectual e histórica do homem europeu sobre os outros povos, e resiste como vestígio mais veemente, mais gritante e mais eficaz da colonialidade que continua até os dias de hoje, posto que é um marcador social da diferença visual ao alcance de todas as pessoas.

Ao homem negro, nesse cenário que se apresenta e reinventa constantemente, impedido de ser também colonizador, resta-lhe uma espécie de salvo-conduto, espaço em que pode mimetizar a masculinidade branca, a saber, na sua relação com as filhas e os filhos e com a mulher negra, como último e talvez único espaço para colonizar, no qual se pode experimentar o gosto e vivenciar o poder e autoridade sobre o outro.

María Lugones (2012), dado esse panorama, pensa o que levaria o homem negro a voltar-se contra a mulher negra e, usualmente, almejar fazer parte do mesmo sistema que o explora e que sistematicamente explorou a mulher negra, questionando: “Por que entre nós existem pessoas que foram colonizadas como não-humanas e que querem ir ao encontro da decolonialidade, mas – contraditoriamente – também querem ser seres humanos homens como os homens brancos modernos, e subordinar as companheiras?”¹⁰⁵ (LUGONES, 2012, p. 136)

Essa masculinidade fraturada que encena o homem negro em ambiente colonial é como uma *mimesis* daquela idealizada e vivenciada pelo sujeito colonizador. Em certa medida, é uma armadilha na qual cai esse sujeito que se vê mais perto do corpo do explorador que do explorado, que ignora o seu lugar nessa economia dos corpos e subjetividades – ou talvez saiba e aceite – e almeja um lugar ainda que periférico longe do feminino e superior a este.

Teóricas como Audre Lorde, em “Machismo: uma doença americana de *blackface*”, também presente em *Irmã outsider* (2019), tecem críticas contundentes ao machismo impregnado na comunidade negra norte-americana, intimando os homens

¹⁰⁵ ¿Por qué entre nosotros hay seres que fueron colonizados como no-humanos y que quieren ir al camino de la decolonialidad pero – contradictoriamente – también quieren ser seres humanos hombres como los hombres blancos modernos, y subordinar a las compañeras?

negros daquele país a pensarem a sua posição no sistema capitalista que os marginaliza e sua relação com as mulheres negras.

Seria pouco sensato acreditar que os homens negros sozinhos são os culpados pelas situações aqui descritas em uma sociedade dominada pelo privilégio do homem branco. No entanto, é preciso despertar a consciência do homem negro para a compreensão de que o machismo e o ódio contra as mulheres são altamente ineficientes para a sua libertação como homem negro, porque emergem da mesma constelação que dá origem ao racismo e à homofobia. (LORDE, 2019, p. 80)

Assim sendo, é necessário evidenciar o sistema patriarcal opressor no qual somos todos/as gestados/as e no qual nos compreendemos como pertencentes a uma manifestação de gênero, a fim de compreender que o machismo e o sexismo são armas que se voltam também contra o homem negro, dada a sua conexão intrínseca com as estruturas de poder pensadas pelo colonialismo e pelo capitalismo. Pois, as masculinidades negras acabam por legitimar o mesmo sistema que oprime e inferioriza este sujeito social ao se tornarem paródicas ou o recalque da masculinidade branca.

Audre Lorde (2019), no mesmo ensaio, aponta a violência do homem negro contra a mulher negra em várias situações e coloca na conta do machismo também o fato de homens negros terem demorado a entender a necessidade de tramar alianças significativas com mulheres negras e suas lutas e afastar-se do ideal do opressor. O machismo e o racismo, expressões do “monstro de muitas cabeças” (2019, p. 81) que é o capitalismo alimenta essa animosidade e mesmo disputa entre esses sujeitos sociais marginalizados.

Dito isto, a masculinidade negra responde como mais um meio de expressão dos princípios da Modernidade europeia, ao assumir também como características aquilo que o homem branco passa a rejeitar, recalcar na sua construção social com o advento do capitalismo, como é o caso da violência a que se refere Lorde (2019), dentre tantas outras referências. O que não significa afirmar que a masculinidade branca se prive da violência, pelo contrário, ela é violenta, mas não se reconhece enquanto tal quando normatiza essa violência como forma de controle e a do homem negro como suposto resultado de sua origem étnica racial.

Nesse sentido, responde a um anseio europeu colonial de entender-se como ser de cultura, portanto, que controla as próprias emoções, e opõe-se ao negro que seria um ser mais próximo da natureza, logo, incapaz de controlar-se a si próprio, necessitando

do colonizador para dominá-lo. Contemporaneamente, homens negros, em uma sociedade hostil e racista como segue sendo a nossa, podem seguir construindo-se como sujeitos violentos, agressivos, assimilando uma única concepção de gênero. Já as masculinidades brancas encontraram outras formas de manter-se no lugar de privilégio, inclusive diversificando os modos de violentar as demais subjetividades.

O professor emérito de Sociologia da Universidade de Londres, Victor Seidler, em seu texto *La violencia: ¿el juego del hombre?*, editado em 2008, também sustenta que a violência da masculinidade branca se reconhece diferentemente daquela expressa pela masculinidade negra.

A violência fazia parte dessas histórias e foi institucionalizada em certas relações atuais, em particular por meio de uma visão ética e política do ‘homem branco’, que determinou as relações dos europeus com as comunidades indígenas. [...] *Mas esses temas que tratam de raça, etnia e diferença são mantidos vivos no presente e são frequentemente construídos através de relacionamentos com masculinidades heterossexuais europeias dominantes.* A violência muitas vezes perpetrada por essas masculinidades é regularizada argumentando que, na cultura patriarcal, é obrigação do homem disciplinar e controlar sua esposa e filhos. Nas tradições católicas, há uma clara linha de consentimento, segundo a qual o pai se torna uma figura de autoridade que representa a autoridade divina na família cuja palavra é lei. Por esse motivo, esperava-se tradicionalmente que mulheres e crianças permanecessem caladas enquanto ouviam as instruções e ordens dadas a eles. Eles foram forçados a obedecer sem questionar e aprenderam que fazer perguntas era um sinal de desobediência digna de punição.¹⁰⁶ (SEIDLER, 2008, p. 114, grifos meus)

Ao serem legitimadas, as violências produzidas pelo homem branco passaram a ser tratadas quase como ações pedagógicas, com a finalidade de educar aqueles corpos *inferiores*, mulheres brancas e negras, crianças e homens negros, como se fossem atos praticados para o próprio bem daquele/la que as sofre por estarem estes/as subordinados/as, mais afastados/as da cultura que representava o homem branco. Como

¹⁰⁶ La violencia formó parte de esas historias y se ha institucionalizado en ciertas relaciones actuales, en particular por medio de una visión ética y política del ‘hombre blanco’, que ha determinado las relaciones de los europeos con las comunidades indígenas. [...] Pero estos temas que versan sobre la raza, la etnicidad, la diferencia se mantienen vivos en el presente y a menudo son construídos por medio de las relaciones con masculinidades heterossexuales europeas dominantes. La violencia perpetrada a menudo por estas masculinidades se regulariza aduciendo que, en la cultura patriarcal, es obligación del varón disciplinar y controlar su esposa e hijos. En las tradiciones católicas existe una línea clara de consentimiento mediante la cual el padre se convierte en una figura de autoridad que representa la autoridad divina en la familia cuya palabra es ley. Por esta razón, tradicionalmente se esperaba que las mujeres y los niños permanecieran callados mientras escuchaban las instrucciones y órdenes que se les dieran. Estaban obligados a obedecer sin rechistar y aprendieron que hacer preguntas era una señal de desobediencia digna de castigo.

bem lembra-nos Seidler (2008), esse padrão permanece para além do período colonial e macula as relações sociais que mantemos contemporaneamente, como marca de uma colonialidade.

Ainda que se queira supor que a maioria dos homens brancos, em pleno século XXI, pós-lutas feministas e antirracistas, não se veja no dever/poder de usar a violência física como forma de educar, fato é que a organização primária dessas relações se reinventa e atualiza à medida que é questionada, e a violência também pode se tornar mais sutil. Não sejamos ingênuos/as de julgá-la superada, pois, o poder hegemônico patriarcal cria novas formas de violentar outros corpos, de criar subordinados/as à sua posição social a partir do gênero e raça desses corpos, e ainda assim não deixa de recorrer à violência física quando e se julga pertinente. Frisemos que a violência pode estar em um gesto, uma palavra ou no silêncio e até em um olhar ameaçador; e ainda, que este sujeito pode terceirizar a violência, como ocorre com ações policiais frequentemente.

Sendo o negro uma ficção proveniente desse período, criação do colonizador europeu, nele (homem negro) tudo cabe, inclusive a violência e agressividade como única via de expressão de um sujeito subalternizado, qual imanência do ser. Como sujeito animalizado e limitado na construção de sua sociabilidade, portanto, de sua masculinidade, privado de associar-se de modo completo ao padrão de masculinidade branca, esse corpo periférico tem a violência como resposta à perda de poder forjado pelo sistema capitalista e colonial em que se encontra. Audre Lorde questiona, no entanto, ‘por que a fúria masculina não se volta contra as forças que limitam a sua realização, ou seja, o capitalismo?’ (LORDE, 2019, p. 76). Não há, por certo, uma única resposta definitiva que dê cabo desse questionamento, porém, crescer *sub judice* de outras subjetividades, com a marca da colonização violenta, e reconhecer-se *homem* a partir dessa outra subjetividade talvez tenha contribuído para obliterar homens negros de sua situação subalterna.

Pontuemos, como indica Seidler (2008), que a violência foi historicamente a forma encontrada pelo sujeito de poder para lidar com as/os subalternizadas/os, e que ecoa no presente, posto que “as relações imperialistas do passado continuam marcando as relações pós-coloniais que estão sendo forjadas no presente”¹⁰⁷ (2008, p. 113). Ou

¹⁰⁷ las relaciones imperialistas del pasado continúan marcando las relaciones poscoloniales que se están fraguando en el presente.

seja, os casos brutais da invasão das Américas e, posteriormente, da imposição do modo de vida europeu e sequestro e submissão da população vinda de África são momentos marcados pela violência que segue sendo vista nas relações que mantemos socialmente, de tal sorte que interfere nos modos como nos relacionamos interpessoalmente e como construímos a nossa identidade.

As práticas culturais e o modo como herdamos uma masculinidade como expressão de gênero superior à feminilidade estão imersas nessas experiências patriarcais que conformaram as estruturas sociais de poder, controle e dominação; e a violência, vista como direito disciplinador, surge nesse horizonte como um direito também herdado, parte do exercício dessa masculinidade. Como já pontuado aqui, com as mudanças propostas pelo Feminismo, pela crítica de gênero e pelos estudos das subalternidades, aquele sujeito que sempre esteve no posto de poder encontrou outras formas de mantê-lo e mesmo reinventar-se em sua violência, sem recorrer à forma física.

A violência tem sido o jogo do homem por muito tempo. Precisamos nos concentrar na mudança de comportamento dos homens e, ao mesmo tempo, envolvê-los na revisão de suas masculinidades herdadas, bem como nas ideias de controle como dominação, que estruturaram sua relação com seus corpos, suas sexualidades e suas vidas emocionais.¹⁰⁸ (SIEDLER, 2008, p. 126)

Parafrazeando Seidler (2008), é preciso que enfrentemos esse passado de construção violenta que nos assombra e revisitemos os modelos hegemônicos de poder que estruturam ainda a nossa relação com nossos corpos, emoções e com aquelas/es que nos rodeiam. E nesse ponto, é importante reiterar que a violência acabou por transformar-se em forma de comunicar os sentimentos, frustrações e mesmo vitórias desse ator social, uma vez concebido em uma estrutura de dominação patriarcal, na qual a violência é aceitável seja nas relações públicas seja nas privadas.

Nessa seara, concordo com bell hooks quando, no texto “Pelo fim da violência”, editado no livro *O feminismo é para todo mundo* (2018), afirma que a violência registrada na esfera privada dos lares é continuidade daquela expressa e aceitável nas

¹⁰⁸ La violencia ha sido por demasiado tiempo el juego del hombre. Necesitamos enfocarnos al cambio de los comportamientos de los hombres y, a la vez, necesitamos involucrarlos en la revisión de sus masculinidades heredadas así como de las ideas de control como dominación, las cuales han estructurado su relación con sus cuerpos, sus sexualidades y sus vidas emocionales.

relações públicas, e expressão de um sistema e não apenas crença individual do sujeito que a pratica.

A violência patriarcal em casa é baseada na crença de que é aceitável que um indivíduo mais poderoso controle outros por meio de várias formas de força coercitiva. Essa definição estendida de violência doméstica inclui a violência de homens contra mulheres, a violência em relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo e a violência de adultos contra crianças. *O termo “violência patriarcal” é útil porque, diferentemente da expressão “violência doméstica”, mais comum, ele constantemente lembra o ouvinte que violência no lar está ligada ao sexismo e ao pensamento sexista, à dominação masculina.* (hooks, 2018, p. 74, grifos meus)

Oportunizada pelo silêncio dos lares, reclusa, fora da atenção da sociedade que se diz antiviolença, essa violência é continuidade de outra, imperialista, racista e nacionalista que se justifica como meio disciplinador e hierárquico. Assim, a violência patriarcal é respaldada por uma estrutura sexista, de dominação masculina, que se perpetua criando redes de corpos subordinados e disciplinados e, como ensinamento patriarcal, acaba por reproduzir-se nas relações de homens negros com mulheres negras, mesmo que sejam alvos da mesma estrutura imperialista, racista e sexista.

Homens são socializados por grupos de homens de classe dominante a aceitar a dominação no mundo público do trabalho e a acreditar que o mundo privado da casa e dos relacionamentos íntimos vai restaurar neles o senso de poder, que eles equiparam à masculinidade. [...] Até que desaprendam o pensamento sexista que diz que eles têm direito de comandar as mulheres de qualquer forma, a violência de homens contra mulheres continuará sendo norma. (hooks, 2018, p. 77)

Como resultado de uma criação forjada na violência como única via de acesso a uma paródia da masculinidade associada, é como se na reclusão dos lares, homens negros pudessem exercer uma espécie de resto de poder, um ‘quase-poder’, reflexo do controle racista e colonial aos quais seguem subordinados, e, assim, o confronto entre dois sujeitos subalternizados mantém o poder hegemônico livre do confronto.

Em “O movimento feminista para acabar com a violência”, na obra *Teoria Feminista: da margem ao centro*, bell hooks (2019d) desenha o rastro dessa violência sublimada na relação com o capital que explode no espaço privado das relações humanas e que reitera uma ideia primária de masculinidade, aliás, duas ideias: 1) que a violência seria inerente à ontologia do sexo masculino e 2) que a violência é a expressão da dor que não se expressa de outro modo.

A casa geralmente é o lugar que propicia essa situação de controle, e o alvo desses abusos costuma ser a mulher. Embora sua própria expressão de violência contra as mulheres brote em parte de um sentimento de dor, essa dor é projetada e aliviada sobre a mulher. Quando a dor desaparece, ele sente alívio, inclusive prazer. Sua dor se foi, embora não tenha sido enfrentada nem resolvida de um modo sadio. *Como a psicologia da masculinidade nas sociedades sexistas ensina os homens que admitir ou expressar a dor é uma negação da masculinidade, uma castração simbólica, provocar dor em vez de expressá-la restaura o seu senso de completude, de inteireza, de masculinidade.* (hooks, 2019d, p. 181-182, grifos meus)

É preciso que se enfrente a ideologia que insiste em manter um ideal patriarcal em que a violência é socialmente aceita e meio de controle e dominação, expressão de autoridade, mesmo quando ela não existe enquanto fato tangível, mas persiste como uma sombra resultado da lógica capitalista e colonial que hierarquiza sujeitos a partir do gênero, cor/raça, sexualidade, dentre outros marcadores sociais da diferença. Este é o sistema que controla a violência do subordinado na relação com o capital, aliena-o para não perceber a origem da própria dor e exploração e autoriza-o a ser violento no espaço privado do lar como marca de uma *psicologia da masculinidade*, como denomina hooks (2019d).

E nesse sentido, homens negros devem atender ao chamado de questionar a própria construção identitária de uma masculinidade que não sabe expressar a dor e angústia de enfrentar uma sociedade racista, herança de um sistema patriarcal e colonialista, e romper com o ciclo de violência que acaba por violentar o lar como reduto de expressão de um poder desejado, mas nunca conquistado.

O destino de muitos meninos negros nessa sociedade, cujas vidas são caracterizadas por ciclos de violência que geralmente culminam na morte de outros ou de si mesmos, resume o ciclo de tentar realizar a fantasia de masculinidade que tem sido socialmente construída pelos grupos dirigentes do patriarcado capitalista. (hooks, 2019d, p. 182)

Nos romances discutidos nessa tese, conforme pretendo aprofundar no capítulo quatro, a violência masculina contra as personagens femininas é fator recorrente e reitera esse perfil de sujeito explorado pelo capital que não encontra outras formas de expressar sua dor que não a violência.

Novamente proponho um olhar sobre um texto de bell hooks, dessa vez refiro-me a *We are cool – black man and masculinity* (2004), obra em que discute de modo mais detido as masculinidades negras como questão urgente ao Feminismo Negro e aos

Estudos de Gênero, e na qual parte da seguinte acepção para demonstrar que a leitura de raça e classe altera o papel patriarcal projetado pela masculinidade como identidade social.

Os homens negros geralmente existem em uma prisão mental da qual não encontram escapatória. Na cultura patriarcal, todos os homens aprendem um papel que restringe e confina. Quando raça e classe entram em cena, juntamente com o patriarcado, os homens negros suportam as piores imposições da identidade patriarcal masculina de gênero.¹⁰⁹ (hooks, 2004, p. x)

E complementa,

Vistos como animais, brutos, estupradores natos e assassinos, os homens negros não tiveram uma voz quando se tratou do modo como eles são representados. Eles fizeram poucas intervenções no estereótipo. [...] No centro do caminho, a identidade de um homem negro é construída no patriarcado capitalista e supremacista branco como a imagem do bruto - indomável, incivilizado, irracional e insensível.¹¹⁰ (hooks, 2004, p. x)

Ainda que discutamos quem é o negro, a sociedade racista patriarcal e colonial sabe reconhecê-lo e tem na cor o referente cabal ao qual alude quando adjetiva um corpo como *negro*. E junto a esse nome vem uma série de construções históricas que subordinam tal corpo e aprisionam-no a um ideal a ser representado socialmente, o qual se dá em ambiente hostil e violento, geralmente.

Nesse sentido, a masculinidade branca é uma ameaça à própria vivência de homens negros em sociedade e precisa ser questionada e reconstruída na sua relação com outros corpos negros, de homens e mulheres negras. Obviamente não se trata de *perdoar* ou mesmo justificar a violência que mulheres negras sofrem na relação com homens negros, mas sim, compreender a origem história dessa violência a fim de desnaturalizá-la e destruí-la.

Hoje deve ser óbvio para qualquer pessoa que pense e escreva sobre homens negros que a principal ameaça genocida, a força que põe em risco a vida masculina negra é a masculinidade patriarcal [branca]. Por mais de trinta

¹⁰⁹ Black males often exist in a prison of the mind unable to find their way out. In patriarchal culture, all males learn a role that restricts and confines. When race and class enter the picture, along with patriarchy, then black males endure the worst impositions of gendered masculine patriarchal identity.

¹¹⁰ Seen as animals, brutes, natural born rapists, and murderers, black men have had no real dramatic say when it comes to the way they are represented. They have made few interventions on the stereotype. [...] At the center of the way black male selfhood is constructed in white-supremacist capitalist patriarchy is the image of the brute—untamed, uncivilized, unthinking, and unfeeling.

anos, um aspecto do meu ativismo político tem sido o de educar um público de massa sobre o impacto do patriarcado e do sexismo na vida das pessoas negras. Como defensora da política feminista, tenho consistentemente chamado a atenção para a necessidade de os homens criticarem o patriarcado e envolverem-se na formação do movimento feminista e abordar a libertação masculina. Em um ensaio escrito há mais de dez anos, intitulado 'Reconstructing Black Masculinity', sugiro que 'podemos quebrar a ameaça vital da masculinidade patriarcal imposta sobre os homens negros e criar visões que encorajem a vivência de uma masculinidade negra reconstruída para fornecer aos homens negros maneiras de salvar suas vidas e a vida de seus irmãos e irmãs em luta'.¹¹¹ (hooks, 2004, p. 12)

Dado esse panorama, qual a questão que se impõe ao homem africano, colonizado e escravizado? Como esse modelo moderno-colonialista-escravista e desumanizador se reinventa em uma sociedade racista pós-escravidão negra? Qual o papel da masculinidade patriarcal, como se refere hooks (2004), ou associada, como aludido nesta tese como agente que produz o perfil do homem negro como o seu avesso inferiorizado? De que modo o homem negro constituiu a sua subjetividade no espaço colonial equilibrando a subalternização de sua raça/cor que o impede de exercer qualquer poder hegemônico conferido ao homem branco europeu?

Ainda que concordemos com Connell (2006), quando afirma que temos um modelo de idealização da masculinidade desde a infância que tende a proibir aos meninos o acesso a qualquer resquício de sentimentalismo, delicadeza, emoção, no entanto, ao observarmos produtos de mídia, como filmes, telenovelas, comerciais de televisão e mesmo obras literárias sem o mesmo alcance, parece-nos importante salientar que há a projeção de uma imagem de personagens masculinas protetoras, mas amáveis, desejáveis, inseridas em contextos de amor e desejo, estereótipos de personagens que expressam os seus sentimentos amorosos pela família e pela mulher amada, porém, quase sempre idealizado/interpretado por corpos brancos.

Poderíamos destacar o imaginário burguês romântico europeu como forte responsável pela propagação desse novo e moderno perfil de masculinidade em

¹¹¹ Today it should be obvious to any thinker and writer speaking about black males that the primary genocidal threat, the force that endangers black male life, is patriarchal masculinity. For more than thirty years one aspect of my political activism has been working to educate a mass public about the impact of patriarchy and sexism in the lives of black folks. As an advocate of feminist politics, I have consistently called attention to the need for men to critique patriarchy and involve themselves in shaping feminist movement and addressing male liberation. In an essay written more than ten years ago titled 'Reconstructing Black Masculinity', I suggest that 'we can break the life threatening choke-hold patriarchal masculinity imposes on black men and create life sustaining visions of a reconstructed black masculinity that can provide black men ways to save their lives and the lives of their brothers and sisters in struggle'.

personagens como Werther, do clássico *Os sofrimentos do jovem Werther*, obra em que o amor condiciona as atitudes do protagonista. Dito de outro modo, o amor romântico é uma via de humanizar tais personagens, os quais se prostram frente ao objeto de desejo e amor, como suseranos frente a vassalos, se quisermos voltar ainda mais no decurso do tempo e pensar nas cantigas de amor trovadorescas ou no mito do amor cortês de que *Tristão e Isolda* são símbolos.

Ao homem negro, a mesma mídia reserva lugar menos nobre e não costuma haver a redenção via amor, pois, a imagem do homem apaixonado e devoto desse amor e da pessoa amada não costuma encaixar no perfil de homem negro idealizado pela sociedade patriarcal que o mantém no lugar de incapaz de expressar-se de outra forma que não seja pela violência. Mesmo nas relações amorosas, assim sendo, acabam por reproduzir as marcas da violência patriarcal sofrida socialmente.

Hooks (2004), nesse sentido, destaca que,

A maioria dos homens negros são bombardeados na primeira infância com a mensagem de que eles estão habitando um universo todo-poderoso o qual não só não os quer bem sucedidos, mas quer garantir a sua morte. Essas mensagens chegam aos homens negros por meio da mídia de massa. Mas antes mesmo que a mídia de massa estrangule a psiché do homem negro, a maioria dos meninos negros são condicionados a serem vítimas de abuso emocional, vivenciado em casa e na escola. Muitas vezes, a socialização patriarcal que insiste que os meninos não devem expressar emoções ou ter cuidado emocional é mais viciosamente e implacavelmente implicada na socialização da primeira infância de meninos negros. A imagem de homens negros emasculados e castrados está tão inserida na cultura e na imaginação que muitos pais negros acham que é crucial treinar os seus meninos para que sejam ‘durões’.¹¹² (hooks, 2004, p. 81)

Parafrazeando a teórica, a lógica patriarcal que insiste que rapazes não devem e não podem expressar os seus sentimentos, as suas emoções, aquilo, afinal de contas que os torna humanos e falhos, portanto, é a mesma que o faz de modo ainda mais decisivo e, por vezes, inescapável, com sujeitos negros desde a sua primeira infância.

¹¹² Most black males are bombarded in early childhood with the message that they are inhabiting an all-powerful universe that not only does not want them to succeed but wants to ensure their demise. These messages come to black males via mass media. But even before mass media get a chokehold on the black male psyche, most black boys are conditioned to be victims by emotional abuse, experienced at home and at school. Oftentimes the patriarchal socialization that insists boys should not express emotions or have emotional caretaking is most viciously and ruthlessly implicated in the early childhood socialization of black boys. The image of emasculated and castrated black males is so embedded in the cultural imagination that many black parents feel it is crucial to train boys to be “tough”.

A teórica ressalta que muitos pais negros, tendo experimentado o trauma de uma infância e juventude de abusos psicológicos em uma sociedade racista, tendem a, como forma de proteção, criar meninos negros cujas almas são assassinadas¹¹³ ainda em casa de modo a fortificá-los e prepará-los para enfrentar a sociedade patriarcal e racista.

Aproximando e cotejando, assim, os estudos de Connell (2006) dos de hooks (2004), temos que a sociedade patriarcal certamente limita as experiências de meninos de todas as classes sociais e raças, porém, com os meninos negros parece ser ainda mais assertiva e pesada, como se sobre eles recaíssem um peso maior em função de estarem *sub judice* de um patriarcado brutal e racista, que os castra em suas emoções. As mensagens que repetidamente a sociedade dirige a esse ator social reforçam a sua subordinação, limitam-no a um lugar animalizado e reduzem-no à experiência de estar preso a uma construção restrita de sua quase-masculinidade.

Entre os meninos negros, aqueles que aprendem ainda cedo, muito antes de enfrentar um mundo branco hostil, que não são dignos encontrarão então a mesma mensagem quando saem para o mundo público. Assim, eles estão presos. Eles não são valorizados na vida familiar e não são valorizados na sociedade. Frequentemente, meninos negros ouvem mulheres adultas difamando repetidamente homens negros adultos, dizendo coisas como ‘Ele não é bom’, ‘ele não vale nada’ ou ‘não há um homem negro nesta terra com a qual você pode contar’. Todas essas mensagens reforçam a noção de que ele é defeituoso, que nada que ele possa fazer o fará ser inteiro. Tudo o que é oferecido é uma vida de compensação, onde ele deve trabalhar duro para compensar a ‘falta’ que os outros veem nele e sua própria sensação de vazio interior.¹¹⁴ (hooks, 2004, p. 85, grifos meus)

Julgo pertinente destacar desse excerto a noção de que falta algo para que esse ator social se realize enquanto *homem*, e por extensão, enquanto ser humano, ou seja, para que tenha a sua masculinidade reconhecida. Como sabemos, a formação da identidade de um sujeito, qualquer que seja, envolve um processo duplo de reconhecer-se e ser reconhecido pela identidade que projeta socialmente. Imagine-se, pois, um sujeito que objetiva representar uma identidade, porém, tem o acesso, por assim dizer, a

¹¹³ Neste ensaio a que faço alusão, bell hooks utiliza a expressão *Soul murder* (assassinato de almas) para descrever tal processo.

¹¹⁴ Among black male children, those who learn in early childhood, long before confronting a hostile white world, that they are not worthy will then encounter that same message when they go out into the public world. Thus they are trapped. They are not valued in family life and they are not valued in the world beyond. Often black male children hear adult women repeatedly maligning adult black males, saying things like “he’s no good,” “he ain’t shit,” or “there’s not a black man on this earth you can count on.” *All these messages reinforce the notion that he is flawed, that nothing he can do will make him be whole.* All he is offered is a life of compensation, where he must work hard to make up for the “lack” others see in him and for his own sense of inner emptiness.

tal identidade negada. Não basta sentir-se *homem* ou mesmo performatizar o que quer se reconheça como tal, é preciso ser visto/reconhecido como tal. Logo, é uma busca incessante e fadada ao fracasso enquanto outras formas de *ser homem* não forem assumidas por esses corpos. O homem negro está sempre batendo em uma porta que nunca lhe é aberta, está fechada, trancada, protegendo algo cujo acesso é proibido.

Em *Seus olhos viam Deus*, ainda que Jody Starks, o segundo marido da protagonista, fuja em direção a uma cidade comandada por negros, sente o peso de tentar ser um *homem* completo, por assim dizer, de tentar performatizar uma identidade que lhe é negada, causando pena, conforma afirma a narradora do romance.

Tinha muita pena, pela primeira vez em anos. Jody fora duro com ela [Janie] e com os outros, mas a vida também o maltratara. Coitado do Joe! Talvez se ela tivesse sabido outra maneira de tentar, pudesse ter deixado o rosto dele diferente. Mas qual seria essa outra maneira, não tinha ideia. Pensou no que acontecera na formação da voz de um homem. (HURSTON, 2002, p. 103)

É urgente, pois, que pensemos na *formação da voz de homens negros*, a fim de buscar novas formas de ser para esses sujeitos históricos. A imaginação é agente poderoso nesse sentido, uma vez que cria outras possibilidades que podem vir a se tornar reais se gestadas no seio de uma sociedade comprometida em discutir a subordinação da identidade negra. Obras literárias de autoria negra têm cumprido papel importantíssimo, posto que problematizam a construção dessas identidades masculinas negras, não as tomando como óbvias ou certas, e, ainda, convidam-nos a pensar os modelos que socialmente são aceitos e impostos a este ator social.

Quando a narradora de *Seus olhos viam Deus* demonstra até certa empatia pela posição de Jody, desnaturaliza o ódio como resposta àquele corpo violentador, questiona a sua origem e expressa um convite a que repensemos, ao lermos, também a nossa sociedade. Recurso semelhante há em passagens dos outros romances *corpora* desta leitura, conforme me aprofundo nos capítulos que seguem.

Assim, não se trata de apenas imaginar outras formas, como já dissemos, mas também questionar os modelos já existentes. E, obviamente, que homens negros sejam mais comprometidos com tais tarefas. Primeiramente, questionar a forma como lidam com as suas emoções e como criam as gerações futuras, privando-as de uma relação saudável com seus sentimentos e emoções, e posteriormente discutir como se

relacionam com mulheres negras nessa sociedade que, além de racista, é sexista e machista. Para então, projetar e vivenciar outros modelos de masculinidade.

Novamente parafraseando hooks (2004), é urgente que não se assassine mais as almas de meninos negros como única forma de serem notados, observados, vistos e sentidos. A suposta natureza raivosa e animalesca, resquícios ainda vivos no imaginário supremacista branco do período escravocrata nas Américas, não pode perdurar como marca do homem negro, nem a violência como única forma de expressar-se.

A masculinidade negra, portanto, deveria pautar-se para além das normas estabelecidas pelo patriarcado e pelo sistema-mundo moderno-colonizado-capitalista. A questão que se impõe é: como fazê-lo? Como meninos e homens negros, corriqueiramente, têm convivido com um perfil de masculinidade que parece sempre ser medida pela régua da branquitude?

Embora a política gendrificada da escravidão negasse aos homens negros a liberdade de agir como ‘homens’ dentro da definição estabelecida pelas normas brancas, essa noção de masculinidade se tornou um padrão usado para medir o progresso do homem negro. [...] A imagem da masculinidade negra que emerge das narrativas de escravizados é a de homens trabalhadores que desejavam assumir a plena responsabilidade patriarcal por suas famílias e parentes.¹¹⁵ (hooks, 2004, p. 3)

Sabendo que não tem como exercer na sua completude esse modelo de masculinidade pelo fato de não ser branco, não ser europeu, não ser o colonizador, resta-lhe, então, buscar outras formas de performar uma espécie de paródia dessa masculinidade, uma masculinidade fraturada, em um corpo que, embora subordinado ao sistema patriarcal representado pelo homem branco europeu, subordina a mulher negra.

Não é forçoso repetir que o corpo da mulher branca é ainda um espaço de domínio e usufruto exclusivo deste homem branco colonizador, por ele invadido, colonizado e penetrado para manter a estrutura social como se apresenta, como uma máquina, e se torna peça fundamental do mesmo sistema opressor de que faz parte. Como Angela Davis (2016) muito bem nos faz lembrar, o corpo da mulher branca é

¹¹⁵ Although the gendered politics of slavery denied black men the freedom to act as “men” within the definition set by white norms, *this notion of manhood did become a standard used to measure black male progress*. [...] The image of black masculinity that emerges from slave narratives is one of hardworking men who longed to assume full patriarchal responsibility for families and kin).

proibido ao homem negro e para isso, criam-se mitos como o do estuprador negro¹¹⁶. Nesse cenário, resta-lhe, portanto, apenas o corpo feminino negro, também explorado, estuproado e violentado por essa engrenagem racista que foi a Modernidade europeia.

[...] homens negros escravizados eram socializados por brancos para acreditar que eles deveriam se esforçar para se tornarem patriarcas, buscando alcançar a liberdade de prover e proteger as mulheres negras, para serem patriarcas benevolentes. Patriarcas benevolentes exercem seu poder sem usar a força. E foi essa noção de patriarcado que homens negros saindo da escravidão para a liberdade procuraram imitar. No entanto, a grande maioria dos homens negros adotou como padrão o modelo dominador estabelecido por mestres brancos. Quando a escravidão acabou esses homens negros costumavam usar a violência para dominar as mulheres negras, que foi uma repetição das estratégias de controle que os donos de escravos usavam.¹¹⁷ (hooks, 2004, p. 3-4)

A mulher negra, assim sendo, já explorada no trabalho da lavoura e nas dependências domésticas, havendo sofrido também a violência sexual como resposta do poder do homem branco sobre o seu corpo e sua *raça*, dentro da lógica estrutural escravocrata; e que na Casa-Grande sofreu com os desmandos da mulher branca; também passa a sofrer a exploração de mais um ator social, o homem negro.

A partir dos estudos de hooks (2004), Connell (2006) e Seidler (2008), proponho, tendo por base ainda as relações entre as personagens masculinas negras dos romances que ora lemos, um processo em três estágios de construção dessa masculinidade fraturada.

Primeiramente, a etapa do desejo da hegemonia, seguido da frustração e, por fim, a violência como comunicação/expressão de uma hipermasculinidade; reiterando que se trata de um paradigma *a priori* pensado a partir das obras que aqui lemos para discuti-las, tendo de ser pensada sua aplicabilidade a outras obras.

¹¹⁶ A esse respeito, recomendo fortemente a leitura do capítulo “Estupro, racismo e o mito do estuprador negro”, da obra *Mulheres, raça e classe*, de Angela Davis (2016). Referência completa ao final.

¹¹⁷ [...] enslaved black males were socialized by white folks to believe that they should endeavor to become patriarchs by seeking to attain the freedom to provide and protect for black women, to be benevolent patriarchs. Benevolent patriarchs exercise their power without using force. And it was this notion of patriarchy that educated black men coming from slavery into freedom sought to mimic. However, a large majority of black men took as their standard the dominator model set by white masters. When slavery ended these black men often used violence to dominate black women, which was a repetition of the strategies of control white slavemasters used.



Quadro 3: Masculinidades negras: estágios de construção da masculinidade fraturada (Valente, 2022)

O **desejo de hegemonia** se compreende a partir da ambição e da crença do homem negro subalternizado de ocupar o mesmo espaço que o corpo masculino branco ocupou na construção do patriarcado no Ocidente. Nesse sentido, sendo a masculinidade uma negociação em uma arena discursiva do gênero, aquilo que se constrói à margem do domínio hegemônico tende a ser uma assimilação e tentativa/desejo de chegar ao centro do poder, de performatizá-lo, enfim.

Assim sendo, a introjeção de um modelo de masculino que resuma o poder discursivo e de atos performativos do patriarcado europeu levam o sujeito negro, produzido como subalterno nesse esquema, reduzido a isto, cuja identidade se constrói ainda pelo olhar do outro, à busca por ser *homem* – ser-humano reconhecido pelo outro. Esse modelo imposto no espaço dominado pela lógica patriarcal e colonial branca é a busca pelo respeito e consideração de seu *status* não apenas de homem, mas de ser humano, portanto. Assim, concordo com hooks (2004), quando a teórica sentencia que o homem negro deve buscar outras formas de ser homem, deve almejar outra identidade, em síntese, que deve olhar para si e buscar refletir-se no seu espelho e não buscar *um* outro nesse mesmo espelho em que se vê.

A partir da forma como se deu o processo de escravização dos povos oriundos do continente africano, associado ao projeto imperialista da Modernidade europeia e exploração das Américas, parece-me claro que o colonizador europeu branco utilizou a masculinidade não apenas como uma idealização de ordem sexual e gendrada, mas também como arma de imposição de um modelo patriarcal que sustentasse a pretensa superioridade masculina branca e mantivesse no homem negro o desejo de ocupar o mesmo lugar nessa economia dos corpos gendrados, uma vez que também era do sexo masculino, mas não *homem*.

Se retomamos hooks (2004), vemos que a infância do menino negro nesse contexto racista tende a dar-se em ambiente rude, em que a agressividade é celebrada

inclusive pela família como resposta a uma sociedade igualmente hostil que o diminui e limita quando da construção de sua masculinidade/identidade. Essa mesma sociedade patriarcal celebra valores associados à masculinidade branca, como reforço de que aquele corpo, do homem negro, não pode/consegue performatizar tais valores. Dito de outra forma, é como se a masculinidade em si fosse uma derivação óbvia e chancelada pela branquitude e não alcançada pelo sujeito negro, ao qual cabe a tentativa a todo custo de associar-se a essa masculinidade celebrada, uma vez que compartilha o mesmo sexo biológico que seu algoz.

Contrariamente do que se pode pensar, em vista disso, estar à margem na organização social racista não inibe os homens negros de almejarem esse lugar central de poder. Nessa seara, a masculinidade como valor de superioridade, aspiração de supremacia, celebrada e corporificada pelo homem branco, acaba por se tornar o desejo fundante do homem negro que queira, para afastar-se dessa condição subalternizada, ser patriarcal, principalmente em relação à mulher negra.

A masculinidade nessa economia derivada da escravização e animalização que homens negros historicamente sofreram no Ocidente, parece ser a única via de fuga da exploração, portanto, a forma almejada de ter a sua liberdade assegurada e sua existência reconhecida como um ser humano completo e não um ser animalizado. É de se questionar que este ator social não se contraponha aos desmandos da Modernidade europeia que o objetificou, mas sim, estabeleça com a mulher negra uma relação hierárquica, pautada não raro no uso da violência como meio de expressão e imposição desse suposto lugar de superioridade.

A frustração é o sentimento gerado nesse sujeito que, ainda que alce postos de superioridade individualmente, como altos postos em grandes empresas, por exemplo, não tem como reverter a lógica patriarcal e racista em que está construído, posto que está limitado à posição de subalternizado, logo, objetificado, existindo enquanto um problema, criação inferiorizada de um discurso colonial.

A frustração organiza-se, pois, como a certeza que o homem negro passa a ter de que não é um igual, não está em um mundo para construí-lo, mas sim, reconhecer-se através do discurso social projetado pelo homem branco, restando-lhe distinguir-se como negro, como afirma Fanon (2008), ao dissertar que “lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negritude, minhas características étnicas” (2008, p. 105). Ou seja, tem a sua subjetividade seguidamente negada, seja pela escravidão/Modernidade,

seja pelos processos decorrentes de tais momentos históricos. Quando o discurso colonial homogeneiza os corpos de homens e mulheres trazidos e trazidas de África, ao reduzi-los/las a negros e negras, abole qualquer subjetividade, particularidade, singularidade, e, assim, “o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco” (FANON, 2008, p. 104). Obviamente, os movimentos negros lutam por um reconhecimento dessa subjetividade, na qual o sujeito negro se reconheça não pelo olhar objetificador do branco, mas sim, como forma de luta antirracista.

Em certa medida, é como se entre o corpo/existência do sujeito negro e o mundo houvesse um crivo, um crivo branco, certamente

[...] No momento em que eu esquecia, perdoava e desejava apenas amar, devolviam-me, como uma bofetada em pleno rosto, minha mensagem! O mundo branco, o único honesto, rejeitava minha participação. De um homem exige-se uma conduta de homem; de mim, uma conduta de homem negro – ou pelo menos uma conduta de preto. Eu acenava para o mundo e o mundo amputava meu entusiasmo. Exigiam que eu me confinasse, que encolhesse.¹¹⁸ (FANON, 2008, p. 107)

A mensagem enviada pelo mundo branco, *único honesto*, é a de que para ser homem é preciso ter uma conduta adequada, a qual está idealizada na conduta da branquitude, desse modo, esse mundo cerceia, amputa, castra a realização plena do sujeito negro como *homem* e reconhecer essa bofetada em pleno rosto é ter o desejo frustrado. Dá-se, assim, a presunção do que seja ser negro e qual o seu lugar social.

Tendo a cor como referente definitivo da raça, o que já tratamos anteriormente, não há ao homem racializado como negro escapatória da *ideia* do que deva ser um homem negro. Há de ser negro aos olhos do branco (cf. Fanon, 2008). Os diversos discursos sociais erguem e mantêm modelos limitados e bem específicos desse sujeito, tornando-se a masculinidade negra, nesse sentido, um mundo prévio que se apresenta e se impõe pelo olhar do outro.

Quando Connell (2006), ao discorrer sobre a masculinidade como processo de construção identitária, associa a identidade negra à pobre cai em um reducionismo social de um discurso racializado que restringe o lugar social a que o homem negro

¹¹⁸ No referido ensaio, a partir do modo como Fanon o redige e da tradução que temos para consulta, é possível questionar se o autor ao utilizar o ‘homem’ o faz como sinônimo de humanidade ou se limita à experiência do homem como parcela masculina. Aqui, para fins de análise o lemos em sua segunda possibilidade devido a passagens como ‘conduta de homem’. Beel hooks (1996), aponta uma crítica acerca do modo como Fanon em *Peles negras, máscaras brancas* não posiciona a mulher negra como companheira na luta antirracista.

deveria estar restrito, a pobreza, assim como racializa o corpo do homem pobre. No entanto, essas possibilidades se tocam e se repelem: há aqui a soma de uma identidade corporal, racializada, com uma situação econômica da qual pode-se evadir. O homem pobre vive uma situação econômica da qual pode vir a evadir; o homem negro, no entanto, não pode *escapar* do valor construído acerca da negritude anteriormente ao seu nascimento pelo olhar racista e colonial.

Enquanto a masculinidade hegemônica é a assimilação de alguns signos sociais de prestígio e mesmo a masculinidade cúmplice é uma associação a essa hegemonia, a negra é o que não se quer (cf. Munanga, 2004), é um *locus* social, tal qual a pobreza, mas diferente dela ao mesmo tempo, posto que dela não se evade, nem com a ascensão social.

Nessa seara, a masculinidade negra acaba por se tornar uma eterna busca por reconhecimento, por evitar a aludida bofetada metafórica, pela exigência de ser acolhido e recebido pelo panteão da própria masculinidade. É, em certa medida, a tentativa de assimilar os signos de prestígio da masculinidade a que me referi ao debater a hegemônica. Para tal, a violência surge nesse horizonte como uma forma de fazer-se reconhecer *como homem*, mesmo que tal luta acabe por criar sujeitos *hipermasculinos*.

A hipermasculinidade acaba por ser o modelo assimilado por este ator social no horizonte de expectativas de gênero a que se submete e no qual se reconhece, ou seja, é a forma de expressar os seus sentimentos, as suas dores e demandas sociais. Na cegueira imposta pelas performatividades de gênero que lhe são apresentadas e sendo, como bem ilustra o excerto do romance *O rei de Havana*, aqui transcrito, a violência o modelo ideal de masculinidade que conhece, não raro esse homem criado na periferia do gênero masculino, assimila e associa a violência como modo de sobrevivência.

Ao assimilá-la, toma-a como norma e não reconhece que a dominação de que é vítima está intimamente ligada à violência que também pratica. Desse modo, legitima o opressor e seu lugar dominante nessa economia social, sem ao menos questionar-se o porquê de seus atos. Para negar esse modelo, é preciso, obviamente, sentir a dor da existência marginalizada, mas, é urgente nomeá-la, pois, o nome corporifica, define essa existência, torna-se um problema a ser enfrentado. Enquanto homens e meninos negros não reconhecerem o que os torna, comumente, mais violentos, não serão capazes de desmistificar tal conduta e ensaiar novas formas de relação e de construção identitária.

Quando Stuart Hall (2015) afirma que nossa identidade, em suma, é a forma como contamos a nossa história, como nos vemos socialmente, que “se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda história sobre nós mesmos” (HALL, 2015, p. 12) está afirmando que não somos uma unidade discursiva, mas assimilamo-la, então, é preciso rever os processos de assimilação da identidade negra e da masculinidade negra, em específico. Dito isto, a assimilação de uma masculinidade negra sempre agressiva, que reduz os corpos de homens negros à inescapável expressão da violência – como eternos animais – deve ser questionada.

A quem interessa que corpos de homens negros sejam continuamente medidos por aspectos físicos – força, brutalidade, atletismo, tamanho do pênis, performance sexual – e nunca por outros aspectos de sociabilidade? O que a branquitude ganha quando aparta de si o que reconhece como violência e condena-a ao comportamento do homem negro? Na falta de outros bens simbólicos, como a violência acaba por ser a forma de *ser homem* aceitável ao corpo negro, uma espécie de hipermasculinidade?

Em certa medida, é como se o homem negro necessitasse compensar a sua falta de privilégio social de forma hiperbólica. Já tratamos da obsessão masculina em provar a sua masculinidade constantemente; no que se refere ao homem negro, parece que a sociedade lhe cobra que essa comprovação seja ainda mais efetiva, definitiva e categórica. É, por fim, a necessidade também de provar a sua humanidade.

Ao reprimirem as suas emoções, homens negros têm sido reduzidos e mantidos no lugar que historicamente o processo de Modernidade os pôs, de animalização (cf. Lugones, 2014b). É preciso, pois, que essa ideia de hipermasculinidade seja sentida e discutida para que possa ser negada, descartada da experiência negra masculina a fim de que possam esses sujeitos crescerem e entenderem-se *homens* cultivando outras formas identitárias que não apenas a violência. Não pode estar no outro o poder de nos definir, mas sim, em nós mesmos a nossa autodefinição, que não deve introjetar o olhar estrangeiro. O processo, obviamente, não é fácil, tampouco individual, mas é necessário.

A repressão é uma das formas de lidar com a dor do abandono. Se os meninos e homens negros não se permitem sentir, não serão capazes de assumir a responsabilidade de nutrir seu crescimento emocional; assim eles

não podem acessar as partes saudáveis de si mesmos que poderiam capacitá-los a resistir.¹¹⁹ (hooks, 2004, p. 88)

Introjetar e reproduzir os valores da branquitude pode aparentar ser, em um primeiro momento, uma forma eficaz de manter-se ileso às opressões do patriarcado branco, pode até soar como meio de proteção e aproximação a esse sujeito hegemônico da masculinidade associada, porém, é pura ilusão que não cabe contemporaneamente, pois, por trás do disfarce de celebração desse perfil de masculinidade há a perda da humanidade e o cerceamento a outras formas de existir no mundo.

A violência, assim, é-lhe dada, mas a dominação a ela associada, não. Ou seja, pode o homem negro ser violento, mas isso não significa que seja dominante, que ocupe algum lugar no seletivo grupo de masculinidade associada a que já me referi neste trabalho. Portanto, a violência, como oxímoro, é cobrada do sujeito negro ao mesmo tempo em que é repreendida; celebrada, mas vista como algo menor, saudada e reprovada. Algo que lhe é requerido e concomitantemente tomado. Dito de outro modo, esse homem negro, subalternizado *até pode ser* violento – perceba-se o tom autoritário e paternalista – mas, sempre que a branquitude quiser, será dele retirado esse *poder* que, de fato, não existe, pelo menos, não contra seu opressor.

Por fim, a hipermasculinidade não pode ser um valor celebrado como rebate à exploração histórica sofrida por sujeitos negros, não é a resposta contra a subordinação a que esses corpos foram submetidos, mas sim, apenas a assimilação de um valor do próprio sistema opressor. É aceitar o seu jogo, jogar com suas peças, movimentar-se conforme as suas regras e, como conscientiza Audre Lorde, “as ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa grande” (2019, p. 135).

A conscientização desse sujeito passa pela negação do perfil hipermasculino e reconhecimento da sua posição na luta antirracista, mas também contra o machismo e o sexismo. Audre Lorde é taxativa ainda ao postular que:

[...] é preciso despertar a consciência do homem negro para a compreensão de que o machismo e o ódio contra as mulheres são altamente ineficientes para a sua libertação como homem negro, porque emergem da mesma constelação que dá origem ao racismo e à homofobia. Até que essa conscientização seja desenvolvida, homens negros verão o machismo e a

¹¹⁹ Repression is one of the ways to cope with the pain of abandonment. If black boys and black men do not allow themselves to feel, then they are not able to take responsibility for nurturing their emotional growth; they cannot access the healthy parts of themselves that could empower them to resist.

destruição das mulheres negras como análogos à libertação dos negros, e não como centrais a essa luta. (LORDE, 2019, p. 80)

É preciso, portanto, não acomodar a criação de crianças negras sob o signo do *pseudo* ‘poder’ que podem exercer por serem meninos, mas sim, como questionadores do próprio sistema que gera esse poder. Para fazê-lo, urge que meninos negros sintam e possam expressar o que sentem, que tenham medo e possam assumir essa postura, que chorem, que entrem em contato com sua sensibilidade e entendam que ao fazê-lo não se diminuem enquanto homens, não são menos homem, que a hipermasculinidade não é a forma de fugir da discriminação racial ou reduzi-la a níveis *toleráveis*. Que homens negros possam nomear, falar de seus sentimentos. Nos romances que ora lemos, percebemos essa necessidade, personagens masculinas negras que não nomeiam os sentimentos e se tornam, assim, tão opressoras quanto o próprio sistema racista patriarcal.

Meninos e homens negros devem ter ciência de que o *pseudo* ‘poder’ da violência é uma máscara que pode ser tirada a qualquer momento, seja pelo opressor que quer desnudá-lo e reduzi-lo a nada ou pelo próprio usuário que sente que não a necessita mais. Resta-lhe escolher quem vai tirá-la. Homens que não renunciem a sua humanidade para serem *homens*, que não violem os seus desejos, emoções e vontades por um ideal de masculinidade, que compreendam que sobrepor-se às mulheres negras não faz deles poderosos, em suma, que seu poder não está na violência e que a violência é uma forma de organização social imposta e segregadora que deve ser rejeitada.

Por fim, a masculinidade como idealização de uma performatividade de gênero tem servido como arma de organização social do patriarcado desde sempre e no contexto da Modernidade-colonialidade imposto às Américas e ao continente africano serviu como modo de manter hierarquias e demarcar locais de poder e superioridade.

Isto posto, o homem negro, enquanto categoria gestada à margem desse processo de organização social, privado de sua liberdade, não está em posição central de demonstração da supremacia historicamente construída para o corpo branco europeu, uma vez que não ocupa o mesmo lugar discursivo de domínio do *outro* – como ser um sujeito de domínio cuja liberdade é cerceada? –, portanto, resta-lhe, apenas, parafrasear uma performatividade de gênero.

Daí que, geralmente, sobre este ator social recai a demanda de performatizar uma masculinidade ainda mais agressiva, defensiva, combativa e hostil, modelo este

reiterado socialmente, e que acaba por autenticar o próprio patriarcado de que é vítima. Logo, se não há como falar sobre masculinidades sem discutir feminilidades, também não há como discutir masculinidades negras sem o contraponto das masculinidades brancas, hegemônicas, associadas.

No capítulo seguinte, com o olhar centralizado nas obras literárias aqui lidas e debatidas, objetivo problematizar as jornadas das protagonistas femininas, o modo como elas se descobrem *mulheres negras*, em sociedades segregacionistas, racistas e sexistas, herdeiras do colonialismo, mas também busco entender como nesse processo, enfrentam as violências de que são vítimas por seus companheiros negros, os quais performatizam masculinidades negras agressivas.

4

Migrações: entre a necessidade de partir e as violências de gênero

Não vou mais lavar os pratos

Não vou mais lavar os pratos.
Nem vou limpar a poeira dos móveis.
Sinto muito. Comecei a ler. Abri outro dia um livro
e uma semana depois decidi.
Não levo mais o lixo para a lixeira. Nem arrumo
a bagunça das folhas que caem no quintal.
Sinto muito.
Depois de ler percebi
a estética dos pratos, a estética dos traços, a ética,

A estática.
Olho minhas mãos quando mudam a página
dos livros, mãos bem mais macias que antes
e sinto que posso começar a ser a todo instante.
Sinto.

Cristiane Sobral, In: *Cadernos negros*, 23.

Super Homem

Um dia vivi a ilusão de que ser homem bastaria
Que o mundo masculino tudo me daria
Do que eu quisesse ter

Gilberto Gil

El Aguante

Aunque no queramos, aguantamos nuevas leyes
Aguantamos hoy por hoy que todavía existan reyes
Castigamos al humilde y aguantamos al cruel
Aguantamos ser esclavos por nuestro color de piel

Rene Perez



Nas seções que seguem, proponho um olhar a cada um dos romances aqui lidos com um largo resumo em que destaco algumas passagens e as comento conforme julgar necessário, seguido de uma leitura que revise algumas críticas das referidas obras em confronto com as críticas/leituras que proponho. Portanto, este capítulo serve como uma apresentação mais detida das obras e suas respectivas autoras, assim como dos contextos históricos em que são publicadas em seus países de origem e a recepção crítica coetânea às suas publicações.

Assim sendo, primeiramente reviso o romance de Zora Neale Hurston, dada a sua importância ao movimento *Harlem Renaissance*, e antecedência histórica em relação aos demais aqui lidos. Zora Hurston é pioneira ao apresentar um romance que se desdobre em apresentar as particularidades da existência da mulher negra a partir do olhar de uma personagem negra, que narra a própria história.

Em outras palavras, o seu texto parte desse lugar/corpo da interseccionalidade, como o encontro entre duas avenidas de exclusão social, e, em certa medida, pode ser lido ainda como introdutor de um gênero muito próprio de escrita literária de mulheres negras: a solidão de uma personagem que não encontra conforto seja entre os seus pares homens negros, seja entre as suas pares, mulheres brancas. Toni Morrison, com *O olho mais azul* e *Sula*; Alice Walker, com *A cor Púrpura*; Maya Angelou, com *Eu sei porque os pássaros cantam na gaiola*; para ficarmos nos exemplos mais conhecidos no Brasil, são exemplos da ampla tradição que pode ter em Hurston um ponto de partida.

Quando Virginia Woolf, em *Um teto todo seu*, afirma que as mulheres escritoras precisam criar modelos literários e não apenas superá-los como caberia aos escritores homens, entendo que a escrita de Hurston e, mais especificamente, *Seus olhos viam Deus*, cumpre esse papel, uma vez que, como exemplificado, serve como ponto de partida e mantém diálogo imediato com outras escritoras negras que a sucederam.

Por falar em diálogo, é inegável a aproximação pertinente com o romance de Buchi Emecheta, o segundo a ser lido neste capítulo. *Cidadã de Segunda Classe* também parte da escrita e memória de uma personagem negra, central, que conta como a sucessão de violências se somam e se interpõem à sua sonhada viagem a Londres. Com momentos de cunho autobiográfico, o romance de Emecheta apresenta a solidão dessa personagem que não pode se deixar abater, pois, além do casamento que seguia a matriz de sua tribo *igbo*, tinha cinco crianças para sustentar.

A experiência diaspórica de Adah, a protagonista, também acrescenta à tradição de escrita negra feminina no Ocidente o deslocamento além-mar e o projeto inverso ao do colonizador, visto que deixa a ex-colônia rumo à ex-metrópole e descobre-se nesse espaço *negra*. Como a própria autora destacaria ao falar sobre a sua escrita, Londres representa uma soma de frustrações e violências e o conseqüente entendimento do que significava ser de segunda classe.

Buchi Emecheta também é pioneira em seu país, uma das primeiras mulheres nigerianas a falar sobre a condição da mulher em sua cultura e território, a questionar a subalternidade desses corpos, a entender-se como sujeito para além do lugar de *esposa/mulher* de alguém, ainda uma das primeiras a publicar e ser reconhecida como escritora fora de seu continente, a ter sucesso editorial e de público, precursora de outras igualmente lidas no exterior, como Chimamanda Adichie e Sefi Atta, por exemplo. A esse respeito, a tradutora de Emecheta no Brasil, Heloisa Jahn, sintetiza:

De muitas maneiras, a nigeriana Buchi Emecheta foi uma pioneira. Nascida em 1944, cresceu num país onde as mulheres só adquiriam identidade por meio do casamento, cabendo-lhes as tarefas de cuidar da casa, alimentar a família e tomar conta dos filhos, enquanto aos homens correspondia a obrigação de prover o sustento da casa. Mulheres deviam obediência e submissão aos pais e depois aos maridos, e tinham de adaptar-se sem oposição a situações difíceis. (TAG, 2017, p. 21)

Dito isso, seria difícil imaginar inclusive o sucesso editorial da escrita de autoria feminina nigeriana sem o papel fundamental que ocupa Buchi Emecheta, que também revela os trânsitos pelos quais passa essa obra até chegar a um público-leitor cada vez mais diversificado no Ocidente.

Por fim, o último romance a ser lido é de Conceição Evaristo, *Ponciá Vicêncio*, por acreditar que, mesmo que de forma não direta e explícita, revisita essa tradição que procuro traçar aqui, da escrita da mulher negra que se desdobra em evidenciar a solidão perpetuada por uma não pertença completa aos movimentos negros e feministas. O romance de Evaristo também atualiza a migração da personagem central em busca de um sonho, uma ruptura com um passado de opressão, para explicitar que o gênero e a raça se tornam entraves à plena realização de seus sonhos.

Assim como as protagonistas de Hurston e de Emecheta, a de Evaristo compreende na migração que o lar nem sempre é um espaço de proteção à mulher negra e que o entendimento social desse corpo é o da exploração, da violação, posto que sofre

racismo, sexismo e xenofobia com certa frequência. Ressalto, porém, que nos três casos a escrita e a memória das personagens centrais pode servir como meio de oposição e negação do lugar de subalternidade, pois, por meio da escrita cobram o lugar de sujeito, autoras e donas de sua escrita, história e lugar no mundo.

Sobre a autora brasileira, cabe pensarmos igualmente o seu lugar predecessor na Literatura desse país como um ponto de referência ao qual sempre devemos voltar quando falamos em autoria negra no Brasil, pois, Conceição Evaristo se torna, ainda que tardiamente, um nome entre as autoras negras no país a ser celebrado por ter sido lida em diversos grupos sociais, ter se tornado leitura obrigatória de vestibulares e ter tido a sua obra discutida pela academia sob diversos pontos e possibilidades, ou seja, é possível pensá-la como alguém que fura a bolha do cânone.

Evaristo, ainda, é alguém que abre os olhos também do mercado editorial para um público que ansiava por uma literatura como a sua e antecede os escritos de outras mulheres negras como Eliana Alves, Jarid Arraes, Ana Maria Gonçalves, além de voltar os nossos olhos a outras que vieram antes e estiveram fora do cânone literário por tanto tempo, como Carolina Maria de Jesus e Maria Firmina dos Reis.

As três autoras, assim, marcam lugares importantes na cultura e literatura de seus respectivos países, acrescentam matizes diferentes à escrita de autoria feminina, tornam-se referências de escrita e abrem caminhos a que novas mulheres sintam-se capazes e motivadas a produzirem obras literárias, desdobram essa escrita como espaço de memória e oposição ao julgo colonizador, racista, xenófobo e machista, além de produzirem narrativas que se assemelham ao partir da ideia da imigração, seja como sonho ou como necessidade, mas sempre como espaço para novas experiências, e de onde reagem, onde falam, tornam-se sujeitos de sua própria história, como detalha-se a seguir:

4.1 “As crioula é a mula do mundo até onde eu vejo”: Que olhos viram Janie?

Não tenho nenhum sentimento difuso sobre ser uma cidadã americana e ser negra. Sou apenas um fragmento da Grande Alma que surge dentro dos limites. Meu país, certo ou errado. Às vezes, me sinto discriminada, mas isso não me irrita. Apenas me surpreende. Como alguém pode negar a si mesmo o prazer da minha companhia? Está além de mim.¹²⁰ (HURSTON, 1928, s/p)

Antropóloga de formação, aluna de Franz Boas¹²¹, musicista, Zora Neale Hurston dedicou boa parte de seus textos, acadêmicos e literários, a pensar o lugar da mulher negra nos Estados Unidos da América e o folclore caribenho e afro-americano; pontos perceptíveis no seu romance de 1937, que aqui discuto. Apesar da longa obra, que conta com mais de 50 contos, Hurston¹²² não figurou entre as/os autoras/es canônicas/os estadunidenses, recebendo críticas negativas até de críticos negros do movimento ao qual foi filiada, o *Harlem Renaissance*, como discutiremos oportunamente.

Nascida no Alabama, sul estadunidense, em 1891, com 3 anos de idade, Zora Neale Hurston se muda com a família para a cidade de Eatonville, na Flórida, a qual figurará também em boa parte de seus escritos como cenário, como, por exemplo, em *Seus olhos viam Deus*, para onde a protagonista migra com Jody/Joe, o segundo marido.

Antes de falecer, em 1960, aos seus 69 anos, na Flórida, vivia com dificuldades financeiras e de saúde em uma casa de cuidados paliativos. Na década seguinte ao seu falecimento por AVC, a obra de Hurston passa a gerar algum interesse acadêmico, principalmente após a escritora Alice Walker publicar o trabalho intitulado *In Search of*

¹²⁰ I have no separate feeling about being an American citizen and colored. I am merely a fragment of the Great Soul that surges within the boundaries. My country, right or wrong. Sometimes, I feel discriminated against, but it does not make me angry. It merely astonishes me. How can any deny themselves the pleasure of my company? It's beyond me. (A versão integral de *How it feels to be colored me* encontra-se nos anexos para consulta).

¹²¹ Considerado pai da Antropologia Moderna, o alemão Franz Boas foi professor na Universidade de Columbia/EUA, crítico da concepção evolucionista das culturas humanas, defendia a multiplicidade cultural e não hierárquica, compreendendo o conceito do relativismo cultural, com o qual opunha-se ao racismo científico tão em voga no século XIX, propondo que cada cultura fosse lida segundo as suas particularidades.

¹²² Conheci a autora quando a professora Lourdes Echazábal, no Programa de Pós-graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina ofertou, em 2019.1, uma disciplina chamada “De mulher nascida[s]: personagens inesquecíveis nas literaturas das Américas”, na qual lemos seis romances de autoria feminina, dentre os quais estava *Seus olhos viam Deus*. Sua leitura provocou a mudança do tema anterior de minha tese e convocou outras leituras, teorias com as quais não trabalharia, a princípio, e Janie mostrou-se, para mim, efetivamente uma personagem inesquecível sobre a qual quis falar, a cuja história volto nesta tese.

Zora Neale Hurston, em que comenta a sua visita a Eatonville e a busca sobre informações acerca da romancista e pelo seu túmulo, não identificado àquela altura, no Cemitério Garden of Heavenly Rest, em Fort. Pierce, Flórida.

Em uma palestra no Barnard Center for Research on Women, disponível no youtube¹²³, Walker comenta o fascínio ao descobrir que mulheres negras escreviam literatura ao ler Zora Neale Hurston, ao passo que expõe a admiração pelo fato de sua obra não ser estudada em uma universidade voltada ao público feminino.

Lembro-me de meu último ano do Ensino Médio, meu vizinho de porta já estava na faculdade e trouxe para mim *Édipo Rei* e um monte de peças gregas que adoro, e eu havia lido *Jane Eyre* desde os 12 anos, mas nunca ouvira falar de Zora Neale Hurston, eu não tinha ideia de que havia escritoras negras, um vislumbre de uma ideia de que havia escritores negros [...] Eu fui da escola para Spelmam College e ninguém lá tinha ouvido falar de Zora Neale Hurston, o que é incrível já que é uma faculdade para mulheres, tem história e muitas coisas maravilhosas, verdadeiramente excelentes, mas ninguém tinha a menor ideia.¹²⁴ (WALKER, 2003, s.p)

O depoimento de Walker ilustra bem o apagamento quase completo da obra de Hurston. Provavelmente *Seus olhos viam Deus* seja a obra mais famosa. No Brasil¹²⁵, por exemplo, quando comecei a escrever sobre ela havia apenas a tradução de 2002, da qual me valho neste trabalho. Em 2021, a editora Record relançou o seu livro.

Seus olhos viam Deus, obra de 1937, não é o romance de estreia¹²⁶ da estadunidense, mas a crítica literária que se seguiu à publicação ainda estava pouco acostumada à sua escrita e pouco receptiva à obra da antropóloga que abraçava ali de vez a interseccionalidade raça e gênero ao apresentar as opressões sobrepostas pelas quais passa a sua protagonista, Janie Mae Crawford, algumas décadas antes do termo haver sido cunhado por Kimberlé Crenshaw e se popularizado nos estudos feministas e de gênero. Contrariamente, estas primeiras críticas parecem ter buscado na obra ora um essencialismo, uma personagem negra ideal, ora uma história de amor romântico, ora

¹²³ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=iUyOO3DpqzM>. Cf. Referência ao final da tese.

¹²⁴ I remember in my senior year my next-door neighbor was already in college and brought over to me *Oedipus Rex* and a lot of greek plays which I adore, and I had been reading *Jane Eyre* since I was 12, but I never heard of Zora Neale Hurston, I had no idea none of that there were a black women writers and very little glimmering of an idea were a black male writers [...] I went of the school to Spelmam College and nobody there had heard of Zora Neale Hurston either which is amazing [since] it's a women college, it has history and many wonderful truly great things about, but nobody there had a clue.)

¹²⁵ O site de busca acadêmicas plataforma lattes, do CNPq, registra um total de 31 pesquisadoras/es com título de doutorado que tenham em algum momento publicado algo sobre a autora no país, entre pesquisas de Letras, Literatura, Antropologia e Tradução.

¹²⁶ Zora Neale Hurston já havia publicado *Mules and Men* (1935) e *Jonah's Gourd Vine* (1934).

um romance de protesto denunciando a opressão racial que personagens negras sofriam com outras brancas, sem mencionar a opressão intrarracial desenhada ali.

Décadas depois, o romance de Hurston se popularizaria e ganharia até uma adaptação para o cinema, com mais de um milhão de cópias só nas salas de projeção de seu país, segundo reportagem de Claudia Roth Pierpont¹²⁷. Exponente do movimento cultural estadunidense *Harlem Renaissance*, das primeiras décadas do século XX, surgido no bairro homônimo de Nova York, Hurston não hesitou em criar para além dos ditames do referido grupo, criticando, inclusive, posturas agressivas de homens negros.

Parte dos críticos do mesmo movimento artístico apontam que, embora negra, sua obra não evita discutir um perfil de masculinidade negra agressiva e, por vezes, narcisista, tal qual o ideal colonial do homem branco. O romance de Hurston, assim, discute as explorações sofridas e superadas pela protagonista e suas lutas em uma jornada de descoberta da própria identidade nas várias fases de sua vida e, nesse sentido, discute, sobretudo, questões como o sexismo que existia mesmo nas relações entre pessoas negras, o que no âmbito desta tese chamo de violência intrarracial.

O *Harlem Renaissance*, por sua vez, ficou conhecido como um movimento intelectual e artístico que reuniu e projetou nomes de personalidades negras das mais diversas áreas, desde a música, literatura, dança à filosofia com objetivos bem definidos: a reiteração de um orgulho negro, a retomada da história da população negra nos EUA, a herança da arte vinda da África com a diáspora, dentre outras, em que se destacaram nomes como o historiador W. E. B. Du Bois, o jornalista Marcus Garvey e o escritor e crítico literário Richard Wright.¹²⁸

Richard Wright¹²⁹ acabou por se imortalizar também como um dos críticos mais ferrenhos do romance de Hurston, posto que já no ano de seu lançamento é no mínimo deselegante ao declarar que a obra não “tem uma ideia ou tema básico que se presta a

¹²⁷ A Society of One. 17 de fevereiro de 1997, revista *New Yorker*. Consultar anexos desta tese.

¹²⁸ Recomendo para estudos mais aprofundados sobre o movimento os livros 1) *Harlem Renaissance and the Modernism*, de Houston A. Baker Jr., em que o autor discute o lugar da negritude dentro do conceito de Modernismo estadunidense que, via de regra, instruiu uma herança europeia, mais detidamente britânica e irlandesa, negando a importância da cultura afro-americana para o movimento; e 2) *Voices from the Harlem Renaissance*, editado por Nathan Irvin Huggins, no qual o editor, aos modos de um dicionário, retoma o nome e a contribuição de diversas/os artistas ao movimento, inclusive Zora Neale Hurston. Apesar de não haver edições em Língua Portuguesa dos dois livros citados, é possível ler seções e/ou capítulos online. Consultar bibliografia completa ao final desta tese.

¹²⁹ Documento consultado online. Disponibilizo uma versão completa da referida crítica, publicada na revista *New Masses*, em 5 de outubro de 1937, nos anexos desta tese.

uma interpretação significativa”¹³⁰ (s.p, 1937). Afinal, o que seria um tema adequado a uma interpretação significativa? Há temas inadequados a uma escritora negra? Quais? Sem respostas conclusivas, sigamos revisando a sua crítica mordaz, cujo título, *Between Laughter and Tears*¹³¹, dá o tom entre jocoso, desrespeitoso e severo.

Após reduzir a história a uma sucessão de paixões mal resolvidas de Janie, como se se tratasse de um romance vitoriano canhestro em que a protagonista falhasse miseravelmente ao buscar um grande amor, Wright (1937) associa a obra à prática do *Blackface*, entretenimento barato para pessoas brancas rirem de situações e interpretações estereotipadas da vida de negras/os nos salões norte-americanos.

A senhorita Hurston sabe escrever, mas sua prosa está envolta naquela sensualidade fácil que persegue a expressão dos negros desde os dias de Phillis Wheatley. [...] A senhorita Hurston voluntariamente continua em seu romance a tradição que foi imposta ao negro no teatro, ou seja, a técnica de menestrel que faz rir as ‘pessoas brancas’.¹³² (s.p, 1937)

A crítica segue desenhando uma ideia quase perturbadora de suas personagens como se fossem hipertrofias de uma equivocada ideia da negritude estadunidense para o olhar e deleite branco, simples perpetuação de estereótipos para agradar a uma audiência sedenta por rir dos trejeitos negros, e faltasse certa autenticidade racial, algo que a filiasse ao grupo de leitoras/es racializadas/os, conforme se vê em: “ Suas personagens comem, riem, choram, trabalham e matam; *elas balançam como um pêndulo eternamente naquela órbita segura e estreita em que a América gosta de ver a pessoa negra viver: entre risos e lágrimas.*¹³³ (s.p, 1937, grifos meus), e na sequência:

Em geral, seu romance não é dirigido à pessoa negra, mas a um público branco cujos gostos chauvinistas ela sabe satisfazer. Ela explora aquela fase ‘esquisita’ da vida da/o negra/o, a fase que evoca um sorriso deplorável nos lábios da raça ‘superior’.¹³⁴ (s.p, 1937, grifos meus)

¹³⁰ has a basic idea or theme that lends itself to significant interpretation.

¹³¹ Entre risos e lágrimas.

¹³² Miss Hurston can write, but her prose is cloaked in that facile sensuality that has dogged Negro expression since the days of Phillis Wheatley. [...] Miss Hurston voluntarily continues in her novel the tradition which was forced upon the Negro in the theatre, that is, the minstrel technique that makes the ‘white folk’ laugh.

¹³³ Her characters eat and laugh and cry and work and kill; *they swing like a pendulum eternally in that safe and narrow orbit in which America likes to see the Negro live: between laughter and tears.*

¹³⁴ In the main, her novel is not addressed to the Negro, but to a white audience whose chauvinistic tastes she knows how to satisfy. *She exploits that phase of Negro life which is ‘quaint’, the phase which evokes a piteous smile on the lips of the ‘superior’ race.*

Quase uma denúncia, a crítica acusa mais que avalia ou lê as personagens e passagens da obra. Uma leitura apaixonada, sem dúvida, mas que carece explicar em que sentido a obra se tornaria entretenimento banal a um público branco e falharia com uma recepção negra, de mais a mais, quem é esse leitor negro idealizado que não se sentiria representado naquele contexto pela obra de Zora Hurston ou se sentiria mal representado? E por que se sentiria assim?

Talvez seja mesmo um 'leitor', exclusivamente masculino, que recuse se ver no lugar do algoz. Ou seria correto afirmar que as leitoras não se reconheceriam em Janie, uma personagem negra na busca de sua identidade e reagindo ao sexismo e à violência de gênero de seus companheiros? Outra pergunta pertinente: uma obra literária deve valer se, e somente se, conversar com as angústias pré-existentes no seu público-leitor? Não deveria apresentar outros pontos de vistas sobre os temas debatidos?

Em outras críticas literárias de Wright não é raro vermos a cobrança de que a literatura negra gerada no seio do movimento fosse combativa, de protesto, social, aguerrida e que mostrasse o lugar subalternizado a que a figura negra havia sido relegada naquela sociedade extremamente racista. Porém, em seu *review* parece não ver com bons olhos a crítica ao sexismo e à desigualdade de gênero apontados no romance da escritora. Imprescindível, portanto, salientar que o combate à opressão de raça não isentou Wright de reproduzir em seu discurso práticas sexistas originárias no mesmo sistema colonial racista.

O crítico, por fim, parece estar mais preocupado em silenciar a sua colega de movimento por ela não refletir em seus escritos o que ele julgava primordial em uma obra que contasse a história de personagens negras. Hurston, por outro lado, parece mais preocupada em descrever o percurso de sua personagem com devida atenção às violências de gênero que Janie sofre e como as subverteu, como reagiu, como impôs a sua voz ao narrar a sua história, uma vez que é também narradora.

Janie se descobre negra ainda na infância e depois, na categoria *mulher negra* e o que isso significava naquele contexto. Hurston descreveu em um ensaio de 1928, *How it feels to be colored me*, o seu próprio processo de descobrimento de que era negra, quando teve de partir de casa para estudar.

Mas as mudanças ocorreram na minha família quando eu tinha treze anos e fui mandada para a escola em Jacksonville. Deixei Eatonville, a cidade dos oleanders, uma Zora. Quando desembarquei do barco do rio em Jacksonville,

ela não existia mais. Parecia que eu havia sofrido uma mudança radical. Eu não era mais Zora de Orange County, agora era uma menininha de cor [negra]. Eu o descobri de certas maneiras. No meu coração, assim como no espelho, rapidamente tornei-me negra.¹³⁵ (HURSTON, s.d, s.p)

Ao criar Janie, Hurston opta por um caminho diferente: enquanto a criadora se descobriu negra ao mudar de cidade; Janie, sua protagonista, descobre a opressão de raça/gênero ainda na cidade natal, quando se vê confrontada com uma fotografia, na qual a sua imagem está *vis-à-vis* a de outras crianças, brancas, com as quais convivia.

A infância periférica, aliada à criação da avó que a quer casada para fugir, ainda que parcialmente, do lugar subalternizado que sua raça/gênero lhe impunham naquele contexto, levaram-na ainda na adolescência a contrair o primeiro matrimônio, com um senhor próximo à família, Logan Killicks.

O casamento parece-me muito mais uma fuga daquela realidade constatada na foto, e a busca de um lugar no mundo, que não fosse o mesmo da avó. Nesse sentido, a obra pauta todos os envolvimento amorosos da protagonista como meios e não como fins, contrariando uma crítica que aponta essa como a sua razão de ser. O amor, inclusive, é um sonho que morre após o fracasso do primeiro casamento.

[...] As pessoas e coisas conhecidas haviam-lhe falhado, por isso ela ficava pendurada no portão e olhava a estrada rumo à distância. Já sabia que o casamento não fazia o amor. O primeiro sonho de Janie morrera, e assim ela se tornou uma mulher. (HURSTON, 2002, p. 41)

Hurston, desse modo, pluraliza as vozes negras, as possibilidades, as intersecções, negando-se à idealização de uma identidade negra única, conforme criticaria Stuart Hall (2018). Obviamente que Wright (1937) produz o seu julgamento no calor da publicação e imbuído de um ideal de escrita negra no qual certo essencialismo era justificado e mesmo necessário, comum no *Harlem Renaissance*, e anterior às críticas de Hall (2018) ao movimento negro, no entanto, não invalida uma leitura contemporânea que aponte a severidade com que lê o texto de Hurston.

Ainda sobre a construção de seu texto, é impossível afirmar de modo conclusivo, porém, a insistência em chamá-la de “*Miss*” todas as vezes que faz referência à autora,

¹³⁵ But changes came in the family when I was thirteen, and I was sent to school in Jacksonville. I left Eatonville, the town of the oleanders, a Zora. When I disembarked from the river-boat at Jacksonville, she was no more. It seemed that I had suffered a sea change. I was not Zora of Orange County any more, I was now a little colored girl. I found it out in certain ways. In my heart as well as in the mirror, I became a fast brown.

causando um eco na leitura, somadas às críticas em tom professoral e paternalista, pode ser lido como uma forma de tentar diminuí-la, fazer inferências sobre a sua moralidade por não ser uma *Mrs.* (casada), desrespeitá-la em seu gênero feminino, como se por ser uma mulher – e solteira, sobretudo – atrevendo-se a escrever uma história negra – e protagonizada por uma personagem feminina – em que um homem negro figura como antagonista, fizesse de Zora Neale Hurston alvo fácil, que merecesse uma reprimenda severa à sua obra, comprovado pelo tom da crítica na sua totalidade.

Em comparação, ao citar na mesma resenha o romance *These Low Grounds*, de Waters Turpin, Wright oferece-lhe um tratamento mais formal e com certa comiseração, mesmo quando pretende apontar os seus “defeitos como escritor”, como em: “os defeitos de Turpin como escritor são os de um *homem honesto que tenta desesperadamente dizer algo*; mas Zora Neale Hurston carece até mesmo dessa desculpa. A varredura sensorial de seu romance não traz nenhum tema, nenhuma mensagem, nenhum pensamento.¹³⁶ (s.p, s.d, grifos meus). Se por oposição semântica, dada a disposição textual proposta por Wright em seu discurso, compararmos Turpin a Hurston, teremos que enquanto ele *honestamente* tenta escrever algo válido na opinião do crítico, Hurston desonestamente publicaria algo sem méritos para ser lido. Qual mensagem ele busca no romance da autora?

Nessas e em outras críticas contemporâneas à primeira edição, encontramos uma certa cobrança por uma espécie de ‘cor local’, ou melhor seria uma ‘negritude ideal’, uma voz própria, como se a crítica – fosse ela branca ou negra – cobrasse de Zora Neale Hurston a criação de uma história negra ‘autêntica’, algo que faltaria a Janie. Cabe a pergunta: Como não é negra suficiente a história de uma *personagem negra*, desde a sua infância até além de seus 40 anos, em que a sua cor e gênero são determinantes em sua identidade? Talvez sentisse a falta de um homem negro salvador, heroico, no centro do enredo e isto realmente não há.

A escritora parece ter sido realmente uma voz solitária dentro do movimento estadunidense e dissonante em relação aos seus pares. Cheryl A. Wall, em *Women of the Harlem Renaissance* (1995), quando se refere a Hurston, pontua primeiramente que sua obra é sempre uma história de triunfo, apesar dos sacrifícios de suas personagens, e que

¹³⁶ Turpin's faults as a writer are those of an *honest man* trying desperately to say something; but Zora Neale Hurston lacks even that excuse. The sensory sweep of her novel carries no theme, no message, no thought.

tais personagens negras não são trágicas tampouco divagam sobre as circunstâncias da vida, elas agem.

[...] assim expressa-se uma promessa central do trabalho de Hurston: pobreza material não é equivalente a pobreza espiritual ou privação experimental. [...] De acordo com essa crença, as fontes da imaginação de Hurston na tessitura de sua prosa são radicalmente diferentes das de suas contemporâneas. Nenhum negro trágico em sua ficção. As personagens não refletem sobre dilemas emocionais enquanto servem o chá. Os enredos não se resolvem em clichês sentimentais.¹³⁷ (WALL, 1995, p. 140)

No que se refere à história de Janie, esse perfil apontado por Wall (1995) parece se confirmar. Mesmo quando vivencia situações de violência simbólica com o segundo marido, ela não se deixa abater a ponto de perder a reação, assim como recusa o ideal de pretensa felicidade por ser a *mulher do prefeito*. Observemos ainda que a jornada de Janie confere-lhe maturidade necessária para compreender e agir dentro de suas possibilidades. Não há como ‘cobrar’ da personagem uma atitude brusca de reação contra este marido, dado o contexto histórico e social em que se passa a narrativa, como uma leitura no século atual poderia cair no engano de fazer.

Contrariamente às críticas de Wright (1937), as quais apontavam a falta de uma afinidade com a cultura negra, Wall (1995), com o distanciamento temporal necessário a um julgamento menos comprometido – ressaltemos isso novamente –, pontua que:

O respeito de Hurston pelas tradições culturais da população negra é uma das constantes mais importantes em sua carreira. Esse respeito permeia a ficção de curta extensão de sua juventude; sua pesquisa etnográfica no sul rural [...], seus romances, peças e autobiografia; e ensaios jornalísticos que ela escreveu anos depois. Ao todo, ela publicou mais de cinquenta histórias curtas e artigos, além de seus sete livros. Como seu foco estava na cultura negra, ela raramente explorava temas interraciais. Hurston apreciou e aprovou a relutância da/o preta/o em revelar ‘aquilo pelo qual a alma vive’ ao olhar hostil e incompreensível de estranhos. Na realidade, as/os negras/os deixaram de ser ‘produtos sem língua, sem orelhas e sem olhos’ cujo trabalho os brancos exploravam; deixaram de ser mulas e passaram a ser homens e mulheres.¹³⁸ (WALL, 1995, p. 141)

¹³⁷ [...] it expresses a central promise of Hurston’s work: material poverty is not tantamount to spiritual poverty or experimental deprivation. [...] In keeping with this belief, the sources of Hurston’s imagination in the texture of her prose are radically different from those of her female contemporaries. No tragic mulattoes people in her fiction. Characters do not ponder emotional dilemmas while pouring tea. Plots do not resolve themselves in sentimental clichés.

¹³⁸ Hurston’s respect for the cultural traditions of black people is one of the most important constants in her career. This respect threads through the short fiction of her youth; her ethnography research in the rural South [...], her novels, plays, and autobiography; and the journalists essays she authored in later years. In all, she published more than fifty shorts histories and articles in addition to her seven books.

Hurston, assim, produz uma poética negra, uma fala, um movimento. Dito isto, é patente considerarmos que o incômodo pontuado por homens negros como Wright (1937) pode ser lido de modo adverso, ou seja, ao invés de acusar a obra de reprodução de uma prosódia negra risível, jocosa ou paródica, desmerecendo-a, podemos encontrar nesses dialetos reproduzidos nas falas da avó e de Janie reafirmação de uma cultura subalternizada, aqui alçada ao lugar principal de uma obra literária.

Efetivamente, Hurston e Wright divergem sobre diversos aspectos quanto à politização de uma produção literária. Havia, por assim dizer, uma disputa entre raças, sob a ótica de Wright, a qual deveria ser vencida pela raça negra, e a literatura, nesse sentido, serviria como arma de combate, a fim de representar essa vitória.

Nessa visão, não haveria espaço para outras narrativas, quer dizer, não caberiam outros marcadores sociais da diferença; e outras lutas como a de gênero seriam secundárias, poderiam esperar. Até quando? Uma mulher negra discutindo as violências sofridas por mulheres negras seria assunto doméstico, menor?

Foge a sua compreensão que a discussão sobre as violências de gênero na obra de Hurston são também urgentes e necessárias, uma vez que representam um modelo de organização social que perpetua uma visão patriarcal respaldada por uma estrutura sexista que é a mesma racista, sendo ambos, assim, vitimizados e subordinados pela mesma violência imperialista, racista, sexista e nacionalista que se justifica como meio repressor e hierárquico na visão do colonizador.

Deborah Plant, em *The inside Light – New Critical Essays on Zora Neale Hurston*, sentencia o que já vimos apontado nesta tese. A escrita de Hurston, ainda que tenha ela sido filiada ao movimento do *Harlem Renaissance*, não segue regras pré-estabelecidas, categorizadas. *Seus olhos viam Deus* é um exemplo disso e a crítica de Plant (2010), uma confirmação.

Não há nome ou categoria na linguagem da Academia para a posição que Hurston representa. Ela criticou ativamente os retratos estereotipados da população preta e resistiu a essas decepções em seu trabalho. Mas aqueles que presumiram que qualquer representação do povo rindo ou fazendo mal era estereótipo, aparentemente não entenderam a cultura do ‘homem na

Because her focus was on black cultural, she rarely explored interracial themes. Hurston appreciated and approved the reluctance of black to reveal ‘that which the soul lives by’ to the hostile and uncomprehending gaze of outsiders. In that reality, blacks ceased to be ‘tongueless, earless, eyeless conveniences’ whose labor whites exploited; they ceased to be mules and were men and women.

sarjeta', o suficiente para perceber a diferença. Em nenhum lugar essas contradições são mais aparentes do que em seus desacordos críticos bem divulgados com Richard Wright. Embora a discordância de Wright com Hurston fosse a mais notória, suas opiniões eram uma cristalização dos sentimentos expressos por vários escritores negros proeminentes que também, em vários pontos, acusaram o trabalho de Hurston de tráfico de estereótipos.¹³⁹ (PLANT, 2010, p. 173)

No ano seguinte ao lançamento de *Seus olhos viam Deus*, foi a vez de Wright ter uma obra sua resenhada por Hurston no periódico *Saturday Review of Literature*. Trata-se do romance *Uncle Tom's Children*.

Este é um livro sobre ódios. O Sr. Wright faz notar com este título que ele fala de pessoas em revolta, e suas histórias são tão sombrias que o Lamento do ódio racial deve estar onde eles vivem. Nenhum ato de compreensão e simpatia ocorreu em toda a obra ... Já que o próprio autor é negro, seu dialeto é intrigante. Alguém se pergunta como ele chegou a isso. Certamente ele não escreve de ouvido, a menos que seja surdo para tons. Mas, apesar da fala quebrada de seu personagem, o livro contém alguns belos excertos.¹⁴⁰ (HURSTON *apud* PLANT, 2010, p. 173)

Interessante Hurston destacar o ódio como condutor do romance de Wright, como se estabelecesse uma diferença cabal entre as obras. Ao que tudo indica, o seu texto é uma resposta à crítica de Wright no ano anterior, com a qual justifica que *Seus olhos viam Deus* não era, de fato, uma obra sobre ódio. Ainda cobra uma fala negra, cuja ausência tornaria o romance “intrigante”, uma vez escrito por um autor negro.

No mesmo texto, Hurston reconhece que há um perfil de leitores com os quais, possivelmente, não havia dialogado, a de homens negros em busca de uma revanche contra homens brancos. Desse modo, estabelece uma diferença também de público-leitor entre os romances e ainda defende a história que havia publicado anteriormente.

Wright, dado seu posicionamento crítico, é um dos leitores mais lembrados quando se refere ao texto de Hurston, porém, obviamente não foi o único a produzir

¹³⁹ There is no name or category in Academy parlance for the position that Hurston represents. She actively criticized stereotypes portraits of black and resisted these deceptions in her work. But those who presumed that any representation of the folk laughing or doing wrong was stereotype apparently did not understand the culture of the “man in the gutter”, enough to tell the difference. Nowhere are these contradictions more apparent than in her well-publicized critical disagreements with Richard Wright. While Wright’s disagreement with Hurston was the most notorious, his views where a crystallization of the sentiments expressed by several prominent black male writes who had also, at various points, accused Hurston’s work of trafficking in stereotypes.

¹⁴⁰ This is a book about hatreds. Mr. Wright serves notice by this title that he speaks of people in revolt, and his stories are so grim that the Dismal of race hatred must be where they live. Not one act of understanding and sympathy come to pass in the entire work... Since the author himself is a Negro, his dialect is a puzzling thing. One wonders how he arrived at it. Certainly he does not write by ear unless he is tone-deaf. But aside from the broken speech of his character, the book contains some beautiful writing.

reviews sobre o seu romance. No entanto, mesmo críticas divergentes das dele, apontam aspectos afins como a presença das relações amorosas de Janie como o ponto mais relevante de sua história, por vezes chegando a apagar o fato de que se trata de uma personagem negra, em uma sociedade racista, a quem o lugar de pertença à categoria *mulher negra* não é ignorado pela narradora.

À parte essa obsessão da crítica com os amores de Janie, houve quem elogiasse a escrita e a poeticidade de Hurston. George Stevens¹⁴¹, em edição do *The Saturday Review of Literature*, de 18 de setembro, de 1937, é um desses que parabenizam a escritora, o enredo, a inventividade de Hurston, mas acaba por reduzir Janie a uma personagem que “nasceu para amar e procurou o amor em três casamentos”

A personagem central é Janie, nascida para amar e buscar o amor por meio de três casamentos. Ela foge do primeiro casamento, com um fazendeiro estável, mas de meia-idade e antipático, para escapar com Joe Starks, um incomum e encantador empreendedor negro com algo de Babbit e um pouco do imperador Jones. Como Joe se torna prefeito, chefe e plutocrata de Eatonville é uma boa história, bem-humorada, cheia de acontecimentos e cheia de personalidade. Por mais gratificante que Joe seja para o/a leitor/a, ele é uma decepção para Janie; quando ele se torna muito bem-sucedido, não a ama mais; e Janie, embora seja intimidada pela opinião pública, eventualmente foge com Tea Cake, um jogador impetuoso e de sangue quente que a leva em uma perseguição, mas a faz feliz. O resto da história do casal é de sua vida e trabalho juntos em uma plantação da Flórida, até que um furacão traz uma conclusão melodramática, mas crível.¹⁴² (STEVENS, 1937)

Interessante pontuar como os homens críticos que leram a sua obra acabaram por manterem-se fieis a uma ideia quase romântica de que personagens femininas resumir-se-iam a buscar os seus pares amorosos. Certamente, os amores na vida de Janie são um elemento forte e importante na narrativa, pois, é na convivência com os seus respectivos maridos que ela se confronta com a identidade que performatiza, é nessa convivência que saltam aos olhos as violências, as imposições, em que a intersecção raça/gênero se faz urgente à leitura, mas reduzir a obra a uma busca de um grande amor é torná-la um

¹⁴¹ Reconhecido editor de livros, escritor e editor da *Saturday Review of Literature*, morto em 1985. Consultar anexos para crítica completa.

¹⁴² The central character is Janie, born to love and look for love through three marriages. She escapes from the first marriage, with a steady but middle-aged and unsympathetic farmer, to run away with Joe Starks, an unusual and delightful Negro go-getter with something in him of Babbit and a little of the Emperor Jones. How Joe becomes mayor, boss, and plutocrat of Eatonville, is a good story, humorous, eventful, and full of character. Rewarding as Joe is to the reader, he is a disappointment to Janie; when he becomes too successful he doesn't love her any more; and Janie, though she is cowed by public opinion, eventually goes off with Tea Cake, a shiftless, warm-blooded gambler who leads her a chase but makes her happy. The rest of their story is of their life and work together on a Florida plantation, until a hurricane brings on a melodramatic, but credible, conclusion.

Romeu e Julieta que apagara a voz da mulher negra que ali busca entender-se na cultura negra. Olhar para os relacionamentos de Janie como sua razão de ser é compactuar com o apagamento da sua voz e das violências sofridas justamente nesses relacionamentos.

Ainda discordo do ponto em que o crítico afirma que Joe deixa de amá-la conforme se torna bem-sucedido, posto que, não me parece haver esse sentimento jamais, mas sim, a busca de uma figura feminina como Janie que contribuísse com uma narrativa de homem bem sucedido que Joe já alimentara desde muito antes de conhecê-la.

O que leva Janie a questionar a sua experiência é justamente a convivência com seus maridos, o primeiro que ela não ama, o segundo com o qual se decepciona, e o terceiro a quem verdadeiramente amou e viu morrer em seus braços. Daí a importância deles. Afora isso, aflige-se com o sexismo imposto nas três relações e a violência intrarracial sofrida, e talvez por isso a crítica contemporânea à sua escrita tenha apagado a sua importância no movimento negro do *Harlem Renaissance*, posto que parece não ser uma voz contra o racismo, mas o é, apenas não se conforma como uma voz contra a violência sofrida pelo sujeito ‘universal’ da luta antirracista, o *homem negro*.

Isto posto, o primeiro casamento, arranjado pela avó, funciona como ponto de partida de sua jornada, a saída da proteção desta, o ato que dará início a sua aventura, ou seja, surge como elemento narrativo que a tira da casa/proteção da mãe de sua mãe, dando-lhe autonomia para seguir; logo, a avó e este casamento configuram a sua “chamada da aventura”¹⁴³, marcando o início de sua jornada de heroína.

Janie segue na busca de uma existência que não se resume a aturar a recusa do homem negro. Assim sendo, Janie Crawford projeta uma identidade cruzada por diversos marcadores sociais da diferença. Ela é mulher, negra, pobre e se descobre no encontro dessas estradas da identidade.

O capítulo inicial do romance apresenta o retorno de Janie a Eatonville, com mais de quarenta anos de idade, indo ao encontro da melhor amiga, Pheoby Watson, a quem contará a sua história. Boa parte da crítica que mencionei anteriormente considera esse recurso desnecessário à narrativa e, por vezes, confuso. George Stevens a quem citei, em outra oportunidade, no jornal *New York Times*, afirma: “os únicos pontos

¹⁴³ Cf. Campbell, Joseph. *O herói de mil faces*. Referência completa ao final da tese.

fracos do romance são técnicos; ele começa estranhamente com uma visualização confusa e desnecessária do final”¹⁴⁴ (1937, s/p).

Fato é que o romance, a meu ver, ainda que se desenvolvesse a contento sem essa prolepse, tem no recurso, pelo menos, três funções: 1) idealiza um relato de experiência, em consonância com o gênero literário romance memorialístico; 2) acentua a cumplicidade entre as duas amigas, posto que na conversa Janie, sem reservas, pode relatar os seus sentimentos mais íntimos sobre os fatos vividos; e 3) já elucida de antemão que não se trata de um romance romântico em que ‘mocinha’ e ‘mocinho’ terminarão juntos aos beijos e promessas de amor, ou mesmo em que haja mortes por amor, afinal de contas, “Tea Cake foi embora [morreu, mas não por amor]. E é só por isso que tu tá me vendo aqui de volta...” (HURSTON, 2002, p. 23).

Dito isso, o recurso estilístico de Hurston convida-nos ao centro da narrativa, pois, como leitoras/es nos vemos igualmente curiosas/os sobre os desdobramentos dessa vida, tanto quanto as demais personagens da obra que vigiam o seu retorno de suas respectivas casas; de certa forma, é como se Hurston nos puxasse para dentro da história e nos pusesse em posição de questionar Janie, uma velha conhecida nossa também, sobre o que ocorreu durante os anos em que esteve longe da cidade. E, por fim, por comunicá-la oralmente a uma amiga reitera o caráter prosódico do romance.

Assim, com uma personagem feminina adulta questionando como contará a sua história, é que Janie resolve retornar à infância para narrá-la, e o primeiro episódio destacado é justamente quando e como se entendeu negra.

“Eu vivia tanto com os menino branco que só soube que num era branca com seis ano. E nem aí ia descobrir, não fosse um hom que apareceu lá tirando retrato, e Shelby, o mais velho, sem pedir a ninguém mandou tirar o retrato da gente. [...]

“Aí, quando a gente viu o retrato e apontou todo mundo, só ficou faltando uma menininha pretinha pretinha, com os cabelos em pé, de junto de Eleonor. Devia de ser eu, mas eu num me conheci naquela menina preta. Aí eu perguntei: ‘Onde é que eu tô? Eu num tô me vendo aí!’

“Todo mundo riu, até Seu Washburn. Dona Nellie, mãe dos meninos, que voltou pra casa depois que o marido morreu, apontou a pretinha e disse: ‘Essa aí você, Alfabeto, será que não conhece você mesma?’ (HURSTON, 2002, p. 25-26)

¹⁴⁴ The only weak spots in the novel are technical; it begins awkwardly with a confusing and unnecessary preview of the end.

Não. Janie não se conhecia. É sobre isso o romance: Janie vai se conhecer como *mulher* e como *preta* ao longo dos vinte capítulos. Essa cena pela qual a personagem central resolve começar a contar a sua história é pontual e essencial para que se compreenda o que passa o romance buscando: uma identidade, um lugar no mundo. Nem mesmo o direito a um nome só seu, a menina ‘pretinha pretinha, no retrato da família’ teve. Chamavam-na de Alfabeto “porque muita gente tinha me dado um bocado de nome diferente” (HURSTON, 2002, p. 26).¹⁴⁵

“_Oh, oh! Eu sou preta!
 “Aí foi que eles riram mesmo. Mas antes de ver o retrato eu achava que era igual aos outro.” (Ibidem, p. 26)

Ser preta não era ser igual às demais personagens. Isso seus mais de quarenta anos de vida já lhe haviam ensinado. Lembremos que Janie cresceu junto aos filhos e às filhas do casal para o qual a avó trabalhava, inclusive chamava-a de Babá. Ou seja, de sua experiência infantil, não sentia até este momento a diferença entre si e as demais crianças registradas no retrato. Foi preciso a foto, a materialização de sua existência em confronto com a existência branca das demais crianças para que se visse diferente e, pela primeira vez, se questionasse quem era naquele sistema-mundo.

Quando compreendemos que o romance parte desse entrecruzamento identitário em que se encontra Janie, algo similar à imagem do encontro de vias idealizado por Crenshaw, reproduzido nesta tese¹⁴⁷, fica mais evidente o porquê de começar a contar a sua história por este episódio específico, quando a pergunta de Pheoby, sua interlocutora, havia sido: “Tea Cake foi embora?” (Ibidem, p. 23). Para falar de Tea Cake e sua relação com ele, Janie julga apropriado contar primeiro sobre si, sobre quem se descobriu ser após os três casamentos. Reforçando a ideia de que a história é sobre si, e seus maridos funcionam como coadjuvantes do que narra, de sua jornada.

Uma vez recordado o momento em que se reconheceu negra, Janie relembra quando deixou a infância e se entendeu como uma *mulher*.

¹⁴⁵ A falta de um nome no qual se reconheça é questão que retorna no romance *Ponciá Vicêncio*, de Conceição Evaristo, que, oportunamente, debateremos.

¹⁴⁶ Ainda que a ABNT recomende destacar do corpo de texto apenas passagens com mais de três linhas de texto, excepcionalmente destacaremos excertos de diálogos que ocupem espaço menor de linha dos romances aqui citados quando julgar conveniente à leitura que proponho.

¹⁴⁷ Cf. figura 3. Tópico 2.2

[...] Saltara da cama, espiara pela janela e vira Johnny Taylor rasgando sua Janie com um beijo.

_ Janie!

A voz da velha tinha tão pouca autoridade e censura, era tão pejada de esboroante dissolução, que Janie achara que a Babá não a vira. Por isso saíra de seu sonho e entrara em casa. *Esse fora o fim de sua infância.*

[...]

_ Janie, tu agora já tá mulher, por isso...

_ Não, Babá, não, eu ainda num sou nenhuma mulher, não.

A ideia era demasiado nova e pesada para ela. Janie combateu-a. (HURSTON, 2002, p. 28-9, grifos meus)

Janie combateu a ideia de se tornar *mulher* ao mesmo tempo em que buscava outro destino que não o de sua mãe, que fugiu de casa tão logo deu à luz a filha, e do pai que “passou uma noite toda fugindo dos cachorro de caça [...] pelo que ele fez com minha mãe” (Ibidem, p.26). Cabe aqui refletir sobre os significados que *ser mulher* assume em uma sociedade sexualmente hierarquizada para melhor compreendermos a pressa da avó em ver a neta casada.

Conforme já debatido em capítulos anteriores desta tese, como herança colonial coube a cada perfil feminino um lugar adequado a depender de sua cor/raça/origem, pois, raça e gênero se tornaram eixos centrais disciplinadores da existência dos corpos no processo de colonização (Cf. Quijano, 2005, 2009; Lugones, 2014b). A cada perfil de *mulher* a depender de sua raça coube uma função/violência nesse sistema capitalista colonial. Poderíamos, sob esse ponto de vista, afirmar que corpos femininos negros como o de Janie comunicam com a sua simples existência as limitações e obrigações a eles impostos.

O casamento aqui arranjado, portanto, não se trata de um arranjo social entre famílias aristocráticas ou detentoras de algum poder ou ainda ao fato de ser Logan Killicks o grande amor que Janie buscaria na obra, como boa parte da crítica literária americana apontou na década de 1930. O seu casamento é resultado do medo da avó que o futuro dessa neta fosse o abuso.

_ Então tu num quer casar direito, é? Só quer ficar por aí se abraçando e se beijando e se esfregando primeiro com um e depois com outro, é? Quer me fazer sofrer que nem a sua mãe, né? Minha cabeça velha inda num tá branca bastante. Minhas costa num tá vergada bastante pro seu gosto. (HURSTON, 2002, p. 30)

O casamento em uma matriz heterossexual da branquitude pressuporia à mulher branca, em tese, estar atrelada à chancela e ao cuidado de uma figura masculina da

mesma raça, resignar-se ao espaço privado do lar, impedida de trabalhar fora do ambiente doméstico, enquanto o marido proveria financeiramente esta nova família; porém, a uma mulher negra não é dado o mesmo *status* social e ‘proteção’ que a uma branca, e a avó de Janie tem ciência disso, mas deseja o mais próximo possível daquele ideal. O seu desejo, em suma, é evitar que o futuro da neta seja igual ao seu e ao de sua filha.

Assim sendo, Babá não quer que Janie cuide da casa dos outros, como ela faz; nem que seja amante ou sirva como alívio sexual, como, ao que tudo indica, é a história da filha apenas citada na trama. O casamento é solução pragmática, sem idealizações, posto que ela sabe, ou intui, ao menos, que o matrimônio constrange e reprime a *mulher*. É Janie, em conversa com Pheoby, após haver enviuvado, quem comenta:

_ Ela nasceu no tempo da escravidão, quando as pessoa, quer dizer, os preto, num se sentava quando queria. Por isso se sentar nas varanda que nem a sinhá branca parecia uma coisa pra lá de boa pra ela. Era o que ela queria pra mim, por cima de pau e pedra. Se sentar num trono e ficar lá. Ela num teve tempo de pensar no que fazer depois de subi no tamborete. O negócio era subir lá. (HURSTON, 2002, p. 131)

Contudo, o desejo de vê-la *subir no tamborete*, casada, não cega a avó ao papel que possivelmente Janie viria a desempenhar. Ela sabe que neste arranjo Janie seria inevitavelmente explorada pelo marido, porém almeja um destino melhor que deixá-la envolver-se sexualmente com Johny, ou ser abusada por este. Neste diálogo elucidativo nos capítulos iniciais, a avó expõe o que significa ser *mulher negra* naquela sociedade e qual o seu ‘papel’ em relação a um *homem negro* com o qual deveria vir a casar-se.

_ Vem pra sua vó, querida. Senta no colo que nem antigamente. Sua vó num vai fazer mal a um fio de cabelo da sua cabeça. E também num quer que ninguém mais faz, se puder impedir. Querida, o branco manda em tudo desde que eu me entendo por gente. Por isso o branco larga a carga e manda o crioulo pegar. Ele pega porque tem de pegar, mas num carrega. Dá pra mulher dele. *As crioula é as mula do mundo até onde eu vejo*. (HURSTON, 2002, p. 31, grifos meus)

A *carga* a que se refere a avó de Janie é, metaforicamente, o fardo, a dificuldade que um grupo social tem em relação a outro grupo social privilegiado. Obviamente que, em seu contexto segregacionista estadunidense, ser negro era ocupar um espaço marginal, com poucos acessos a bens simbólicos os quais pessoas brancas gozavam em

função de sua cor. Ser negra, então, é ser duplamente marginalizada, é enfrentar opressão vinda até mesmo de seu companheiro negro. Em uma frase, a Vó-Babá resume do que quer afastar a neta e o que procura para ela:

_ Num é Logan Killicks que eu quero que tu aceite, menina, é *proteção*. Eu num tô ficando velha, querida, eu *já tô* velha. Uma manhã dessa, o anjo da espada vai passar por aqui. O dia e a hora ninguém me disse, mas num tarda muito. Eu pedi ao Senhor quando tu era um bebê em meus braço que me deixasse ficar aqui até tu crescer. Ele me poupou pra ver esse dia. Minhas prece agora, todo dia, é que Ele deixe esses dia dourado passar um pouco mais, até eu ver tu segura na vida. (HURSTON, 2002, p. 32, grifos meus e da autora)

E segue, mais adiante:

_ Tu num pense que eu num tô do seu lado, Janie, porque eu tô. [...] Tu num tem pai, e mãe é o mesmo que num ter, pelo que ela te vale. Tu num tem ninguém fora eu. E minha cabeça tá velha e já baixando pra cova. Tu num pode ficar sozinha. O pensamento de tu chutada dum lado pro outro por aí dói. Toda lágrima que tu chora espreme um copo de sangue do meu coração. Eu tenho que dar um jeito pra tu antes que minha cabeça esfrie. (Ibidem, p. 32, grifos meus)

A origem escravizada da avó e o seu desejo de certa liberdade – ainda que seja a única ‘liberdade’ possível, aquela vigiada e dependente de uma figura masculina – também influenciam na tomada de decisão, aliado ao medo de deixá-la sozinha no mundo. Babá tem noção do que a situação de escravizada e posteriormente trabalhadora na casa dos brancos lhe roubou, entende que não pôde realizar os seus sonhos, não pôde ser *mulher*, pois nasceu em um período em que “num podia tornar verdade meus sonho do que devia ser e fazer uma mulher” (Ibidem, p. 32).

Em certa medida, há uma projeção dos seus desejos no casamento e na família que tenta construir para a neta, a busca simplesmente pela realização de suas aspirações de ser *mulher*; e o casamento parece-lhe ser o meio para tal, afinal, “num é Logan Killicks que eu quero que tu aceite, menina, é *proteção*” (Ibidem, p. 32), sentencia.

Toni Morrison, em prefácio ao seu romance *Sula*, sentencia que “a liberdade feminina sempre significa liberdade sexual, mesmo quando – sobretudo quando – vista pelo prisma da liberdade econômica” (MORRISON, 2020, p. 15). Sendo assim, não há qualquer liberdade de fato tanto na decisão da Babá quanto no aceite de Janie, logo, o casamento e futura dependência do marido não são um processo libertador para Janie, mas sim, uma fuga do destino implacável que se abateu sobre suas antepassadas.

É muito claro em todo o longo discurso da avó que a escravidão lhe roubou os sonhos ao impor-lhe um lugar subalternizado e coisificado, ao roubar-lhe a possibilidade de lutar para ser *mulher*, dentro do que poderia vislumbrar ao termo como possibilidades. A escolha vernacular para o texto da Babá provoca um contraste interessantíssimo no romance, uma vez que são falas carregadas de dor, angústia, fé, mas também conhecimentos, experiências e ensinamentos proferidos em um discurso muito bem articulado, ainda que marcado pela pouca ou nenhuma escolarização da personagem, pela pouca educação formal a que teria tido acesso. Hurston (2022) quase como em uma pesquisa antropológica, abre o espaço para a fala do outro, e, assim, estamos no lugar de escuta.

Devo, com relação à tradução, apontar a busca em manter esse caráter contrastivo idealizado pela autora no texto de partida em inglês, e ainda que não haja uma equivalência direta entre a fala negra do vernáculo afro-americano do dialeto sulista com alguma variante do Português, poderíamos dizer que a tradução do romance se aproxima do pretoguês¹⁴⁸. Hurston, assim, produz imagens carregadas de poeticidade em um texto que é também político. Aliás, não cabe aqui a querela político ou poético, quando temos passagens como:

Eu queria fazer um grande sermão sobre as preta que tá lá no alto, mas num tinha púlpito. *A liberdade me encontrou com um bebê nos braço*, por isso eu disse que ia pegar uma vassoura e uma panela e abrir uma estrada real pra ela no meio do deserto. (Hurston, 2002, p. 33, grifos meus)

A abolição da escravatura e conseqüente pseudoliberalidade chegam junto com a gravidez, fruto de um estupro do dono da fazenda onde trabalhava, provando que a abolição pura e simples não mudara muito a sua situação. A filha era a sentença de seu lugar subalternizado, de sua coisificação, assujeitamento, era também a marca viva da violência sofrida por ser negra e escravizada. Esses são os traumas que pretende evitar na vida da neta.

¹⁴⁸ Cf. Lélia Gonzalez. A herança das línguas africanas no português falado no Brasil. “Aquilo que chamo de ‘pretoguês’ e que nada mais é do que marca de africanização no português falado no Brasil (...). O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de certas consoantes, como o l ou o r, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico cultural do continente como um todo” (GONZALEZ, Lélia, 1988, p.70). Careceria um estudo linguístico mais detido para verificar se a aproximação se dá em termos tonais e rítmicos.

A coragem para a fuga da fazenda também se dá com essa maternidade, pois, a esposa do estuprador a ameaça, conforme explicita o parágrafo seguinte.

_Eu nunca que ia sujar minhas mão em tu. Mas amanhã logo de manhãzinha o feitor vai levar tu pro pelourinho, amarrar de joelho e arrancar o coro de suas costa mulata. Cem chibatada de coro cru nas costa nua. Vou mandar chicotear até o sangue chegar nos calcanhar! Eu mesmo quero contar as lambada. (Ibidem, p. 34)

Uma vez adulta, a filha da Babá também representou um sonho frustrado desta: vê-la professora, pois, outro estupro também ceifa esta aspiração, reforçando a ideia de que em uma sociedade erguida com a escravidão, não havia lugar de dignidade à pessoa negra e, mesmo livre, uma mulher negra podia ser violentada ao bel-prazer e sadismo do homem branco, afinal de contas, “a licença para estuprar emanava da cruel dominação econômica e era por ela facilitada, como marca grotesca da escravidão” (DAVIS, 2016, p. 180) e o abuso sexual desses corpos seguiu mesmo após o período citado.

“Mas um dia ela num voltou pra casa na hora certa [da escola] e eu fiquei esperando, e ela num voltou a noite toda. Eu peguei uma lanterna e saí perguntando a todo mundo, mas ninguém sabia dela. No outro dia de manhã, ela chegou se arrastando de quatro. Uma coisa. O professor da escola tinha escondido ela [a mãe de Janie] no mato a noite toda, e forçado ela e fugido antes do dia clarear.

“Ela só tinha dezessete ano, e acontecer uma coisa dessa! Deus do céu! Até parece que eu tô vendo tudo de novo. Ela levou muito tempo pra sarar, e aí a gente já sabia que tu ia chegar. E depois que ocê nasceu ela pegou a beber muito e a ficar fora a noite toda. (HURSTON, 2002, p. 36)

Conforme já discutido anteriormente, o estupro funcionou como mais uma arma colonial, muito eficaz para manter o poder econômico de homens brancos sobre corpos negros e expressar um *direito inalienável* na cabeça do racista colonizador sobre os desejos e sobre as vivências de mulheres pretas escravizadas. Este tipo de violência perpetuada para além do período colonial é reforçado pela ideia de que *mulheres negras* seriam mais propensas ao sexo, como se sexo e violência sexual equivalessem e essa premissa fosse verdadeira.

O primeiro casamento, então, dá-se de maneira simples na sala da casa da avó que promete à neta que esta aprenderá a amar o senhor Logan. Deste episódio, importa-nos destacar que ‘amor’ para a avó sempre significa segurança e estabilidade, o que ela nunca teve:

[...] Aí está tu com o único órgão da cidade entre os preto, em sua sala de visita. Tem uma casa comprada e paga, e vinte e quatro hectare de terra dando pra estrada principal e... Deus do céu! É a coisa que a maioria de nós preto quer. Esse amor! É isso que faz a gente puxar, arrastar, suar e trabalhar do escuro da manhã até o escuro da noite. (HURSTON, 2002, p. 39)

Interessa-me mais detidamente pensar o segundo matrimônio de Janie, com Joe Starks, o qual é a própria representação do desejo masculino negro de ambição social, de superação da condição subalternizada vivida em função do racismo por meio do acesso a bens materiais, a gana de equiparar-se à condição masculina branca, hegemônica, seus bens culturais e de consumo, sem estar imune à discriminação de raça. Em suma, é como se dissesse desesperadamente sem ser ouvido: “sou homem, olhem para minha masculinidade e não para minha cor!”.

Como amplamente discutido no capítulo anterior, o racismo enseja sofrimento psíquico e social, é um trauma movido pelas experiências acumuladas ao longo dos anos de formação da identidade da pessoa negra. Desde muito cedo, está presente na vida do corpo negro e, de uma forma ou de outra, esse corpo aprende a defender-se, esquivar-se e/ou buscar a aprovação do sujeito que o subalterniza, afinal qualquer escapatória dessa espiral parece-lhe justa e necessária.

Destarte, a masculinidade negra se constrói em uma sociedade que aparentemente permite alguma espécie de fuga do lugar de dor e sofrimento causados pelo racismo, alimentando a ideia de que via sexismo – subalternização de outros corpos com base no gênero – pode estar uma rota de fuga, ou, ao menos, de alcançar alguma ideia de poder. Ledo engano!

Mesmo sendo um corpo marcado, o *homem negro* pode atacar outros corpos subalternizados, como o da *mulher negra*. É uma forma de experienciar o que o racismo lhe toma, uma vez que ainda que seja *homem*, não detém o poder que a masculinidade associada confere aos demais corpos masculinos brancos. Enfim, é a tentativa de estar cada vez mais próximo do seu opressor e gozar dessa proximidade. Ou como pontua Patricia Hill Collins, um desejo de aceder a um *éthos* masculino:

A adesão a um *éthos* masculino, que muito frequentemente equipara o progresso racial à aquisição de uma condição masculina mal definida, legou a grande parte do pensamento negro estadunidense um viés proeminentemente masculino. (COLLINS, 2019, p. 39, grifos da autora)

Nesse caso, a ideia de superação dos padrões de opressão racial está associada à ideia de ascensão econômica, o que colabora para a marginalização das lutas de mulheres negras mesmo dentro dos movimentos antirracistas. A título de comparação, Lélia Gonzalez, conforme citada no capítulo dois desta tese, resseente-se dos mesmos problemas dentro do movimento negro brasileiro.

Joe, deste modo, idealiza essa busca de aceder ao grupo hegemônico, o desejo de partilhar da masculinidade associada. Para além da sua relação com Janie, a aspiração de construir uma cidade negra a partir do nada, na qual é prefeito, próspero comerciante, a quem todas e todos veem como superior e conselheiro, cuja mulher é desejada e invejada, ajuda a construir o estereótipo do homem *quase branco* bem sucedido.

A masculinidade desejada por esse homem negro resvala no desejo de consumo da branquitude como elemento simbólico de poder. Se não há como tê-la, vivê-la plenamente, desejá-la passa a ser uma meta, seja por meio de casamentos interraciais (Cf. Fanon, 2008), seja por meio do consumo dos mesmos bens culturais que o dinheiro poderia comprar. Se o homem negro consome o mesmo que o branco, é ele também *homem*, e nessa conta está o uso da mulher como produto, não nos esqueçamos que Janie tem a pele clara. Não há amor por Janie, há um anseio de mostrá-la, exibi-la, a beleza dela é a prova cabal e incontestável do sucesso do marido.

O mundo branco é o seu desejo final. Janie acaba por ser parte desse conjunto de bens que Joe ambiciona, como parte de suas vitórias, suas conquistas. Lembremos que o corpo da *mulher negra* é também desejo de posse do colonizador. Enquanto sua mãe e avó foram estupradas como corpos à disposição do homem branco, Janie é seduzida, mas sem deixar de ser também reduzida a um corpo, com uma diferença: sua condição liberta confere-lhe certa condição de ocupar outros espaços, como o de esposa em uma sociedade idealizada, completamente negra, a ser erguida por Joe.

Fique posto que a sociedade completamente negra sonhada por Joe é a única forma que se apresenta para alçar ao posto máximo de poder, de masculinidade, sem a presença do homem branco, seu opositor e opressor. Eatonville, assim, é o sonho do oprimido em se tornar opressor, posto que em uma sociedade racista o seu desejo seria impraticável. E nesse sentido, Hurston é muita arguta ao ficcionalizar uma cidade que servisse de escapatória da aura racista estadunidense, na qual um homem negro construísse um ideal de sociedade em que a cor não seria elemento hierárquico, porém na qual mantivesse a mulher como segundo sexo, subordinada, sua posse e propriedade,

na qual não há uma liberdade total a todos os corpos negros, apenas a uma parcela deles. Este ponto, talvez, tenha incomodado a crítica masculina também.

Joe surge na narrativa já sintetizando algumas dessas ideias aqui expostas, pois é um sujeito com ambições grandes, que “falava do horizonte distante” (HURSTON, 2002, p. 46), que deseja ser influente como os brancos eram e, por isso, viajava para onde “a gente de cor estava construindo” (Ibidem, p. 45) uma cidade. Comparado ao primeiro marido, Joe é um símbolo de prosperidade.

[...] Já estava ali há muito tempo, quando ouviu um assobio descendo a estrada.

Era um homem cidadão, vestido com classe, um chapéu quebrado de banda que não se via por ali. Trazia o paletó dobrado no braço, mas não precisava dele para representar suas roupas. A camisa, com ligas de seda prendendo as mangas, era deslumbrante. Ele assobiava, enxugava o rosto e andava como quem sabia aonde ia. Tinha uma cor marrom de leão-marinho, mas para Janie agia como Sr. Washburn ou alguém assim. De onde viriam um homem daquele, e para onde iria? (HURSTON, 2002, p. 44)

O forasteiro encarna o ideal da ascensão da classe, o próprio sonho americano, o *american way of life*¹⁴⁹, ‘cidadão, com chapéu, paletó, com classe’, de quem cresceu na vida e tem ambições maiores. Porta-se melhor e mais galante que Logan Killicks. Ambiciona uma cidade governada por ele e vê em Janie o símbolo de suas conquistas. É um ‘Sr. Washburn¹⁵⁰ ou alguém assim’, conforme descreve a narradora.

Joe é uma espécie de *self made man*¹⁵¹, empreendedor, alguém que ao saber de oportunidades ao longe joga-se na aventura em busca de maiores e melhores oportunidades de ascensão social. Nada muito diferente do ideal que a branquitude mitifica do colonizador europeu que atravessou o Atlântico (cf. Memmi, 2007) e povoou terras distantes, sobre o qual já se debateu no capítulo primeiro desta tese.

Chamava-se Joe Starks, é, Joe Starks, da Geórgia, de todo o estado. Trabalhava para os brancos a vida toda. Poupara um dinheirinho – trezentos dólares certinhos, sim senhora, bem ali no bolso. Vivia ouvindo dizer que estavam construindo um novo estado ali no Sul, na Flórida, e dera-lhe vontade de vir. Ganhava dinheiro onde estava. Mas quando lhe disseram que estavam construindo uma cidade só de gente de cor, soubera que aquele era o lugar onde queria estar. *Sempre quisera ter influência, mas só os brancos tinham influência no lugar de onde ele vinha e em todos os outros, a não ser*

¹⁴⁹ Modo americano de viver.

¹⁵⁰ William Drew Washburn (14 de Janeiro de 1831 – 29 de Julho de 1912). Político estadunidense eleito senador pelo estado de Minnesota, entre os anos de 1889 e 1895.

¹⁵¹ Literalmente, homem que se faz sozinho. No ideário burguês e supostamente meritocrático é a referência ao homem que ascende socialmente sem a ajuda de outra pessoa.

naquele que a própria gente de cor estava construindo. Estava contente por ter economizado todo aquele dinheiro. Queria chegar lá enquanto a cidade ainda era uma criança. Pretendia fazer uma grande compra. Sempre fora seu desejo ter influência, e precisara de trinta anos para encontrar uma oportunidade. (HURSTON, 2002, p. 45, grifos meus)

Em suma, Joe anseia representar um ideal de masculinidade destemida, sedutora que realiza o seu eldorado com a cidade construída por e para corpos negros, em que não haja espaço ao branco, uma cidade em que poderia exercer a sua megalomania. Daí também a importância de ‘chegar cedo’ para aproveitar a grande *oportunidade*.

Joe, tal qual um dândi, conquista Janie, a seduz e convence-a a fugir com ele, com promessas de não a tratar “que nem um cachorro” (Ibidem, p. 46) somadas à fuga em uma carruagem alugada e à proposta de casamento que se cumpre em menos de 24 horas e antecede a ida dos dois para o Sul, para a cidade de Eatonville. Na fuga de trem, porém, já não a trata com a mesma amabilidade, apesar das flores que carrega.

Janie, convencida dos sentimentos do novo marido, já não é uma conquista a ser feita, pois já compõe o quadro idealizado por Joe. Posteriormente, vai se mostrar à esposa tão tirano e opressor quanto qualquer outro sujeito branco-colonizador com o qual sua mãe e avó tinham lidado.

No trem, no dia seguinte, Joe já não lhe fez muitas declarações de amor, mas comprou-lhe as melhores coisas dos vendedores da estação, como maçãs e uma lanterna de vidro cheia de doces. Falou sobretudo dos planos para a cidade quando lá chegasse. Iam precisar de alguém como ele. Janie lançou-lhe muitas olhadas, e sentiu-se orgulhosa do que viu. Era meio avantajado, *como os brancos ricos*. (Hurston, 2002, p. 51, grifos meus)

Joe é *como* os homens brancos ricos, mas não é um. Falta-lhe a branquitude, item indispensável nessa economia simbólica. Interessante como as críticas da narradora até aqui têm sido sutis, expostas nos detalhes. Ser como um homem branco não é sê-lo, mas a masculinidade é performática, portanto, em uma cidade negra é um bem maior e Joe sabe disso, sabe ainda como se portar, quais modos e trejeitos reproduzir, compreende, por fim, que tipo de sujeito pode chegar à cidade negra apto a governá-la.

Quanto à protagonista, uma vez conquistada, é como um objeto caro para ser exibido, faz parte, pois, das economias feitas por Joe ao longo dos trinta anos em que trabalhou para os brancos e, certamente, quando *aprendeu a ser como um*. Assim sendo, Janie é a *partner* em um show, no qual deve saber representar o seu papel em passos

muito bem definidos e marcados pelo gênero que deve performar. Ser mulher de Joe é uma função que lhe cabe aprender e exercer, Joe apenas *esqueceu* de comunicá-la.

Já em Eatonville, Joe estranha a falta de um prefeito que a administre e faça o local crescer e, “que nem um chefe de turma [...] um bocado mandão” (Hurston, 2002, p. 53), começa a instalar-se, propõe a compra de novas terras para fazer a cidade crescer, viaja para convencer outras pessoas a se mudarem para o lugar, monta uma loja central com os mantimentos que antes a população comprava em outras cidades, enfim, ganha a importância e relevância que sempre almejou, e acaba, como consequência, ocupando o cargo de prefeito, ovacionado pelas personagens presentes na inauguração de sua loja. Joe Starks encarna, guardadas as devidas proporções, um Robinson Crusoe preto na modernidade tardia do século XX, no sul segregacionista dos EUA.

E como salientei previamente, Janie faz parte desse pacote de homem bem sucedido e colonizador/empreendedor, em certa medida, é mais um objeto imaginado para corroborar com a história que Joe quer contar naquelas terras. Ela já chega na nova cidade como uma conquista e causa inveja nos demais homens do local que desejam ir “pra Geórgia buscar uma dessa pra mim” (Ibidem, p. 53). Esse novo espaço que passa a ocupar vai aos poucos silenciando-a, sufocando-a, diminuindo-a a simplesmente *mulher* do prefeito, objeto decorativo, mudo, sem opinião.

Em mais de uma oportunidade no romance, lemos passagens em que Joe silencia as vontades de Janie, desconsidera-as, convence-a a seguir as suas instruções. Importante notar a complexidade dessas personagens nesse novo contexto evocado pela narradora. Joe não é exatamente um carrasco ou tirano desde sempre, tampouco Janie é uma vítima clássica, não é um romance que lide com personagens planas, estereotipadas, assentadas em um maniqueísmo óbvio.

Pese que o comportamento de Joe chegue a ser agressivo, abusivo, a princípio silenciar Janie parece compor o ideal imaginado por ele, faz parte de um pragmatismo determinista para ocupar o cargo que sempre sonhou. No seu sonho de poder, ser grandioso congrega tornar Janie também grande, mas menor que ele, obviamente.

_ [...] Eu disse desde o comecinho que eu queria ter influência. Tu devia de tá contente, por que isso faz de tu uma grande mulher. (HURSTON, 2002, p. 63)

Perceba-se que ela só pode ser grande se ele também for, aliás, sê-lo, para ela, é tão-somente estar casada com um homem importante, estar atrelada a esse casamento. É nesse novo lugar que outras nuances desse relacionamento desabrocham. Joe se torna o que sempre almejou e Janie começa a sofrer uma série de violências simbólicas

– E agora vamo ouvir umas palavra de encorajamento de Dona Prefeita Starks.

A explosão de aplausos foi cortada rapidamente pelo próprio Jody assumindo a tribuna.

– Obrigado pelos seus cumprimento, mas minha esposa num sabe fazer discurso. Eu num casei com ela pra nada disso, *ela é mulher e o lugar dela é em casa*.

Janie obrigou-se a sorrir após uma breve pausa, mas não foi muito fácil. Jamais pensara em fazer um discurso, e nem sabia se gostaria de fazer um, *deve ter sido a forma de Joe falar, sem lhe dar oportunidade e dizer sim ou não, que tirou a alegria de tudo*. Mas de qualquer forma, ela desceu a rua atrás dele naquela noite sentindo frio. Ele seguia em frente com passos firmes, investido de sua nova dignidade, pensando e fazendo planos em voz alto, ignorando as ideias dela. (HURSTON, 2002, p. 60, grifos meus)

Esse primeiro momento de silenciamento dela é muito significativo, posto que ocorre em público, quando ele se torna prefeito – cargo de poder –, em meio a uma comemoração e aos planos e desejos legítimos de ajudar aquela população com mantimentos e melhorias estruturais. É bastante simbólica a publicização de seu ato, como se emitisse um recado a Janie, tendo a população da cidade por testemunha. Ou seja, a opressão que se abate sobre ela, como *mulher negra*, pode vir de um homem negro, companheiro seu e ela se dá conta que não está a salvo naquele relacionamento.

Esses pormenores servem a que questionemos também o modo como parte da crítica literária ignorou as violências empregadas pelo marido de Janie. Aos poucos, como já discutido, ela percebe que tem um papel a desempenhar em função de seu gênero, o de mulher do prefeito, figura decorativa a qual reitera o poder político e simbólico que Joe performatizava.

Janie logo começou a sentir o impacto do respeito e da inveja contra as suas sensibilidades. A esposa do prefeito não era apenas mais uma mulher, como supunha. Ela dormia com a autoridade, e portanto fazia parte da autoridade na cabeça da cidade. (HURSTON, 2002, p. 63)

Ele é a autoridade política, financeira e comercial naquela localidade e Janie, sua *trophy wife*¹⁵², que, aos poucos sente as violências simbólicas acirrarem-se e tornarem-se mais visíveis, ser casada com uma ‘autoridade’ não lhe dava benefício algum, não a tornava grande. As cenas a seguir retratam duas situações domésticas do casal e resumem de modo hábil as transformações nas relações entre os dois e os papéis que assumiram após casados.

O negócio do pano de cabeça a irritava muito. Mas Jody estava decidido. Ela NÃO ia exibir os cabelos na loja. Não era de modo ajuizado. Porque Joe jamais dizia a Janie que tinha ciúmes dela. Nunca lhe dizia quantas vezes vira os outros homens refocilando-se, figuradamente, em seus cabelos, quando ela fazia as coisas na loja. E certa noite pegara Walter parado atrás dela, esfregando muito de leve as costas da mão na ponta solta de sua trança, como para gozar a sensação sem que Janie soubesse o que ele fazia. [...] Naquela noite, ordenara que Janie amarrasse os cabelos na loja. Só isso. Ela estava ali para *ele* olhar, não os outros. (Ibidem., p. 71, grifos da autora)

_ Tá se vendo que tu gosta de me dar ordem, mas eu num posso te dizer nada. Eu tô vendo!

_ É porque tu precisa das ordem – ele disse, irritado – ia ser uma desgraça se eu num desse. Alguém tem de pensar pelas mulher, pelos menino, as galinha e as vaca. Meu Deus do céu, elas num pode pensar nada sozinha.

_ Eu sei de umas coisa, e as mulher também pensa às vez.

_ Ah, não, num pensa, não. Elas só pensa que pensa. Quando eu vejo uma coisa, entendo dez. tu vê dez coisa e num intende nenhuma.

Ocasões e cenas como essa faziam Janie pensar na condição interna do casamento. Chegou o momento em que retaliou com a língua o melhor que pôde, mas não lhe serviu de nada. Só fez Joe piorar. *Ele queria a submissão dela, e continuaria lutando até achar que a conseguia.* (Ibidem, p. 86, grifos meus)

Joe quer a submissão de Janie, mas o ódio é contra o seu gênero e não sua individualidade exatamente, é algo aprendido, assimilado, introjetado e projetado naquela relação. Há um menosprezo à *mulher* como ser pensante, a reprodução da ideia de que ela deveria apenas ouvir, calar-se, obedecer às imposições e ser guiada por um *homem*.

¹⁵² A ideia de uma esposa troféu pode estar associada a uma figura feminina que representa um *status* simbólico carregado por homens bem-sucedidos economicamente e que a utilizam para demarcar esse espaço, tal qual um prêmio que ‘recebem’ por alcançarem a posição que ocupam. Geralmente brancas, como seus maridos. Jody, ao reproduzir esse ideal burguês, ainda está em uma sociedade racista e segregada, portanto, busca – e encontra – em Janie, negra de pele clara, os predicados necessários para ocupar a função e demonstrar a sua ascensão social e econômica, posto que não teria o acesso ao corpo de uma mulher branca, conforme já tratei no tópico anterior.

A sutileza que vinha marcando a escrita do romance até esse ponto dissipa-se e dá lugar a um texto mais combativo e persuasivo de Hurston, no qual diretamente critica a divisão sexual interna do casamento heterossexual que assujeita mulheres à subordinação ao marido, privando-as de qualquer resquício de liberdade e, declaradamente desenha uma personagem masculina negra opressora de uma feminina negra, sem subterfúgios, nem comedimentos.

O pano na cabeça, da primeira cena em destaque, torna-se a marca do poder que ele exerce sobre ela, pois legisla sobre o seu corpo, determina o modo como este deve estar e ser apresentado ao mundo. Nessas e em outras situações, Joe mostra-se o opressor negro que raramente aparece na escrita de autoria negra quando se fala do ‘negro’ por um olhar essencialista, o qual esconde as contradições da própria identidade. Silenciar Janie, obrigá-la a vestir-se e portar-se conforme a sua vontade, violentá-la simbolicamente faz dele tão opressor quanto qualquer sujeito branco naquele contexto segregacionista.

Como dito, Hurston passa a criticar de modo mais incisivo a própria instituição do casamento, as violências intrarraciais, descrevendo cenas corriqueiras privadas da convivência do casal, recheadas de um julgamento ácido, relatando violências físicas, como a seguinte:

Assim, aos poucos, ela foi cerrando os dentes e aprendendo a calar-se. O espírito do casamento deixou o quarto de dormir e passou a viver na sala de visitas. Estava lá para cumprimentar quem aparecesse, mas nunca mais voltou para o quarto. Ela pôs alguma coisa em seu lugar para representar o espírito, como uma imagem da Virgem Maria numa igreja. A cama não era mais um canteiro de margaridas onde ela e Joe brincavam. Era um lugar onde ela se deitava quando estava com sono e cansada.

Não mais tinha as pétalas abertas quando estava com Joe. Tinha vinte e quatro anos e sete de casada quando descobriu isso. Descobriu-o um dia em que ele lhe deu uns tapas na cozinha. Aconteceu num desses jantares que humilham todas as mulheres, às vezes. Elas planejam, consertam, fazem, e aí algum daqueles demônios que habitam as cozinhas enfiam uma porcaria queimada, empapada e sem gosto nas panelas e frigideiras. Janie era boa cozinheira, e Joe ansiava pelo jantar como um refúgio contra outras coisas. Assim, quando o pão não cresceu, o peixe ficou meio cru e o arroz esturricado, ele *a estapeou até deixá-la com os ouvidos zumbindo, chamando-a de desmiolada, antes de voltar danado para a loja.* (HURSTON, 2002, p. 87)

Significativo o percurso que a narrativa segue até apresentar Joe como um sujeito capaz de uma violência física. Ainda que o tapa tenha chegado após alguns anos de casamento, a violência sempre esteve ali, foram os silenciamentos obrigatórios, as

coações impostas com a loja, o pano na cabeça, duvidar de sua capacidade e autonomia de pensamento. Não nos esqueçamos que a violência como bem simbólico faz parte do ideal de masculinidade associada que Joe persegue a narrativa inteira.

A princípio, apresentado como um forasteiro ambicioso e desejoso de uma situação político-econômica melhor em um cidade recém-descoberta, Joe se torna – ou se mostra, enfim – um colonizador, da cidade de Eatonville, dos seus concidadãos e suas concidadãs, mas também dos desejos, vontades e do corpo de sua esposa, Janie. Na verdade, sempre fora, a narradora que opta por apresentá-lo aos poucos.

Com poeticidade, a narradora descreve o processo interno de Janie após a última cena de violência.

Janie ficou parada onde ele a deixara por um tempo incalculável, pensando. Ficou ali até que alguma coisa caiu de sua prateleira interna. Aí entrou em si mesma para ver o que era. Era a imagem de Joe guardada lá dentro, que caíra e se despedaçara. Mas, olhando-a, ela viu que a imagem jamais fora a figura de carne e osso de seus sonhos. *Só uma coisa que pegara para embrulhar em seus sonhos.* [...] Sentiu que tinha uma infinidade de pensamentos que jamais expressara a ele, e numerosas emoções das quais jamais lhe falara. Coisas embrulhadas e guardadas numa parte de seu coração que ele jamais poderia encontrar. (HURSTON, 2002, p. 87, grifos meus)

Destaquemos na imagem o fato de que Joe sempre fora um embrulho para os seus sonhos. Nesse sentido, reforçemos o ideal de liberdade que ela procura desde sempre, fugir com Joe foi fugir de Logan e da vida que este lhe proporcionava. Foi Joe como teria sido qualquer outra figura. A sua busca de liberdade é uma luta que remonta à sua própria origem, às que vieram antes dela, posto que o pouco que se sabe sobre a sua avó resume a sua tentativa frustrada de escapar grávida do jugo da escravidão, seguido da fuga ainda no puerpério; e de sua mãe, a partida e o destino desconhecido após o seu nascimento. Janie é uma síntese de uma busca que ultrapassa a sua existência, não é uma luta solitária, nesse sentido, é coletiva e histórica.

Outro modo de violentar Janie é quando, ainda que *en passant*, a narradora mostra a protagonista sendo vítima do que atualmente poderíamos chamar de etarismo, procedimento também patriarcal de enxergar mulheres como mais velhas e inúteis, ainda que ela tenha apenas 35 anos e que Joe, provavelmente seria bem mais velho que ela, logo, entendemos que ele aponta um envelhecimento da esposa para, além de tentar humilhá-la, não olhar para si.

Jody também devia ter notado isso [que estava envelhecendo]. Talvez tivesse notado muito antes de Janie, e temesse que ela visse. Porque se pôs a falar da idade dela o tempo todo, como se não quisesse que ela ficasse jovem enquanto ele envelhecia. Era sempre:

_ Tu deve botar alguma coisa em cima dos ombro quando sai. Tu num é mais uma franguinha nova. Já é uma galinha velha.

Um dia chamou-a no campo de croquê:

_ Isso é coisa pra gente moça, Janie, tu saltando por aí num vai aguentar se levantar da cama amanhã.

Se pensava enganá-la, estava errado. Pela primeira vez, ela via a cabeça de um homem sem o crânio. Via as ideias astutas correndo para dentro e para fora das grutas e promontórios da mente, muito antes que se precipitassem para o túnel da boca. Via que ele sofria por dentro, e por isso deixava passar sem dizer nada. Apenas deu-lhe certa medida de tempo e guardou-a para esperar. (HURSTON, 2002, p. 92)

A imagem da mulher como produto que vale conforme a idade que tem, ou melhor dito, que perde o valor conforme o avançar da sua idade, é uma forma comum de violência simbólica, pois a reduz à sua capacidade reprodutiva cumprindo um ideal de juventude para o olhar e gozo masculino. Ou seja, reduzi-la ao bel-prazer do homem que a admira e que a utiliza como máquina sexual e reprodutiva e, assim, reduz Janie, mais uma vez, a um objeto para seu uso particular.

Com o passar do tempo, Janie “aprendera a falar um pouco e calar um muito” (Hurston, 2002, p. 91), mas passa a questionar o lugar que sempre ocupou na relação com Joe, sentindo-se cada vez mais humilhada e ressentida, o peso da frustração de seus sonhos fica ainda mais evidente.

A narradora cada vez mais onisciente produz um texto mais analítico, atendo-se aos atos de Joe e suas consequências na vida de Janie, como ela se sente. O foco narrativo assemelha-se, assim, ao que Norman Friedman, em *O ponto de vista da ficção* (2002), chamaria de *onisciente neutro*, ou seja, em que se limita o desenvolvimento da narrativa à ausência de uma intromissão direta com opiniões sobre o que narra, o que não significa a ausência total da voz da narradora, ou uma escrita acrítica. As suas percepções são mais sutis, estão na condução dos fatos, na seleção vocabular e no modo com explora as impressões de suas personagens acerca dos fatos narrados.

[...] por fim, como o sumário narrativo e a cena imediata estão igualmente disponíveis [...] a distância entre a estória e o leitor pode ser longa ou curta e pode mudar a seu bel prazer – com frequência, por capricho e sem desígnio aparente. A característica predominante da onisciência, todavia, é que o autor está sempre pronto a intervir entre o leitor e a estória, e, *mesmo quando ele estabelece uma cena, ele a escreverá como a vê, e não como a vêem seus personagens* (FRIEDMAN, 2002, p. 175, grifos meus)

Friedman (2002) reitera que qualquer autor/a caminha com a sua obra entre diversas possibilidades narrativas, vários focos da ação, sendo, portanto, perceptível, a depender dos rumos da história, uma mudança de direcionamento. No romance de Zora Neale Hurston (2002) é comum uma variação entre focos ora mais sumarizados, ou seja, que resumem fatos ocorridos na narrativa, ora cedendo à voz das personagens como cenas – a presença da fala direta das personagens, entenda-se – com pouca ou nenhuma interferência da voz narrativa.

Nesse momento específico da narrativa, conforme Janie passa a nomear as violências que vem sofrendo, o foco *onisciente neutro* tende a intensificar-se chegando a assemelhar-se com o foco *'autor' onisciente intruso*¹⁵³. Dito de outro modo, Hurston neste capítulo (capítulo sétimo), clímax da narrativa, não nega a si a prerrogativa da voz, mas mergulha nos pensamentos de Janie e nos de Joe. Se ainda restava alguma dúvida, nestes momentos sobressai o desejo de Joe de silenciar a todo custo Janie para a efetiva manutenção da posição de poder conquistada em Eatonville, assim como a plena consciência de Janie de que vivia “as sombras” do que idealizou com a fuga anos antes.

Em uma passagem posterior, Janie reage à violência de Joe, de tal forma que ele não esperava, afinal de contas, ela era o corpo oprimido e, portanto, deveria permanecer nesse lugar passivo, calada. Talvez ele nunca se imaginasse reagindo contra o seu opressor branco, como poderia Janie ousar reagir a ele? Como ela ousa colocá-lo nessa posição de opressor? Perceberemos como ele inverte a situação posteriormente e se coloca como vítima da esposa.

Deram mais algumas risadas bem-humoradas, à custa das mulheres.

Jody não riu. Veio correndo do lado do correio, tomou o naco de fumo de Mixon e tornou a cortá-lo. Cortou-o exatamente na marca e fuzilou Janie com os olhos.

— Meu Deus do céu Todo-poderoso! Uma mulher vive numa loja até ficar quem nem Matusalém, e mesmo assim num sabe cortar um naquim de fumo de rolo! Tu num fica aí revirando esses olho pra mim, com esse balaio quase caindo nos joelho.

[...]

— Tu pára de misturar o que eu faço com o que eu pareço, Jody. Depois que tu me ensinar como é que a gente corta um naco de fumo, tu pode me dizer se eu tô com o balaio direito ou não.

[...]

¹⁵³ Em que a voz narrativa interfere de modo deliberado e vemos as suas percepções personalizadas em sua pessoa em meio aos pensamentos das personagens.

_ Não precisa ficar tão braba, Janie, porque eu disse que tu num é mais menina. Ninguém aqui tá querendo tu pra esposa. Velha que nem tu.

_ É. Eu num sou mais nenhuma menina nova, mas também num sô nenhuma velha, não. Acho que pareço ter a minha idade. Mas cada pedacinho de mim é uma mulher, e eu sei disso. É muito mais do que *tu* pode dizer de tu. Tu empurra essa pança por aí com muita pose, mas só tem gogó. Hum! Falar que eu tô velha. Quando tu baixa as calça, é que nem se mudasse de vida. (Ibidem, p. 93-94, grifos da autora)

Importante notar nessa citação não apenas a reação de Janie, mas igualmente quão perplexo Joe fica com a sua resposta que o ataca com as mesmas armas de que se vale, a vaidade. É de dentro da opressão que Janie consegue subvertê-la. A cena expressa a revolta já acumulada da protagonista, sem comprometer a verossimilhança do texto. Obviamente, o opressor, não acostumado a ser contrariado, reagiu com mais violência e “bateu em Janie com toda a sua força e expulsou-a da loja” (Ibidem, p. 95). Ainda como retaliação à resposta da esposa, Joe resolve ausentar-se do quarto do casal, como se fosse ele a vítima, como um castigo imposto.

Após aquela noite, Jody mudou as suas coisas e foi dormir num quarto do andar de baixo. Não odiava realmente Janie, mas queria que ela pensasse que sim. Saíra arrastando-se para lambe suas feridas. [...] por que Joe ficaria tão furioso com ela por fazê-lo parecer menor, quando vivia fazendo isso com ela? (Ibidem, p. 97)

Respondendo à narradora: fazê-la parecer menor é o que faz com ele se sinta maior, logo, com que *seja* maior. O excerto acima exposto ocorre após Janie reagir às ofensas de que era constantemente alvo, em plena loja, na frente de várias personagens masculinas presentes. Fica perceptível à leitora e ao leitor que Joe tem a sua frágil masculinidade atacada a ponto de querer parecer irritado ou, como apresenta a narradora, *lamber as próprias feridas*.

Joe adocece e se afasta ainda mais de Janie e até o último momento de vida ressentido-se como se ela nunca o tivesse entendido – ou seria, nunca o tivesse endeusado? –, mas, fato é que até os seus instantes finais há empatia de Janie com sua dor e sofrimento e, de certo modo, a leitura dela sobre o que a vontade de ter um ‘trono’, de ser rei, fez a Joe:

_ Esse negócio de sentar no trono foi duro pra Jody – murmurou. (HURSTON, 2002, p. 103)

Em apenas um parágrafo a narradora expõe os sentimentos contraditórios de Janie, oscilando entre pena, dor e liberdade; e faz-nos questionar as decisões de Joe, a sua vivência e busca incessante pelo poder:

Tinha muita pena, pela primeira vez em anos. Jody fora duro com ela e com os outros, mas a vida também o maltratara. Coitado do Joe! Talvez se ele tivesse sabido outra maneira de tentar, pudesse ter deixado o rosto dele diferente. Mas qual seria essa outra maneira, não tinha ideia. Pensou no que acontecera na formação da voz de um homem. Depois pensou em si mesma. Anos atrás mandara seu eu criança esperá-la no espelho. Fazia muito tempo desde que se lembrava disso. Talvez fosse melhor procurar. Foi até a penteadeira e olhou com atenção sua pele e suas feições. *A menina se fora, mas uma mulher bonita tomara o seu lugar. Arrancou o lenço da cabeça e soltou a abundante cabeleira.* O peso, o comprimento, a glória lá estavam. Ela se avaliou bem, penteou os cabelos e tornou a amarrá-lo. Depois engomou e passou o rosto, fazendo dele exatamente o que as pessoas queriam ver, abriu a janela e gritou.

— Vem cá, gente! Jody morreu. Meu marido morreu. (HURSTON, 2002, p. 103, grifos meus)

Há vários aspectos a se refletir aqui: primeiramente, ressalto que assim como na infância foi preciso ver-se no retrato para descobrir-se negra, aqui é preciso olhar-se nos olhos novamente, agora em um espelho, para entender que está livre de Joe e continuar a sua busca de si. O retrato e o espelho funcionam como um duplo na narrativa, equivalem-se. É ao olhar-se no espelho e arrancar o lenço dos cabelos – ali posto por ordens de Joe, não nos esqueçamos – que Janie deixa de ser a *esposa do prefeito* e pode ser livre, olhar para as suas vontades e descobrir a mulher que tomou conta da menina. Interessante notar como a menina que fugiu aos 17 anos esteve esse tempo todo adormecida e cedeu lugar à mulher, para a subsistência de Janie.

Outro ponto relevante é a carga semântica que o verbo “arrancar”¹⁵⁴ agrega, diferentemente de “tirar” o lenço, arrancá-lo pressupõe o extravasamento de um sentimento reprimido, de uma vontade antiga, é a resposta violenta da oprimida ao gesto simbólico do marido. Depois, a representação que se vê obrigada a seguir, ao prender novamente os cabelos antes de anunciar o falecimento à cidade.

Quanto a Joe, começemos pelo questionamento da própria narradora: como se forma um homem, o que a *masculinidade* tem de tão sedutora, do que se abdica para performá-la? E ainda, qual teria sido a outra possibilidade para ele? Que outra

¹⁵⁴ No texto em Inglês, “She *tore off* the kerchief from her head and let down her plentiful hair”. (grifos meus)

possibilidade um homem negro, desejando ser *rei*, teria em uma sociedade racista e segregacionista como a estadunidense?

A morte do marido é a liberdade da esposa, “num é que eu liga pra morte de Joe, Pheoby. É só que eu adoro essa liberdade” (Hurston, 2002, p. 110), revela à amiga, além disso, é também a permissão para seguir a sua jornada rumo ao desconhecido, é a possibilidade de “salvar” a criança que fora um dia e manteve refém no espelho:

Antes de dormir aquela noite, queimou todos os seus panos de cabeça e saiu pela casa no dia seguinte com os cabelos numa grossa trança balançando bem abaixo da cintura. Foi a única mudança que as pessoas viram nela. [...] Teria o resto da vida para fazer o que quisesse. (HURSTON, 2002, p. 106)

As transformações são significantes para Janie que, pela primeira vez se permite assumir o ódio pelo destino decretado pela avó. “Eu já vivi do jeito da Avó, agora quero viver do meu” (Ibidem, p. 131), e de modo direto diz-nos de seus objetivos juvenis, os anseios da menina, que ficaram contidos, foram ceifados para que a mulher pudesse ascender e ocupar o seu lugar/destino, e a esposa pudesse existir, e fica cada vez mais evidente que a vontade de Janie sempre fora a de partir e não necessariamente a de casar e que, portanto, o casamento, principalmente com Joe, havia sido a forma encontrada dentro de suas possibilidades como mulher negra e pobre, após a resolução da avó.

[...] detestava a velha avó e escondera isso de si mesma aqueles anos todos, sob um manto de piedade. Vinha se preparando para sua *grande jornada até os horizontes*, em busca de pessoas: era importante para todo mundo que ela as encontrasse, e elas a encontrassem. Mas fora espancada como um vira-lata, e fugira por uma estrada rural atrás de coisas. tudo dependia de como a gente via as coisas. algumas pessoas podiam olhar uma poça de lama e ver um oceano cheio de navios. Mas a Babá pertencia a outro tipo, que adorava lidar com restos. Pega a melhor coisa que Deus já criara, o horizonte – pois, por mais que a gente ande, o horizonte está sempre muito além – e reduzira-o a um pedacinho de coisa que podia amarrar no pescoço da neta, com força suficiente para enforcá-la. Odiava a velha que a torcera de tal forma em nome do amor. (HURSTON, 2002, p. 106)

Poucos meses depois, surge Tea Cake, que será o último marido de Janie, mais novo que ela, também sedutor como Joe havia sido, e os dois passam diversas cenas entre conversas e enamoramento até que a primeira noite de amor acontece e os dois vão juntos a um piquenique na cidade, que reprova a nova relação.

Foi depois do piquenique que a cidade começou a notar e ficou furiosa. Tea Cake e a Sra. Starks! Ela podia escolher o homem que quisesse, e ficava andando por aí com alguém como Tea Cake! E tem mais, não fazia nem nove meses que Joe Starks morrera, e lá estava ela toda serelepe num piquenique, com um vestido de linho novinho em folha. Deixara de frequentar a igreja, onde sempre ia. Ia para Stanford num carro com Tea Cake, toda embonecada de azul! Era uma vergonha. (HURSTON, 2002, p. 127)

A vida da mulher solteira e/ou viúva é da conta de toda uma cidade, parece ser o recado de Hurston (2002) com essa passagem. Janie, mesmo alertada por Pheoby, não se importa se Tea Cake a quer por seu dinheiro. Ela justifica que a sua situação de viúva rica, de certo modo, atrairia homens interessados no que herdara e resolve sair de Eatonville, acompanhada do novo companheiro.

Já em Jacksonville, outra cidade do sul segregacionista, dá-se início a outro ciclo de violências intrarraciais em sua vida. Tea Cake a furta e com duzentos dólares “decidiu ver como era ser milionário” (Ibidem, p. 139) esbanjando em um jantar para o qual não convida Janie. Posteriormente recupera o dinheiro em uma mesa de jogo e *decide* que Janie viverá com o que ele puder prover financeiramente, ao que ela acata, e viajam atrás de trabalho por temporada.

Não importa que ela tenha dinheiro, a sua condição de *mulher* a obriga a sujeitar-se ao novo marido e à profissão que *ele* pode assumir. Na nova cidade, após a temporada de trabalho, estabelecem-se e novamente, Janie é vítima de violência física, meio de mantê-la subjugada ao novo companheiro, ao poder que ele precisa expressar à cidade.

Grande parte da velha turma voltara. Mas havia muita gente nova também. Alguns homens passavam cantadas em Janie, e mulheres que não sabia davam em cima de Tea Cake. Mas não demoravam muito a corrigir-se. Ainda assim, surgiram de vez em quando ciúmes dos dois lados. Quando chegou o irmão da Sra. Turner, e ela o trouxe para apresentá-lo, Tea Cake teve um ataque. Antes do fim da semana, já batera em Janie. *Não porque o comportamento dela justificasse seu ciúme, mas aliviara aquele medo que ele sentia por dentro. O fato de poder bater nela reassegurou-o de sua posse.* (HURSTON, 2002, p. 165, grifos meus)

Destaquemos que os tapas vêm porque ele *pode* batê-la. A simples anuência e incentivo social de desferi-los contra Janie, aliados aos ciúmes que sente, autorizam-no, em uma sociedade que compactua com a violência contra a mulher, a bater nela. A situação apresentada dá conta de descrever os ciúmes de ambos, porém, a reação violenta é dele e serve a que se sinta seguro de que controla o casamento, a sua esposa.

Percebamos ainda como a violência contra a mulher é sempre um recado nessa narrativa, atos públicos, pois as personagens masculinas utilizam-na na falta de diálogo para expressar como se sentem proprietários de Janie e para sentirem-se seguros nesse lugar imaginado, sendo assim, tanto Tea Cake quanto Joe Starks se assemelham.

_ Janie tá onde *eu* quero tá. É o tipo de esposa que deve de ser, e eu amo ela por isso. Num quero andar arrastando ela por aí. Eu num queria bater nela onte de noite, mas a velha Turner mandou o irmão vim provocar Janie e tirar ela de mim. Eu num bati em Janie por *ela* fez qualquer coisa. Bati pra mostrar a Turner quem é que manda. Um dia eu tava sentado na cozinha e ouvi aquela mulher dizer pra minha esposa que eu sou preto demais pra ela. Ela num sabe como é que Janie me aguenta. (Ibidem, p. 166, grifos da autora)

Como dito anteriormente, a violência de Tea Cake é sua forma de comunicar, de determinar o seu lugar naquele enlace para Janie, mas também de dizê-lo ao mundo, prefigurado na personagem Sra. Turner, uma vizinha que não compreende como Janie, sendo negra de pele clara, casara-se com um negro de pele retinta, Tea Cake, e tenta convencê-la a se separar do marido¹⁵⁵. Tea Cake, assim, lida com as suas inseguranças através da violência, mesmo que posteriormente arrepende-se de como age com a esposa.

Com a chegada da temporada de furacões e a posterior fuga do casal na tentativa de se manterem vivos, a narradora destaca o tratamento racial diferenciado dado aos corpos das pessoas mortas com o desastre, quando Tea Cake é convocado compulsoriamente, sob a mira de revólveres, a ajudar a recolher os corpos:

_ Ordem do quartel-general. Eles tão fazendo caixão pra todos os branco. É só o pinho, mas é melhor que nada. Ocês num joga os branco no buraco desse jeito.
 _ E que faz com os preto? Tem caixão pra eles também?
 _ Neca. Os que tem num dá. Basta jogar muita cal em cima deles e cobrir.
 [...]
 _ Eles é muito exigente com o jeito que esses morto vai pro julgamento – observou Tea Cake ao homem que trabalhava a seu lado. – Parece que eles acha que Deus num conhece a lei de Jim Crow. ¹⁵⁶ (HURSTON, 2002, p. 188).

¹⁵⁵ Cf. capítulo dezesseis do romance que, basicamente, é composto do diálogo entre ambas no qual este assunto é abordado.

¹⁵⁶ “Prática do sul dos Estados Unidos, de segregar os negros em lugares e veículos públicos, e nos empregos”. (N. do T). Leis estaduais promulgadas entre o final do século XIX e começo do século XX a fim de manter os privilégios de raça advindos com o período da escravidão negra, as quais exigiam espaços segregados entre a população negra e branca.

Ainda que o interesse de Hurston (2002) seja pelas questões mais específicas ao atravessamento raça e gênero, esta última passagem, aparentemente gratuita no romance – dada a forma como a narrativa conduz Tea Cake até o local em que é ‘capturado’ e da facilidade como foge da função após essa observação – funciona como uma extensão de suas críticas a questões mais específicas sobre raça e racismo, logo, ao tratamento da população negra sob o regime das leis de Jim Crow naquele país.

Por fim, Tea Cake, mordido por um cachorro durante a fuga para salvar Janie, começa a apresentar sintomas de infecção por raiva. No delírio de morte, aponta uma arma contra o peito da esposa porque acredita que já não é amado, mas sim, que é traído com o irmão da Sra. Turner.

A arma falhou uma vez. Instintivamente, a mão de Janie voou para trás, para o rifle, e pegou-o. O mais provável era que isso o fizesse fugir de susto. Se ao menos o médico chegasse! Se chegasse qualquer pessoa! Ela abriu habilmente o rifle e enfiou a bala, quando o segundo clique lhe disse que o cérebro doente de Tea Cake o mandava matar.

— Tea Cake, larga esse revólver e volta pra cama! — berrou-lhe Janie, diante do revólver oscilando bambo na mão dele.

Ele escorou-se na ombreira na porta e Janie pensou em avançar e agarrar-lhe o braço, mas viu o rápido movimento de apontar e ouviu o clique. Viu o olhar feroz nos olhos dele e enlouqueceu de medo, como na água, da outra vez. Ergueu o cano do rifle em frenética esperança e medo. [...]

O revólver e o rifle dispararam juntos. O revólver só um pouco depois do rifle para parecer eco. Tea Cake desmoronou quando sua bala se cravou na viga de madeira acima da cabeça de Janie. Ela viu a expressão no rosto dele e exaltou para a frente para recebê-lo desabado em seus braços. (HURSTON, 2002, p. 200-201)

O ciúme e o sentimento de posse de Tea Cake sobre Janie seguem até a sua morte, como se a liberdade definitiva dessa mulher negra fosse a ausência ou o afastamento desse perfil de *homem negro*. Mesmo que Tea Cake não reproduza a busca de uma masculinidade associada como a de Joe Starks, tal qual um rei nas vontades e ambições déspotas, a sua relação com Janie também é pautada em uma falsa simetria que sempre o mantém em posição superior, mesmo ela sendo mais velha, mais experiente e mais rica.

Daí vê-se que a sua pretensa superioridade se assenta sobre um único aspecto social, a *masculinidade*, logo concluímos como esta se desenvolve no seio de uma sociedade de modo a anular qualquer possibilidade de o feminino sobrepor-se. Mesmo em uma sociedade capitalista, ter o dinheiro que Janie tem não é suficiente, pois, o capital simbólico da *masculinidade* é mais preponderante nesta relação.

Posteriormente, Hurston constrói uma sequência sobre o julgamento de Janie em que pontua uma série de críticas à sociedade patriarcal com a presença de personagens masculinas negras exigindo a condenação de Janie, inclusive à forca, enquanto mulheres brancas comemoram a sua não condenação.

Estava livre, e o juiz e todo mundo lá em cima lhe sorriram e apertaram sua mão. E as brancas gritaram e a cercaram como uma muralha de proteção, e os negros, de cabeça baixa, saíram arrastando o pé.

[...]

– Ah, ocês sabe que aquelas branca num ia fazer nada contra uma mulher que parece com elas

– Elas num matou um branco, matou? Bom, enquanto ela num atirar num branco, pode matar quantos nêgo quiser¹⁵⁷.

– Ééé, as nêga pode matar todos os home que elas quiser, mas é melhor num matar nenhum delas. Os branco enforca a gente se matar.

– Bom, ocês sabe o que eles diz, um home branco e uma mulher nêga são as coisa mais livre do mundo. Eles faz o que quer. (URSTON, 2002, p.205)

Mais uma vez a *branquitude* surge como valor simbólico, talvez tão performática quanto o gênero, uma vez que Janie, de pele não-retinta, conforme caminha a narrativa, é identificada como *branca* também por seu *status* e posição financeira naquela sociedade segregacionista. No entanto, ressalta uma das personagens, ela só é aproximada da *mulher branca* por não ter assassinado um homem branco, pois, neste caso, não haveria dúvida de sua negritude e consequente lugar de pertença. E novamente, aproximada da mulher branca não equivale a *ser* uma mulher branca.

Após a morte de Joe Starks, Janie consegue autonomia para finalmente fazer as suas escolhas, inclusive amorosas. Não é ao acaso que após este episódio consegue verbalizar a raiva da avó, soltar os cabelos como símbolo de sua liberdade, seguir com o homem de sua escolha por vontade e não por necessidade financeira ou medo. No entanto, a profecia da avó estava certa, mesmo amando Tea Cake, ela não escapa do destino de ‘mula’, mesmo com dinheiro no banco e residência própria, diminui-se para trabalhar junto dele na plantação de feijão, apanha deste novo marido e quase morre devido aos desastres do furacão, quando ele se recusa a fugir enquanto havia tempo hábil, e ainda precisa assassiná-lo em legítima defesa.

¹⁵⁷ No texto de partida, “She didn’t kill no white man, did she? Well, long as she don’t shoot no white man she kin kill jus’ as many *niggers* as she please”. Destacamos a expressão *nigger* que para movimentos negros estadunidenses consta como insulto racial. O país opta por utilizar o termo *black* (preto, em tradução literal) como no movimento *Black is Beautiful*.

É, por fim, uma história de superação a de Janie, como aponta a crítica Cheryl A. Wall (1995), quando se refere à escrita de Zora Neale Hurston, mas é também uma história de dor, sofrimento e na qual o amor é meio e não fim, e a violência intrarracial uma constante.

Em síntese, nos três casamentos Janie está sempre buscando fugir do lugar que sua avó lhe havia adiantado, quase predestinado. No entanto, o retorno à sua cidade e a conversa com Pheoby são o próprio retrato dessa superação, pois, é quando se torna efetivamente dona de sua voz, de sua narrativa, e faz-se ouvir conforme o seu ponto de vista dos fatos. Este retorno marca também o encontro definitivo com sua identidade e liberdade, aspectos buscados desde sempre no romance.

4.2 “Uma mulher era um ser humano de segunda classe”: a liberdade de Adah

Essa era a razão pela qual em inglês ela era chamada de *wo-mam*, porque ela fora construída a partir das costelas de um homem, um *man*, como ele próprio.

(Buchi Emecheta)

Cidadã de segunda classe, originalmente de 1974, é o segundo romance de Buchi Emecheta¹⁵⁸, também o segundo livro seu que eu li, após ter lido o sucesso editorial de *As alegrias da maternidade*¹⁵⁹. Os dois romances guardam algumas semelhanças, como o protagonismo de mulheres negras, as violências coloniais e a migração como pontos centrais, além do retorno à cultura *igbo*¹⁶⁰, da qual Emecheta também provém.

A nigeriana da cidade de Lagos viria a assinar uma extensa produção com mais de 20 obras entre romances, roteiros, autobiografias, livros infantis etc. até o ano de 2010, quando sofreu um AVC que a impossibilitou de continuar escrevendo. Em 2017 faleceu, em Londres, aos 72 anos de idade. Buchi, além de escritora, foi professora universitária de Sociologia e seus escritos dão protagonismo a mulheres negras na diáspora, conta histórias semelhantes à sua e de tantas outras mulheres que migram das ex-colônias africanas saqueadas pelo duplo Modernidade/colonização em busca de uma vida melhor e de alguma liberdade.

A esse respeito, primeiramente destaco duas passagens de uma entrevista que Buchi Emecheta deu um ano após ter publicado o livro *Cidadã de segunda classe*, a uma emissora de televisão inglesa. A primeira passagem está na sequência:

¹⁵⁸ O primeiro é *In the Ditch*, de 1972, que no Brasil recebeu o nome de *No fundo do poço* (2020). Adah é protagonista deste romance também, porém, aqui vemos a sua vida após o divórcio e a luta para educar e criar as suas crianças no subúrbio londrino. Portanto, *Cidadã de segunda classe* poderia ser classificado como um *prequel*, obra literária que narra acontecimentos anteriores na vida de personagens já conhecidos ou lidos em outras narrativas, do romance de estreia.

¹⁵⁹ Em outubro de 2018, as/os assinantes do grupo de leitoras/es TAG Experiências literárias receberam a caixinha com o kit referente ao livro *Alegrias da Maternidade*, em sua primeira tradução ao Português brasileiro. Ao final daquele ano, o livro de Emecheta foi eleito a melhor leitura pelas/os assinantes, e eu vi possibilidades concretas de trazê-la a esta tese que àquela altura já seria sobre Conceição Evaristo e Zora Neale Hurston.

¹⁶⁰ Terceira maior etnia do sudeste da Nigéria, com ramificações em outros países africanos e mesmo fora do continente. Reconhece-se como tendo sido um grupo bastante heterogêneo quanto à organização política, descentralizado e democrático, com certo destaque no cenário de transição entre o colonialismo e a Independência do país. (OLIVEIRA, 2018)

Entrevistadora: Buchi escreveu este livro, *Cidadã de segunda classe*, e é sobre uma mulher negra da Nigéria que veio para a Inglaterra, que ela pensava ser uma terra prometida para viver. As pessoas realmente pensam que a Inglaterra é uma terra promissora quando vêm dos países negros?

Buchi: Eles sofreram lavagem cerebral para pensar que a Inglaterra é mais ou menos como o Reino Unido de Deus e quando você vem para cá, você tem tudo pronto para você. Você só precisa esticar a mão e, bem, estar disposto a dar as boas-vindas à qualificação e depois voltar para o seu país na liderança.

Entrevistadora: Eles ainda acham que as ruas são pavimentadas com ouro no Reino Unido?

Buchi: Não tenho certeza se de ouro, mas as pessoas acham que ao entrar aqui o sistema de educação seria mais fácil para elas. Estou falando da Nigéria agora, eles acham que seria mais fácil se qualificar aqui, porque você pode trabalhar de dia e obter as qualificações à noite, então as pessoas ainda têm essa ilusão, mas não como antes.¹⁶¹ (1975, s.p)

A década é de 1970 e a entrevistadora ainda utiliza expressões como “black countries”. Devo dizer que tive que escutar a passagem diversas vezes a fim de certificar-me de que não me equivocava ao transcrevê-la. Buchi Emecheta mostra-se solícita ao responder às perguntas, por vezes, condescendentes de sua entrevistadora e esboça algum sorriso tímido em determinados momentos que beiram o constrangimento. Não nos esqueçamos que Emecheta, uma mulher migrante, lançando o seu segundo livro, negra em uma sociedade racista que ainda fala em ‘países negros’, parece compreender que precisa ser polida sempre.

Quanto ao conteúdo da entrevista, devemos lembrar que a Nigéria é um país que havia sido colônia do império inglês até o ano de 1960, quando passou a enfrentar uma guerra civil e sucessivos golpes militares em seus territórios¹⁶², em função dos quais presencia uma migração em massa de sua população jovem em busca de outros modos de vida, de outras possibilidades de liberdade, ou como relata Emecheta, na busca de algo que só o Deus Reino Unido poderia providenciar, sem tanto esforço.

¹⁶¹ **Interviewer:** Buchi has written this book, which is called *Second class citizen*, and it's about a black woman from Nigeria who's come over to what she thought was a promised land England to live. Do people really think England is a promise land when they come over from the black countries?

Buchi E: They were brainwashed into think England is more or less like the United Kingdom of God and when you come here you have everything ready made for you. Only you have to do then is stretch your hand and then, well, willing to welcome to qualification and then you go back to your country on a lead.

Interviewer: Do they still think the streets are paved of gold in the UK?

Buchi E: I'm not sure if paved of gold, but people think that come in here and the education system would be easier for them. I'm talking of Nigeria now they think it would be easier to get qualified here because you can work in the day and get is the qualifications in the evening. So people still have that illusion but not as before.

¹⁶² A esse respeito, indico fortemente a leitura do romance *Tudo de bom vai acontecer*, da nigeriana Sefi Atta, que narra a vida de Enitan, uma advogada que enfrenta a submissão feminina em uma sociedade marcada pelo sexismo durante os anos de guerra e golpes militares.

A entrevista de 1975 dá-se no calor de diversos acontecimentos políticos na Nigéria, no contexto de um golpe militar do general Murtala Ramat Mohammed¹⁶³, que será morto no ano seguinte, e sucedido por outro militar, Olusegun Obasanjo¹⁶⁴, ou seja, um momento de forte instabilidade política no país que, a essa altura já se tornara um dos maiores exportadores de petróleo do mundo, uma das maiores economias do continente, mas com uma população miserável, sem acesso às benesses destinadas apenas a poucos militares e a uma elite branca remanescente da colonização.

A entrevistadora colabora com o imaginário de uma Nigéria obsoleta, colonial, com um povo atrasado que sonharia com uma metrópole europeia cujas calçadas seriam banhadas a ouro, ao que Emecheta rebate que discute e apresenta uma Nigéria real, contemporânea à entrevista, uma nação em desconformidade com o imaginário imperialista inglês. Salienta que pode haver uma parcela da população que se iluda com a vida e a vinda ao Reino Unido, uma ideia imposta por uma “lavagem cerebral” para utilizar uma expressão de Emecheta na entrevista, mas não como havia anteriormente, não como uma colônia primitiva e bárbara rumo a uma moderna metrópole europeia.

Na verdade, Emecheta comenta a respeito de uma Nigéria assentada no delírio colonial exploratório, um país que havia sido e seguia sendo saqueado e que lutava para escapar das marcas da colonização e consequente marginalização de sua população. A sua protagonista, Adah, acaba assumindo esse perfil referido na entrevista ao negociar espaços de liberdade, ressentimento e escape.

O tom da entrevistadora, que por vezes interrompe a elaboração do pensamento de Emecheta, é a de alguém que pouco conhece do país africano, que almeja também esclarecer as suas dúvidas, não chega a ser arrogante ou descortês propositadamente,

¹⁶³ In 1975 Brigadier General Murtala Ramat Mohammed ousted General Yakubu Gowon, the military head of state at the time, but announced that he would relinquish power to civilian rule by 1979. The following year, however, Mohammed was assassinated during an unsuccessful coup attempt, and leadership passed to Obasanjo, his deputy. (consulta online site da Enciclopedia *Britannica*). // Em 1975, o general de brigada Murtala Ramat Mohammed destituiu o general Yakubu Gowon, o chefe de estado militar na época, mas anunciou que abriria mão do poder para o governo civil em 1979. No ano seguinte, no entanto, Mohammed foi assassinado durante uma tentativa de golpe malsucedida, e a liderança passou para Obasanjo, seu vice. Referência completa ao final da tese.

¹⁶⁴ During the three years he headed the government, Obasanjo emerged as an important African statesman and established ties with the United States. Obasanjo followed his predecessor's timetable for a return to civilian rule and did not run for president when elections were held in 1979. (consulta online site da Enciclopedia *Britannica*). // Durante os três anos em que chefiou o governo, Obasanjo emergiu como um importante estadista africano e estabeleceu laços com os Estados Unidos. Obasanjo seguiu o cronograma de seu antecessor para um retorno ao governo civil e não se candidatou à presidência quando as eleições foram realizadas em 1979. Referência completa ao final da tese.

mas sim, demonstra uma falta de conhecimento do país da sua entrevistada, o qual também é pauta, inclusive, de sua obra.

Nesse momento da entrevista, as críticas de Emecheta ao seu país parecem bem direcionadas ao sistema de exploração que segue após a independência, o qual não permite o acesso a uma educação formal escolarizada e subalterniza mulheres. A população em diáspora busca, portanto, em um contexto ainda muito próximo ao do sistema colonial, a possibilidade de ascensão, que no seu próprio território parece improvável.

Outro ponto a ser discutido pela romancista, assim, é a questão de gênero na Nigéria, que destacamos na segunda passagem da entrevista quando Emecheta fala acerca do tema de seu romance àquela altura recém lançado:

Entrevistadora: Você chamou o livro de *Cidadã de segunda classe*, é porque sua heroína é negra ou é porque ela é uma mulher?

Buchi: É as duas coisas, na verdade, porque ela é uma mulher [...], e uma mulher é uma cidadã de segunda classe, e quando chega aqui ela se torna duplamente cidadã de segunda classe, porque ela também é negra.¹⁶⁵ (1975, s.p)

Aqui, Emecheta expõe um ponto caro à sua produção literária que a entrevistadora em um contexto ocidental a princípio não compreende: não se trata *ou* de uma opressão *ou de* outra, mas sim, as duas combinadas no ambiente da diáspora, o que ressalta Emecheta quando diz que sua protagonista *se torna* duplamente cidadã de segunda classe por ser negra. A saída de Lagos, a maior cidade da Nigéria, é a tentativa de escapar também da exploração sofrida em função do seu gênero, mas Adah, na diáspora, terá que negociar outras demandas, além desta, além da relação com o marido, as demandas provenientes de sua cor/raça.

Nesse sentido, Adah e Emecheta se aproximam. A romancista também havia migrado alguns anos antes para o Reino Unido, atrás do marido, com as suas crianças, a fim de seguir os seus estudos universitários. Ou seja, Emecheta sabe do que fala porque vivenciou experiências muito semelhantes às de Adah e ainda que não seja exatamente uma autobiografia, é relevante salientar esses pontos em comum.

¹⁶⁵ **Interviewer:** You called the book *Second class citizen*, is it because your heroine is black or is it because she's a woman?

Buchi E: It's both, actually, because she's a woman [...], and a woman is a second class citizen, and come here and she's become a double second citizen, because she's black as well.

Assim sendo, Adah por ser *mulher*, na Nigéria, ocupa um lugar subalterno, mas é na diáspora que ela se torna também *negra*, ao se deparar com a conceituação de raça como meio de organização e hierarquização social (cf. Quijano, 2005; 2009), que idealiza cidadãs e cidadãos de segunda classe, em conformidade com o imperialismo europeu.

No seu romance, desse modo, Emecheta confronta uma sociedade nigeriana da primeira metade do século XX, patriarcal, focando questões de gênero em intersecção com o colonialismo e o imperialismo que projeta uma sociedade da qual a protagonista pretende evadir, escapar; com uma sociedade europeia racista e sexista, produtora do ideal colonial. Daí que Adah sonha com uma Londres em que se veja livre do jugo da família do marido, e onde possa ser uma *mulher* livre, no entanto, nesse novo espaço, ela se depara com a raça como novo elemento segregador, sem livrar-se das imposições advindas do gênero que performatiza.

Escritoras imigrantes, segundo reitera Leila Harris no artigo *Kehinde, de Buchi Emecheta: o Lar na diáspora, a diáspora como lar* (2018), não necessariamente alcançam a possibilidade e a autonomia para falar e escrever sobre o seu país, mas quando o fazem, “a distância criada através do deslocamento permite que [...] abordem criticamente questões pertinentes à terra natal, e até mesmo construam/imaginem uma nova pátria e comunidade” (HARRIS, 2018, p.10).

Emecheta discute o modo como as questões de gênero já enfrentadas por Adah em Lagos se atualizam quando ela migra para Londres e tem que fazer frente a novos desafios, sem romantizar a terra de onde parte a sua protagonista. Se não há uma Londres idealizada de calçadas banhadas a ouro, tampouco há uma Lagos onírica.

Buchi Emecheta chegou ao Brasil apenas em 2018 com *Alegrias da maternidade* e posteriormente a editora Dublinense, que tem o direito de publicação de suas obras, publicou *Cidadã de segunda classe* (2019), *No fundo do poço* (2020), a continuação da história de Adah, e *Preço de noiva* (2020). Ou seja, Buchi passa ser lida em Língua Portuguesa, no Brasil, após a sua morte ocorrida em 2017, com algumas décadas de atraso em relação às suas obras que datam da década de 1970 e ainda tem poucas/os pesquisadoras/es discutindo na academia a sua obra¹⁶⁶. Assim sendo, recorro também ao

¹⁶⁶ Leila Harris, já citada nesta tese, professora de Literatura de Língua Inglesa na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, é uma dessas pesquisadoras.

que a própria autora comentou sobre os seus romances em entrevistas e programas especiais sobre literatura.

Registre-se, pois, a quantidade de programas de televisão disponíveis *online* e entrevistas da autora nigeriana em que ela comenta os seus escritos, detalha o processo de criação e inspiração de suas obras, também a proximidade que há entre a sua vida e a de sua protagonista como fatores que me levam a *convidá-la* a esse texto, a ver como ela se leu.

Em 1983, a emissora BBC de Londres convidou Buchi Emecheta a um programa especial chamado *The light of experience*¹⁶⁷, em que ela conta um pouco mais sobre a sua trajetória de vida, o casamento infantil, a viagem para Inglaterra e a criação das cinco crianças em uma terra que a tratou como de segunda classe.

Buchi Emecheta, assim como a sua protagonista, perdeu o pai ainda na infância e foi forçada a viver com a família do tio, com o qual a mãe fora obrigada a se casar. Nessa mesma entrevista, revela dois pontos que merecem destaque: o porquê de ter migrado para o Reino Unido e de ter se tornada uma escritora, ambas promessas feitas ao pai e às mulheres de sua família, respectivamente:

Não me lembro quando ouvi pela primeira vez o nome Reino Unido, mas meu pai deu um peso ao nome, em minha mente sempre que você pronunciava o título Reino Unido soava tão pesado, como uma revelação, ir para o Reino Unido certamente deveria ser como visitar Deus. [...] Eu tinha entendido que ser menina era uma pequena decepção para meus pais. Eu fiz um juramento secreto para mim mesma, que quando eu crescesse, deveria visitar este Reino Unido para manter meu pai feliz para sempre. Foi um sonho que guardei.¹⁶⁸ (EMECHETA, 29183, s.p)

¹⁶⁷ O programa já existia desde o ano 1976. Segundo o próprio site da emissora, “in these programmes people are invited to give first-hand accounts of something that has real personal significance for them”. // Nesses programas, as pessoas são convidadas a relatar em primeira mão algo que tenha um significado pessoal real para elas.

¹⁶⁸ I cannot remember when I first heard of the name United Kingdom, but my father gave the name weight in my mind whenever you pronounce the title United Kingdom is sounded so heavy, so revelation, going to the United Kingdom must surely be like paying God a visit. [...] I had come to know that being a girl was a slight disappointment to my parents I made a secret vow to myself, that's when I grow up, I must visit this United Kingdom to keep my father happy forever. It was a dream I kept myself.



Figura 5: Jeremy Nwabudinke, pai de Buchi Emecheta. Imagem BBC, capturada por Valente (2020)

Quanto às mulheres de sua família, que lhe contavam história à luz da lua, ela revela: “fiz outra promessa para mim mesma, quando eu crescesse seria uma contadora de histórias como minha matriarca”¹⁶⁹ (Ibidem, s.p). É, pois, cumprindo as suas promessas de infância e adolescência que Emecheta torna-se uma migrante nigeriana no Reino Unido, que conta histórias, as suas histórias de vida e as de suas personagens.

Diferentemente dos demais romances aqui registrados, em *Cidadã de Segunda Classe*, não acompanhamos apenas as memórias de uma personagem – apesar dos dois primeiros capítulos serem uma grande analepse de sua vida na Nigéria –, mas sim, o desenvolver da narrativa *in loco*, somos testemunhas dos fatos e não apenas ouvintes de quem os vivenciou e/ou testemunhou. Ou seja, a narrativa não segue anacronias temporais, mas sim, um tempo preferencialmente objetivo, cronológico. A história acompanha Adah desde a infância, na Nigéria, até a vida adulta, casada e com filhas e filhos, na Inglaterra.

No primeiro capítulo da narrativa são perceptíveis os pontos sobre os quais Buchi Emecheta comenta na entrevista que abre este tópico, a saber: o gênero como marcador que diferencia e hierarquiza as experiências na cultura de onde advém a família de Adah, a protagonista, afinal de contas, ter nascido uma menina era “coisa tão insignificante” (EMECHETA, 2019, p. 11); o acesso à educação formal limitado e o desejo de migrar para a metrópole.

Uma menina que havia chegado quando todos esperavam e previam um menino. Assim, já que era um desapontamento tão grande para os pais, para a

¹⁶⁹ made another promise to myself, when I grow up I was going to be a Storyteller like my big mother.

família imediata, para a tribo, ninguém pensou em registrar seu nascimento. Uma coisa tão insignificante! Porém isto Adah sabia: havia nascido durante a Segunda Guerra Mundial. Sentia-se com oito anos quando estava sendo guiada por seu sonho, pois uma criança com menos idade não teria sido capaz de fazer tantas travessuras. Evocando isso tudo agora, já adulta, sentia pena dos pais. Mas a culpa era deles mesmos; em primeiro lugar, não deveriam tê-la tido, pois se não tivesse nascido, muita gente seria poupada de muita incomodação. (EMECHETA, 2019, p. 11)

Nascida durante a Segunda Guerra Mundial, portanto, quando a Nigéria ainda era colônia do Reino Unido, Adah vive com os pais na cidade de Ibuza, e cresce sob a opressão de gênero aliada à colonial e vendo personagens sendo celebradas por seu povo após retornarem da Inglaterra formadas, como o primeiro advogado da cidade, “um Messias que entraria na política e lutaria pelos direitos do povo de Ibuza” (Ibidem, p. 13). Nesse cenário, não é difícil imaginar o porquê de também a menina ambicionar ir a Londres, posto que o local de origem vai se mostrando cada vez mais opressor, alimentando o seu desejo de partir, e a Inglaterra aparentemente uma terra acolhedora, que devolve os seus compatriotas diplomados.

Quanto à educação, a narradora salienta que era privilégio do sexo masculino entre os *igbos*. Após a morte do pai, Adah quase tem que abandonar a escola para ceder a vez ao irmão, Boy, porém, a alta educação formal a salvaria de um casamento precoce, por ser visto como investimento para um futuro casamento mais vantajoso à família:

Ma foi herdada pelo irmão de Pa, e Boy deveria morar com um dos primos de Pa. Ficou decidido que o dinheiro da família, umas cem ou duzentas libras, seria gasto na formação de Boy. Assim, Boy foi selecionado para um futuro brilhante, estudando numa escola secundária e essa coisa toda. Adah abandonaria a escola, mas alguém argumentou que, quanto mais tempo ela ficasse na escola, maior seria o dote que seu futuro marido pagaria por ela. Afinal, era jovem demais para se casar, pois estava com mais ou menos nove anos, e além disso o dinheiro extra a ser obtido com ela arremataria os gastos com Boy. Assim, por enquanto Adah permaneceria na escola. (EMECHETA, 2019, p. 27, grifos meus)

Destaque-se o lugar de objeto possuído, coisificação que a representação do romance faz da mulher *igbo* nesse contexto, uma vez morto o pai de Adah, a sua mãe, passa a *pertencer* ao irmão deste, o que evidencia o pouco ou nenhum agenciamento que a mulher teria nessa cultura, estando sob tutela de uma figura masculina que a direcionaria segundo os seus desígnios.

Desde cedo a vida da mulher *igbo*, pelo que nos conta Emecheta, é atrelada à sua performance de gênero, posto que há espaços muito bem delimitados que devem ser seguidos à risca. Há nessa sociedade, portanto, uma política de gênero bem restritiva das vontades dessas atrizes sociais e atores sociais, os seus corpos, então, respondem a um ordenamento social e espacial de modo a cumprirem uma agenda que os categoriza e lhes impõe uma ordem quase compulsória de comportamentos para serem lidos como masculinos ou femininos, opostos, binários, hierárquicos e excludentes, ou se é uma coisa ou se é outra.

Dito isto, a rápida passagem em que se conta o passado da mãe de Adah é uma forma de criar um ambiente propício a que se descreva e compreenda os seus desejos, uma vez educada e formada, de fugir dessa cultura patriarcal. Não é, necessariamente, a vontade de abandonar os seus, a sua família e cultura em si, mas o de migrar a fim de experimentar o que acredita ser outras formas de existência, outras possibilidades, de não ser limitada por seu gênero. Nesse sentido, Adah vê-se desafiada desde a infância a contornar essas imposições ao seu gênero, primeiramente para poder estudar depois da morte do seu Pa, conseguindo uma bolsa de estudos e, posteriormente, casando-se com Francis para seguir estudando, sob um *teto todo seu*, como diria Virgínia Woolf.

Bem, uma coisa ela não previra. Quem quisesse estudar para se formar, estudar para o exame de admissão ou mesmo estudar para obter mais notas ‘A’ precisava ter uma casa. Não uma casa onde houvesse confusão hoje e brigas amanhã, mas uma casa com boa atmosfera, um lugar tranquilo para estudar em paz.

Adah não tinha como encontrar uma casa assim. Em Lagos, na época, os adolescentes não podiam morar sozinhos e se, por acaso, para completar, esse adolescente fosse uma menina, viver sozinha significava ir atrás de encrenca. *Em suma, Adah teria de se casar.* (EMECHETA, 2019, p. 35, grifos meus)

Adah nunca se opõe às normas sociais de forma combativa no sentido de chamar atenção a si, ela é sempre sutil, e acaba utilizando a própria estrutura que almeja subjugar-la, mantê-la resignada e inferiorizada em função de seu gênero, para alcançar o que pretende. De certo modo, assimila as amarras que a prendem e utiliza a sua inteligência como meio para conseguir o que ambiciona, incorporando o ditado que repetia a si mesma: “seja esperta como uma serpente, mas inofensiva como a pomba” (Ibidem, p. 41).

Escapar a uma ordem compulsória pode demandar um comportamento que se agressivo, chamativo, destituiria os seus sonhos, tornando-a um corpo que não passaria despercebido, um corpo que seria lido como subversivo, alheio às normas e que, por essas mesmas razões, seria enquadrado, normatizado, *posto em seu devido lugar*. Adah se compreende presa, certamente, sonha com uma liberdade que crê estar no Reino Unido, e precisa estudar para chegar lá, daí as suas ações serem no sentido de contornar os problemas e não os desafiar frontalmente.

Dito de outra forma, é óbvio que em uma sociedade como a que nos apresenta a narradora, Adah terá que se mover cautelosamente a fim de lograr êxito. Diferentemente das outras protagonistas sobre as quais discutimos nesta tese, Adah não pode simplesmente decidir partir ou fugir, como Janie; tampouco se vê compelida a fazê-lo, como Ponciá; a sua partida se dará como saída de um lugar de aprisionamento, via permissão expressa do pai de seu marido.

Primeiramente, Adah convence o marido de que no Reino Unido teriam mais possibilidades econômicas de ascensão, para que este, por seu turno, convença o próprio pai a concordar com a viagem do casal ao continente europeu. Não nos esqueçamos que segundo a cultura *igbo*, a mulher casada *pertence* à família do marido.

Adah se viu sozinha, forçada a enfrentar uma situação ditada pela sociedade na qual, enquanto indivíduo, dispunha de poucas opções. Adah achava que o melhor seria que ela e o marido, a quem começava a amar, se mudassem para outro lugar, para um país novo, fossem viver entre gente nova. (EMECHETA, 2019, p. 40)

Das poucas ações de que dispunha, Adah movimenta-se bem, sabe argumentar em seu favor, convencer a quem deve ser convencido de sua partida. Especificamente no que se refere ao gênero, ela parece compreender perfeitamente que é performático, ou seja, que há uma maneira ‘correta’ de pertencer ao sexo feminino, de existir no mundo *igbo*. Na cena da despedida do marido, no aeroporto, por exemplo, a protagonista torce para chorar, pois essa atuação é o que se espera de uma esposa que acompanha o marido para despedir-se dele:

A família inteira apareceu no aeroporto de Ikeja para desejar boa viagem a Francis. Sempre que os maridos deixavam as esposas para trás ao partir para o Reino Unido, era esperado que as esposas chorassem de amor. Adah pediu a Deus na noite anterior que lhe mandasse lágrimas suficientes para impressionar os sogros. Suas lágrimas tinham a mania de aparecer na hora errada. Adah queria que elas se derramassem no aeroporto para que Francis,

depois que entrasse para a elite, se lembrasse de que a pobrezinha da Adah havia soluçado por ele quando ele era um João-ninguém. (EMECHETA, 2019, p. 44, grifos meus)

Registre-se ainda a necessidade de impressionar à sogra e ao sogro, posto que decidirão futuramente se Adah pode juntar-se ao marido em Londres ou não. O convencimento virá após ela subornar a sogra com as suas joias e apresentar uma carta do marido solicitando/permitindo a viagem da esposa.

Adah corporifica, assim, o lugar subalternizado que o feminino ocupa na sua cultura de origem, entre os quais “uma menina era pouco mais que um bem material” (Ibidem, p. 48). Ainda que seja ela quem sustente a família do marido, que seja com o seu dinheiro que as irmãs deste podem seguir estudando, a esposa de Francis deve obediência pelo fato de ser uma *mulher*, e a sua existência/importância se resume à capacidade de gerar descendentes àquela família, quase como uma máquina literalmente comprada para este fim.

Comparando-a com as outras protagonistas dos romances que aqui lemos, temos que Adah está exposta a uma ameaça de violência mais constante e permanente pela família do marido que a vigia todo o tempo e possivelmente a puniria se julgasse justo e necessário, daí ela usar subterfúgios para escapar dessa situação e alcançar o seu sonho de migrar para Londres.

Nesse sentido, a viagem para o Reino Unido ganha outros contornos no imaginário de liberdade de Adah. Uma vez longe da família à qual *pertencia*, crê que poderia trabalhar de dia e estudar à noite para terminar o seu curso de Biblioteconomia, o que lhe conferiria algum grau de independência e autonomia. Na sua visão, ser *mulher* em Londres é diferente de sê-lo em Lagos. Em suma, é a passagem rumo a Londres a que se refere Emecheta na entrevista anteriormente citada, uma cidade que concederia liberdade e igualdade de oportunidades a todas as pessoas, inclusive às mulheres.

Importante ressaltar novamente, portanto, que a viagem não é um abandono da Nigéria, uma fuga enfim da cultura *igbo* que vai acompanhá-la, ou mesmo uma fuga do marido ou um rebelar-se contra o casamento como instituição ou contra a maternidade compulsória – lembremos que ela já parte com duas crianças suas com Francis para Londres –, mas sim, que representa a ambição de estudar e ter algum controle sobre o seu corpo e suas vontades.

Nesses capítulos iniciais, a narradora confronta dois extremos: de um lado a realidade da sua etnia que aprisiona Adah a uma encenação de gênero muito específica, vigiando-a; do outro, o sonho de uma Londres libertária. Ou seja, o gênero performatizado em sua terra de origem é ponto primordial que corrobora o desejo de partir em busca de um lugar menos opressor, e ainda elemento central para percebermos como a migração pode representar um choque ao não conceder a ela a sonhada liberdade e, assim, reservar tratamentos distintos a depender da origem, do grau de instrução e, obviamente, também do gênero de quem migra.

Adah apenas não contava que a cultura para a qual migrava pudesse ser tão ou mais hostil que a família do marido com uma *mulher*. Além de não se livrar, por assim dizer, do marcador social da diferença de gênero, aliam-se outros como raça, corpo migrante, africano. Adah, em síntese, é mulher, estrangeira e negra na terra do colonizador.

Seu sotaque certamente a *denunciaria*, ela não conhece os códigos, gírias, modos de falar e com quem falar, como portar-se. É estrangeira em uma terra que ainda que fale o mesmo idioma que ela, fala-o à sua própria maneira, e a segrega, a reduz a pequenos espaços e grupos de sociabilidade, e isso a coloca em um lugar de opressão que nem Janie nem Ponciá provavelmente passaram.

Também é em Londres que o marido assume um papel violento para *discipliná-la*, demarcar uma linha subjetiva e divisória entre as possibilidades de ação de ambos neste novo espaço. A violência surge em seu comportamento e discurso como elemento que separa os dois corpos que, mesmo migrando da mesma cultura, são distintos. O marido é mais consciente, nesse sentido, de que Londres não derrubaria aquela divisão por gênero já conhecida de sua cultura de origem, nem mesmo o acesso à educação formal de Adah o faria. Ao fim e ao cabo, Adah pode estudar, pode ter alguma reserva financeira, ser inteligente, mas nunca deixará de ser uma *mulher negra*.

A capital inglesa ainda se revela um espaço de liberdade apenas para ele, livre de reportar-se ao pai como figura mais velha e que tomaria as decisões de sua vida, inclusive sobre a esposa. Adah agora é propriedade do marido e não mais de sua família e isso opera na relação dos dois uma mudança de paradigma consistente. Ele assume o lugar de sujeito violento/violentador porque não há mais vigia às suas atitudes e porque ninguém na Europa importar-se-ia com alguém como Adah, ele faz questão de repetir à exaustão desde a sua chegada a Londres.

No capítulo dois desta tese discuti como o corpo da mulher subalternizada é também ‘terra’ a ser colonizada e que o homem colonizado o invade, apodera-se dele a seu bel prazer, ou seja, torna-se ele tão opressor e colonizador quanto o próprio algoz branco europeu. Francis não tem outro capital simbólico que não a representação de uma masculinidade assertiva e agressiva de origem, a partir do momento em que se encontra em um lugar de subalternidade não conhecido ou vivenciado anteriormente na Nigéria, some-se a isso o fato de já residir em Londres anteriormente e conhecer alguns dos seus códigos sociais e morais, de gênero, certamente.

A narradora utiliza o clima londrino como metáfora à recepção de Adah. A frieza de Londres poderia ser comparada por extensão à frieza do marido e também à forma subjetiva como o povo do Reino Unido recebe a imigrante que chega ao local de seus sonhos.

A Inglaterra deu a Adah uma acolhida fria. [...] Se Adah fosse Jesus, teria ignorado a Inglaterra. Liverpool era cinza, enfumaçada e aparentemente desabitada por humanos. [...] Mas se, como diziam, havia muito dinheiro na Inglaterra, então por que os habitantes locais recebiam os visitantes com aquele descaso, aquela frieza? Bem, tarde demais para queixumes, tarde demais para mudar de ideia. Mesmo que ela quisesse, seria impossível mudar de ideia. *Seus filhos tinham de receber uma educação inglesa e por isso ela estava disposta a tolerar a mais fria das acolhidas, mesmo vinda do país de seus sonhos.* Estava um pouco desapontada, mas disse para si mesma que não se preocupasse. Se pessoas como o Advogado Nweze e outros conseguiam sobreviver àquilo, por que ela não conseguiria? (EMECHETA, 2019, p. 54, grifos meus)

O capital segrega, seguramente, a rica cidade reserva a recepção calorosa a uma parcela de migrantes dentre os quais não consta uma figura como Adah, que chega de navio, vinda de um país africano, àquela altura ainda colônia e sem dinheiro. Frustrada com a sua chegada, a protagonista logo percebeu que o valor que recebia dos patrões ingleses em Lagos e que lhe permitia sustentar a família do marido e pertencer a um grupo lá privilegiado, na capital londrina não tem a mesma importância, o mesmo peso.

A imigração também transforma, desse modo, a sua relação com este bem simbólico, o dinheiro e a posição social. Quando Adah descobre o local onde vai morar com o marido, um quarto apertado, “um meio-quarto” (Ibidem, p. 56) onde não cabem nem os móveis que antes tinha na sua cozinha, em Lagos, e que dividirá o banheiro quatro andares abaixo do seu, descobre-se, finalmente, *negra*, subalternizada, ao que o marido alerta: “somos todos negros, todos de cor, e as únicas acomodações que a gente

consegue arrumar são horrores como este” (Ibidem, p. 57). O *negro* é também um *lugar* ocupado na migração.

Buchi Emecheta relata que, assim como sua personagem, também se assustou quando se deparou com as instalações que o marido havia providenciado para a família ao chegar em Londres. Explica ainda que chorou quando o marido explicou que a moradia era muito difícil e cara em Londres e que, sendo um casal negro e com um casal de crianças, isso apenas dificultava ainda mais o acesso a esse bem.



Figura 6: Quarto em que Buchi Emecheta morou assim que chegou à Londres. Fonte: BBC, capturada por Valente (2020)

Dito isto, raça confirma-se como eixo organizador dessa sociedade ainda colonial, cuja Modernidade é devida à mão de obra imigrante, é meio de exclusão daquelas/es que chegam em navios como Buchi Emecheta e como Adah. Ressaltemos também que é na metrópole que Adah percebe que as distinções sociais conformadas em Lagos caem por terra, pois, são todos/as negros/as, e assim ocupam os mesmos lugares discursivos e sociais:

À noite os outros moradores voltaram das fábricas onde trabalhavam. Todos apareceram para dar as boas-vindas. Então, para seu horror, Adah se deu conta de que teria de dividir a moradia com nigerianos do tipo dos que na Nigéria a chamavam de madame; alguns deles tinham o mesmo nível, em matéria de instrução, de suas antigas criadas pagas. (EMECHETA, 2019, p. 57)

As divisões sociais entre etnias, classe e geração que funcionam na colônia deixam de fazer algum sentido nesse novo espaço e mesmo a diferença de gênero aprimora-se, ganha novas formas, ou seja, não é exatamente a mesma, mas ainda limita a liberdade tão sonhada.

A história da Modernidade/colonização, como discutido anteriormente nesta tese, operou para reduzir os corpos coloniais à animalização, ou seja, para romper com as suas subjetividades, tratando-os como uma única coisa apenas – negras/os, indígenas. Ainda que nesses espaços colonizados e explorados, outras formas de organização e divisão tenham surgido posteriormente, ao migrar para a metrópole, essa memória colonial atualiza-se e a homogeneização racial volta a funcionar como meio disciplinador e ordenador, de modo a que até “os colonizados mais favorecidos jamais deixarão de ser colonizados” (Memmi, 2007, p. 43).

A violência de gênero, assim como ocorre com os romances *Seus olhos viam Deus* e *Ponciá Vicêncio*, surge aqui como elemento que repreende, censura e corrige, matéria de imposição/demarcação de um lugar, de delimitação das experiências vividas na diáspora. É, em outras palavras, como se Francis tratasse de esclarecer a Adah um código já assimilado por ele, uma linguagem normativa, por fim, a qual os separa.

Nessa seara, a primeira cena de violência de Francis como uma etiqueta social simboliza a autoridade sobre o corpo da recém-chegada Adah, ocorrendo no novo quarto onde virão a habitar, pois ele não aceita ser questionado acerca das características do local.

Francis perdeu a paciência. Ergueu a mão, como se pretendesse estapeá-la, mas se controlou. Haveria tempo suficiente para isso, caso Adah tivesse a intenção de começar a dizer a ele como agir. Adah ficou um pouco assustada com o gesto de Francis. Em casa ele nem pensaria em espancá-la, porque a mãe e o pai dele não teriam permitido. Para eles, Adah era uma espécie de galinha dos ovos de ouro. *Pelo jeito, na Inglaterra Francis não estava interessado em saber se ela punha os ovos de ouro ou não. Finalmente estava livre dos pais, estava livre para fazer o que bem entendesse, e nem centenas de Adahs juntas haveriam de podar sua nova liberdade.* O feio olhar de fúria que ele dirigiu a Adah deixou isso claro. (EMECHETA, 2019, p. 58, grifos meus)

Destaque-se que ele não aceita ser contrariado, e que o novo país também lhe confere liberdade para agir desse modo, ou seja, ironicamente a liberdade de agenciamento das próprias vontades sonhadas por Adah quem consegue ou mantém é Francis, uma vez que se livra de sua mãe e de seu pai que poderiam impedi-lo de agir desse modo, logo, a narradora pontua assim a *nova liberdade de Francis*.

Deste modo, fica claro o regime de gênero que regulará a relação entre ambos, sem oferecer qualquer equidade. A sua performatividade de *homem* também lhe dá prazer, ele se regozija ao perceber que impõe medo a Adah, que a oprime. É, de fato,

um novo Francis aquele que se apresenta a ela, alguém que bem poderia ter sido um “ator”, como Adah chega a pensar, posto que havendo mudado o palco e o público, mudou a personagem encenada.

Em seguida, irado, Francis cuspiu: ‘Você deve saber, querida jovem *lady*, que em Lagos você pode ser um milhão de vezes agente de publicidade para os americanos; pode estar ganhando um milhão de libras por dia; pode ter centenas de empregadas; pode estar vivendo como uma pessoa da elite, mas no dia em que chega à Inglaterra vira cidadã de segunda classe. De modo que você não pode discriminar seu próprio povo, porque todos nós somos de segunda classe’.

Francis se calou para apreciar o efeito de suas palavras. Ficou satisfeito ao ver que haviam funcionado. Adah estava sentada muito encolhida na beira do sofá novo, exatamente como o moribundo Ayesha em *Ela*, livro de Rider Haggard. (EMECHETA, 2019, p. 58, grifos da autora)

Para além da ironia, há sadismo na fala de Francis, um prazer em vê-la acuada, com medo dele. Em diversas oportunidades, ele fará questão de lembrar a Adah que ela é cidadã de segunda classe, tenta convencê-la a arrumar um subemprego como as demais pessoas vindas da Nigéria que moram no mesmo prédio que o casal, desmerece a sua instrução, os seus diplomas e sempre com certo prazer, entre risos e humilhações.

Ele já é cidadão de segunda classe, sem dúvida, mas comunica a Adah com violências moral, psicológica, física que não são iguais, a despeito da mesma origem, e ainda que ela lhe deve algum respeito – ou medo? – mesmo que esteja ele subjugado por esta sociedade racista e xenófoba, como veremos. A violência é o meio de Francis expressar a ela que, mesmo desta posição inferiorizado em que se encontra, ela é *mais* inferiorizada, é duplamente cidadã de segunda classe.

Os novos obstáculos na terra de seus sonhos multiplicam-se e a narradora percorre vários aspectos da experiência imigrante de Adah, desde o emprego que ela só consegue porque flerta com o médico velho do exame de admissão para ocultar a terceira gravidez, até a solução que daria às crianças quando estivesse trabalhando. Pelo marido, as crianças seriam dadas em adoção, o que ocorria com frequência com crianças nigerianas naquele país, “a única preocupação [...] era que a mãe adotiva fosse branca. O conceito de ‘brancura’ acoberta um sem-número de pecados” (EMECHETA, 2019, p. 68), uma vez que “só cidadãos de primeira classe viviam com os filhos, não os negros” (Ibidem, p. 70). Buchi Emecheta dá-nos um testemunho de como há menos de cinco décadas uma sociedade dita moderna, de certo modo, atualizava o drama da escravidão e a separação de famílias negras para melhor explorá-las.

Adah passa a compreender a negritude como um lugar de pertença inferiorizado, assim como a branquitude como atributo de superioridade e se questiona sobre essa ‘verdade’ imposta. O *negro* é esse *locus* ocupado por cidadãos e cidadãs de segunda classe, dentre os quais, cita Adah, estão pessoas de outros continentes que não apenas o africano. Francis, por sua vez, não questiona a opressão de raça, ao contrário, aceita-a, e proíbe a filha de falar iorubá, por exemplo, obrigando-a a se expressar em inglês.

Então a pobrezinha da Titi retrucou em iorubá: ‘Não fale comigo desse jeito. Meu pai vai me dar uma surra de cinto se eu falar iorubá. E não sei inglês direito. Não fale comigo’.

Adah ficou tão surpresa que derramou o creme quente que estava preparando. Então era isso! Francis queria que a filha deles começasse a falar apenas inglês. (EMECHETA, 2019, p. 78)

Assim sendo, a assimilação da língua do colonizador e a negação da sua é a internalização dos valores do colonizador e uma forma de preconceito racial, como defende Munanga (2020),

O embranquecimento do negro realizar-se-á principalmente pela assimilação dos valores culturais do branco. [...] O rompimento das fronteiras de assimilação acontecerá pelo domínio da língua colonizadora. Por isso, todo povo colonizado sempre admirou as línguas invasoras, que achava mais ricas do que a sua. (MUNANGA, 2020, p. 36)

Francis e Adah sentem e reagem à migração de forma desigual, isto é, enquanto ele tenta internalizar os valores ingleses, portanto, do colonizador, valor da branquitude e aproximar-se dessa representação; Adah está sempre surpresa com as situações encontradas no Reino Unido, tentando contorná-las. Em certa medida, é como se ela estivesse em ininterrupto estado de choque, perplexa, o que, metaforicamente, não deixa de ser ‘real’, uma vez que a cada nova situação, outro aspecto é-lhe apresentado e ela tem de reagir, diminuindo, talvez, a sua admiração e desejo de liberdade alimentado desde a infância quando vira o jovem advogado – homem, importante sempre pontuar – voltando à Nigéria aclamado pelo povo que festejara a sua volta diplomado. Essa diferença de percepção da diáspora e reação do casal cria entre eles verdadeiros abismos de comunicação que vão se tornando intransponíveis conforme novas experiências são vividas no Reino Unido.

Numa bela manhã de julho, Adah acordou muito cansada. Havia várias razões possíveis para explicar sua fadiga: as condições em que a família vivia, amontoada em meio aposento; sua preocupação constante com a maneira como Vicky e Titi eram tratados; sua gravidez. Para completar, ela e Francis só se comunicavam por monossílabos e, mesmo assim, apenas quando a conversa era muito necessária. (EMECHETA, 2019, p. 83)

A imigração como esse elemento de deslocamento geográfico, mas também cultural (GILROY, 2012; HALL, 2018), tem servido como meio de ampliar o debate acerca das/os descendentes de africanas/os na Modernidade tardia do século XX, mobilizando leituras que buscam dar conta do lugar que esses corpos ocupam nos antigos espaços de poder e exploração. Sob este ponto, Adah e Francis problematizam o modo como um casal africano se movimenta no interior de uma nação, como o Reino Unido, que, porque é racista e xenofóbica, os reduz a um casal *negro africano*, e ainda demonstram as lutas para viverem entre as suas tradições originárias e a cultura na qual então passam a viver, além de expressar que o gênero é marcador determinante e hierárquico nesse processo.

É nesse cenário que Adah também procura entender o que é *ser mulher* nessas duas culturas distintas e no qual enfrenta a violência intrarracial no casamento com Francis. A narrativa de Emecheta, assim, busca levantar alguns pontos de choque cultural, como o da cena que segue, em que a protagonista tenta explicar a uma londrina as relações de gênero entre os *igbos* e o seu lugar entre os da sua etnia por ter tido um filho homem:

Ela ficou muito tempo olhando para Adah, depois sorriu.

“Victor é seu único filho?”.

Adah fez que não, Vicky não era o único, havia outro, *mas era só uma menina*.

“Só uma menina? O que você quer dizer com só uma menina? Ela também é uma pessoa, sabe, exatamente como seu filho”.

Adah sabia aquilo tudo. Mas como dizer àquela bonita criatura que na sua sociedade ela só podia ter certeza do amor de seu marido e da lealdade de seus sogros se tivesse e mantivesse vivas tantas crianças quantas possível, e que, embora uma menina pudesse ser contada como uma filha, para seu povo um menino tinha o valor de quatro crianças? *E se a família pudesse dar uma boa educação universitária ao menino, a mãe do menino receberia o status de homem, na tribo*. Como ia explicar tudo isso? Que sua felicidade dependia muito do fato de seu filho permanecer vivo? (EMECHETA, 2019, p. 94, grifos meus)

Hall (2015), adverte que a noção de nação e pertencimento a uma identidade dá-se por meio de símbolos e representações, ou seja, de discursos que dão conta de criar

sentidos à nação na qual as nossas identidades são efetivadas. Destaca cinco¹⁷⁰ elementos principais com os quais contamos a nossa narrativa cultural, dentre os quais separamos aqui a noção de invenção da tradição, segundo a qual buscamos “inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, a qual, automaticamente implica continuidade com um passado histórico adequado” (HALL, 2015, p. 32).

A noção de gênero, em certa medida, dialoga com essa ideia de *valores e normas* sociais com as quais damos seguimento a um passado histórico. Adah, como imigrante, ainda que tenha evadido de sua etnia com um ideal de liberdade e educação formal, atrela-se a certos códigos, parâmetros de conduta que a mantêm pertencente a uma narrativa ancestral. Em suma, ela é uma *igbo* no Reino Unido, e esse pertencimento também será cobrado por Francis, como veremos em seguida.

Esses códigos culturais no Reino Unido talvez não sejam tão restritos e óbvios, isto é, ter um filho do sexo masculino nessa nova cultura não equivaleria necessariamente a ter quatro filhas do sexo feminino, porém, o agenciamento das suas vontades a partir do ideal da maternidade e do binarismo de gênero também estão ali, de tal sorte que Adah não se vê como igual na relação com o marido e se ressentida por não ter alcançado este almejado padrão de igualdade no novo país.

Adah, que partira em busca de novas possibilidades de existir e novos *status* para o seu gênero, querendo livrar-se dos mandos de sua sogra e seu sogro, por assim dizer, leva consigo alguns padrões de sua cultura dos quais não consegue desvencilhar-se, nem deseja, talvez. E na capital londrina tem que pensar/construir uma nova identidade cultural (Hall, 2015) como que somando aspectos nigerianos com outros ingleses, aprender a movimentar-se entre ambas as culturas e viver uma terceira que não é mais nigeriana, tampouco inglesa, mas sim, um entrelugar¹⁷¹, uma mistura, uma leitura de ambas ora em confronto, ora em conformidade sob certos aspectos.

Se o comportamento de Francis é uma forma de controle sobre o corpo de Adah porque julga-se superior a ela no Reino Unido, mesmo que sofra com o racismo

¹⁷⁰ A saber: 1) Narrativa da nação, 2) Origens, continuidade e tradição, 3) Invenção da tradição, 4) mito fundacional, e 5) ideia de um povo pura e original.

¹⁷¹ Para Homi Bhabha, o entrelugar resulta da negação de uma leitura homogênea da cultura, conferindo hibridez cultural que não permite a desassociação entre estrangeiro e nacional, centro e periferia, uma vez que “é no surgimento dos interstícios – a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença – que as experiências intersubjetivas e coletivas de *nação* [*nationness*], o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados. [...] Os termos do embate cultural, seja através do antagonismo ou filiação, são produzidos performativamente” (BHABHA, 2019, p. 20-21)

institucionalizado naquele país, também o é porque sabe que tem o *status de homem na Cultura igbo*. A narradora, desse modo, já nos dá a ver que os gêneros binários podem ser exatamente um lugar, um *status* que se ocupa em dada comunidade cultural a depender dos códigos culturais dessa comunidade.

Posteriormente, quando Vicky fica doente por causa da cuidadora branca, com quem Francis mantém relações sexuais, Adah provoca-o, enfrenta-o e à cuidadora também e novamente o marido questiona a sua identidade de *homem* e o seu pertencimento à comunidade *igbo*.

Francis deu a impressão de olhar para ela com novos olhos. *Alguém dissera a ele que o maior erro que um africano podia cometer era levar uma garota com instrução para Londres e permitir que ela andasse com mulheres inglesas de classe média. Em pouco tempo elas tomavam conhecimento de seus direitos.* O que estava acontecendo com ela?, Francis se perguntou. Na sociedade deles, na África, os homens podiam ir para a cama com quem quisessem. Davam à mãe que estivesse amamentando uma folga para cuidar de seu bebê antes da gestação seguinte. Mas aqui em Londres, com os contraceptivos e essa coisa toda, os homens podiam dormir o tempo todo com as esposas. Não era essa a educação que ele recebera, no entanto. Fora ensinado a gostar de variedade. Em casa, as mulheres nunca protestavam, e Adah já havia dito que não se incomodava, mas, ao perceber a intensidade de sua fúria, ele achou que ela se incomodava, sim. *Nenhum homem gosta de ter sua liberdade cerceada, especialmente por uma mulher, pela própria mulher.* Ele não ia discutir, por causa do bebê, não ia espancá-la para que se submetesse, mas também não ia ficar amarrado a Adah. Ora, na cama ela era tão fria quanto um cadáver! (EMECHETA, 2019, p.94, grifos meus)

De que liberdade fala Francis? Aprisionado a sua condição de imigrante negro na Inglaterra, apega-se provavelmente à única forma de autonomia que lhe era permitida, ser o *homem* de Adah, tê-la como ser inferior, daí reiteradas vezes satisfazer-se em chamá-la de cidadã de segunda classe. A raça, como já advertiu Mbembe (2018), é também meio de opor sujeitos oprimidos uns contra outros e, nessa seara, Emecheta cria uma narrativa em que desenha com precisão essa oposição, posto que Francis não entende a revolta da mulher com ele, e ainda se ressentido do fato de ter *permitido* que ela estudasse no país estrangeiro.

A literatura de Emecheta oferece-nos, dessa forma, outras experiências para refletir acerca da imigração, em especial, a intersecção de gênero e raça, ao evidenciar o lugar de dupla subalternização da *mulher negra* nesse processo, de vê-la entre culturas distintas, mas que a subjagam em determinado grau em função de seu sexo. Adah se movimenta, pois, entre as tradições *igbo* nas quais segue crendo e respeitando, mesmo

no país estrangeiro, e as novas normas que permitem com que questione o marido ou mesmo enfureça-se com ele.

Adah, que cresceu assimilando a identidade de *mulher* em sua etnia, descobre no Reino Unido que a migração não lhe tira desse lugar de assujeitamento, pelo contrário, manobra outros meios de mantê-la ocupando um *locus* subalternizado em função de seu gênero. A novidade está na intersecção raça/gênero. Ser *negra*, para Adah, é uma novidade ainda difícil de acreditar, uma vez que ela custava a crer que

[...] ser negro significava ser inferior. Bem, Adah ainda não acreditava inteiramente nisso, mas uma coisa ela sabia: o fato de ser considerada inferior tinha um efeito psicológico sobre ela. O resultado era que ela começava a agir do modo que se esperava que agisse porque ainda era nova na Inglaterra, mas passado algum tempo deixaria de aceitar essa atitude, viesse de quem viesse. Passaria a se considerar tão boa quanto qualquer branco. Só que por enquanto precisava procurar um lugar onde viver.

Todas as portas pareciam trancadas para eles; ninguém considerava a hipótese de acomodá-los, embora eles estivessem dispostos a pagar o dobro do valor do aluguel normal. Adah procurou o quanto pôde, no horário do almoço e ao voltar para casa do trabalho. Depois que ela chegava, era a vez de Francis. Tiveram uma ou duas experiências promissoras, mas foram rejeitados assim que informaram que tinham filhos. (EMECHETA, 2019, p. 104-105)

Após serem expulsos do prédio onde moravam por não se portarem como nigerianas/os deveriam se portar, ou seja, dar as crianças em adoção e submeter-se a subempregos, Adah consegue um quarto na casa de um casal interracial, contando com o fato de que a esposa inglesa, sra. Sue Noble, era jovem demais para o marido nigeriano, e poderia substituí-lo por Francis.

A partir desse momento, a escrita de Emecheta dedica a segunda metade de seu romance a aprofundar a relação entre Francis e Adah, de modo a representar a diferença entre o casal e dedicar mais espaço às violências intrarraciais que se acentuam.

Com uma passagem em que a narradora comenta a vinda dos primeiros homens nigerianos ao Reino Unido, é possível traçar um paralelo entre as experiências de gênero seja no país de origem, seja no de destino. Enquanto Adah, por exemplo, idealizou uma educação formal para si e certa independência da família de seu marido, os homens nigerianos, comumente,

[...] Vieram para a Inglaterra, não conseguiram tomar pé, buscaram consolo nos bares, se envolveram com o tipo de mulher que frequentava os bares – porque isso era logo depois da guerra, quando muitas dessas mulheres sem

compromissos circulavam pela cidade –, o que, é claro, significou o fim dos estudos de direito e a feliz inauguração de uma casa cheia de crianças mestiças! Quase todos os que falharam se casaram com mulheres brancas. Talvez fosse a única maneira de recompensar seus egos. Ou seria um jeito de acertar as contas com os senhores coloniais? Qualquer mulher servia, desde que fosse branca. O conjunto de homens africanos que começou a fazer distinção entre as mulheres com e sem estudo surgiu mais tarde. Mas, para aqueles homens que não chegaram lá, com estudo ou sem estudo dava no mesmo, irlandesa, inglesa ou grega dava no mesmo. A mulher era branca. (EMECHETA, 2019, p. 119)

Esses homens aos quais se refere a narradora migram em busca de um retorno triunfal à Nigéria, a fim de ocupar cargos públicos, políticos, assumirem os postos de comando de um país que se preparava para deixar a sua condição de colônia política de uma nação europeia. A história pós-colonial nigeriana, com guerras e golpes militares, evidencia que esse desejo de tomar conta de seu país, em grande medida, não se torna realidade, e muitos desses sujeitos com aspirações comuns à masculinidade associada também sequer conseguem retornar à pátria, onde, ao menos, ocupariam algum lugar de respeito.

No papel de imigrantes, resta-lhes, “enclausurado nesta objetividade esmagadora” que é a negritude, salienta Fanon (2008), implorar um “olhar libertador, percorrendo [seu] corpo subitamente livre de asperezas” (FANON, 2008, p. 103), o amor da mulher branca como forma de alçar algum poder no país que o hostiliza. Ainda que saibamos que *o negro* é um lugar de assujeitamento de corpos abjetos, é sabido que a cor ainda é um referente que identifica e segrega esses corpos, assim sendo, relacionar-se com uma mulher branca é afirmar-se semelhante ao homem branco, seu opressor.

Não quero ser reconhecido como *negro*, e sim como *branco*.
 Ora – e nisto há um reconhecimento que Hegel descreveu – quem pode proporcioná-lo, senão a branca? Amando-me ela me prova que sou digno de um amor branco. Sou amado como um branco.
 Sou um branco.
 Seu amor abre-me o ilustre corredor que conduz à plenitude...
 Esposo a cultura branca, a beleza branca, a brancura branca.
 Nestes seios brancos que minhas mãos onipresentes acariciam, é da civilização branca, da dignidade branca que me aproprio. (FANON, 2008, p. 69)

Adah, novamente, parece mover-se no interior do lugar da opressão, sem rompê-la, e, assim, utiliza o desejo do marido pela esposa branca de seu futuro senhorio como

recurso para conseguir a nova moradia, uma vez que outras tentativas de mudança haviam sido fracassadas em função de serem um casal negro com crianças.

‘Por que você não disse à sua esposa que seu pai tinha uma cauda, Pa Noble?’, deixou escapar Adah. Sentia-se enojada. Por que Pa Noble precisava se rebaixar daquele jeito? Só para se casar com aquela mulher?

Pa Noble não fez mais que rir, ou melhor, coaxar: ‘Lyawo, você é muito, muito jovem e inexperiente. Espero que aprenda muito em breve’.

‘Ela é só uma mulher’, disse Francis, à guisa de pedido de desculpas.

A sra. Noble tinha se divertido tanto que começou a rir sozinha. Francis, que, como Pa Noble, sempre sentia uma certa ternura por toda mulher branca, sorriu para ela. Parecia que a amizade deles se estabelecera com aquele sorriso. Adah se sentiu traída, mas ficou ciente de uma coisa. *Eles iam conseguir o quarto que queriam. Pa Noble estava velho demais para Sue.* (EMECHETA, 2019, p. 134-135, grifos meus)

No novo local, o casal continua a ocupar um quarto isolado no interior da casa, porém Francis tem acesso a alguns benefícios, como assistir TV com a Sra. Sue Noble, aos quais Adah “estava proibida [...] porque a mulher [inglesa] seria uma má influência para ela. [...] Simplesmente aceitava o seu *papel*, tal como definido pelo marido” (Emecheta, 2019, p. 141, grifos meus). Também na nova moradia passam a receber regularmente a visita de missionários cristãos e Francis assume a ideologia cristã, sem denominar-se exatamente um, e reproduz passagens bíblicas de teor machista e sexista para justificar o porquê Adah seria inferior ao marido.

E naquele momento balançava muito mais furiosamente, para cá, para lá, depois voltava outra vez, porque Francis estava exaltado. Mostraria a Adah as provas do que estivera dizendo sobre a mulher virtuosa. Ia conseguir o livro cujo título era *A verdade vos libertará*. O mais depressa possível. Adah sabia que agora ele começaria outro sermão sobre o Paraíso, depois lhe pediria para ler uma passagem, depois lhe perguntaria se havia entendido, e ela teria de responder que sim, que havia entendido direitinho. Ele então a chamaria de Irmã, não de esposa, porque essas eram as ordens de Deus Jeová. Todas as fiéis do sexo feminino deveriam ser chamadas de irmãs e todos os fiéis do sexo masculino de irmãos. Não importava se a fiel do sexo feminino era sua esposa ou sua mãe. Não importava se o fiel do sexo masculino era seu marido ou seu pai. Todos os fiéis eram irmãos e irmãs. *Às vezes Adah ficava pensando se Deus realmente dizia tudo aquilo.* (EMECHETA, 2019, p. 147, grifos da autora e nossos)

O foco narrativo onisciente neutro é uma forma perspicaz com que a narradora conta a história sem precisar tecer juízos valorativos em relação ao que narra, conseguindo dar a saber os desdobramentos da divisão binária e hierárquica de gênero e como Adah reage ao que vive, como julga a sociedade em que está inserida.

Se na primeira parte de sua narrativa, a narradora pontua diversas situações e lembranças de Adah com as quais podemos ler a situação da *mulher* na sua etnia *igbo*, ou seja, as crenças culturais que afetam a sua vivência como mulher no seu país, inferiorizada ao marido, pertencente à família deste; no Reino Unido também demonstra como a cultura branca/europeia tratou de inferiorizar as mulheres.

Assim sendo, são paralelos sutis, mas importantes ao fluxo narrativo e à discussão de gênero em culturas *a priori* tão distintas. Ao fim e ao cabo, interessa-me a última frase do excerto acima posto para pensar a estratégia narrativa de invadir os pensamentos de Adah e somada à ausência da voz da narradora, o que confere à obra uma pseudoneutralidade. Quando no texto se questiona *se Deus dissera tudo aqui* que está na Bíblia cristã, quem efetivamente o faz? Adah, a narradora ou Emecheta? Ou as três fundidas em uma única voz?

Será que Eva havia sido a única pessoa a comer a maçã? Será que o homem, Adão, também não tinha comido um pedaço? Por que seria que as mulheres precisavam receber quase todos os castigos? Não era nem um pouco justo. (EMECHETA, 2019, p. 149)

Francis, sem o respaldo da família e de sua cultura, para conservar no Reino Unido o poder de agenciamento sobre o corpo e as vontades da esposa, apega-se a outras formas de mantê-la *sub judice* e recorre à religião cristã para tal. Adah, por outro lado, tenta compreendê-lo e dar um sentido ao comportamento *masculino* como aprendera.

Mas uma coisa que Adah não tolerava era quando um grupo de pessoas pegava uma parte da Bíblia e interpretava essa parte do jeito que mais atendesse aos seus interesses para depois vir lhe dizer que engolisse tudo assim, de uma vez só. Ficava cheia de desconfiança. Não se importava de Francis acreditar naquelas histórias, a não ser quando o assunto interferia com os estudos dele ou no caso de uma das crianças necessitar uma transfusão de sangue e ele não permitir. Pensar nisso a fez sorrir, porque quando ela precisara de sangue, no nascimento de Titi, Francis esquecera a Palavra e doara sangue. *Francis não era um homem ruim, só um homem que não sabia mais como lidar com a sociedade ultraexigente na qual vivia.* (EMECHETA, 2019, p.147, grifos meus)

A sociedade *ultraexigente* na qual vive Francis é a que associou ao *homem negro* uma série de epítetos diminuindo-o, menosprezando-o, impossibilitando-lhe, em grande medida, de ressignificar a sua existência nesse espaço de vigilância de seus

comportamentos que é o Ocidente. Há uma passagem simbólica do romance a esse respeito, quando o casal procura o primeiro apartamento para alugar um quarto, após a expulsão do prédio onde primeiro moraram, e a proprietária assusta-se com a aparência de Francis e fecha a porta à força, em pânico, sem deixá-los ao menos adentrar o interior do imóvel. É dessa sociedade *ultraexigente* que fala a narradora, uma sociedade que quer respondendo a um perfil segregado, onde ele tenta sobreviver.

Dito isto, aqui também há uma narrativa não maniqueísta, como em Zora Neale Hurston, ou seja, que aprofunda as suas personagens, apresenta – ainda que em menor grau – as violências simbólicas sofridas pelo *homem negro*, de tal sorte a discutir o modo como lida com tais violências e como é visto por sua companheira. Deriva desse entendimento que, em certas passagens, Adah chega a apiedar-se de Francis que não age de outro modo por não ter sido ensinado ou como reação às violências que ele também sofre. Ainda que ela deseje outro marido, ou melhor, outros modos do seu marido, não o culpa por agir como age.

Após o nascimento da terceira criança, por exemplo, há uma série de situações que exploram como ela se sente violentada, principalmente, nos detalhes do puerpério e na indiferença do marido. Primeiramente, Adah fica um tempo internada na maternidade e gostaria de receber flores como as outras mães de sua enfermaria e ressentir-se que Francis não perceba que o único leito sem flores é o dela e questiona-se por que “os homens precisam de tanto tempo para mudar, para se adaptar, para se harmonizarem a novas situações” (EMECHETA, 2019, p. 169).

Posteriormente, é informada pelas enfermeiras do local de que o marido deveria ter levado ao hospital uma camisola própria para a esposa, já que ela seguia utilizando roupas do centro cirúrgico mesmo passados alguns dias do parto.

Agora tinha certeza de que as pessoas estavam falando dela. *Vejam só aquela negra que não ganhou nenhuma flor, nenhum cartão, que não recebe visitas, exceto do marido, que em geral chega cinco minutos antes do fim do horário de visitas com cara de quem detesta tudo isto. Olhem para ela, nem camisola ela tem. Será que é de Holloway, de alguma prisão? Só pacientes que vêm da prisão usam roupa do hospital na enfermaria.* Adah tinha certeza de que a avó que falava e gesticulava animadamente perto da cama da neta estava falando do fato dela não ter uma camisola. (EMECHETA, 2019, p. 172)

Após o nascimento da terceira criança, Bubu, um menino, Adah, que ainda não atingiu os 21 anos de idade, resolve buscar algum tipo de orientação para controle

familiar, para evitar uma nova gravidez. No capítulo intitulado “Controle populacional”, a narração dedica-se a discutir a liberdade de escolha da mulher entre a tradição *igbo* e as possibilidades oferecidas pela Inglaterra a Adah, e ainda o controle sobre o seu corpo e sexualidade.

Quando comenta com Francis que o casal deveria procurar métodos contraceptivos e, para tal, ela procuraria um centro de planejamento familiar, o marido, convertido em testemunha de Jeová alega que o único método ao qual aderiria era o recomendado pela igreja e assegurado pela Bíblia cristã:

[...] [Adah] lera sobre o gel espermicida, a pílula, o diafragma e tantas outras coisas. *Contara a Francis que ia até lá, mas ele lhe dissera para não ir porque os homens sabem melhor como se controlar, da maneira descrita na Bíblia. É só segurar a criança e não entregá-la à mulher, você a derrama em outro lugar. Adah pensou naquilo. Não era que ela tivesse deixado de confiar no marido, mas o marido podia machucá-la sem querer: afinal, era a educação que ele recebera.* (EMECHETA, 2019, p. 205, grifos meus)

A busca por um método anticoncepcional representa na narrativa de Emecheta a persistência de Adah em seguir os seus desejos de liberdade. Ela lamenta *a priori* que as novas gestações atrapalhem os seus planos de estudo e de carreira, teme perder o emprego na biblioteca onde trabalha e também pelo futuro de seus filhos e de sua filha que teriam uma mãe sem instrução superior, como a sua sogra.

Na relação conjugal de poder estabelecida entre os dois, Adah vê-se dividida entre o direito de reprodução e de controle sobre o seu corpo, sexualidade e vontades, e as ordens do marido, representante das tradições *igbo*, em que a maternidade é a finalidade do corpo feminino. As relações de força entre Francis e Adah são, portanto, de ordem interpessoal estabelecida entre os dois, mas também representam a herança de uma cultura *igbo* que adota, incorpora e tolera a violência contra a mulher, desculpa o agressor, ou ainda, sequer considera-o como tal, uma vez que ele estaria *apenas* exercendo um direito inalienável sobre o mais fraco. Daí que Adah parece sempre estar pensando no marido e nas possíveis reações deste às suas vontades, de certo modo, Francis pode, inclusive, enxergar-se como sujeito não violento, não agressivo, além do pretensão superior hierárquico, resolvendo em casa o seu complexo de masculinidade fraturada e fracassada.

A sociedade para a qual migraram tolera o comportamento de Francis, ou seja, o marido não a proíbe de utilizar métodos contraceptivos simplesmente porque assim

deseja, tampouco porque a sua cultura de origem impõe, mas porque o espaço em que estão suporta e legitima esse comportamento, logo, a narradora parece tecer um caminho narrativo que nos apresenta o controle sobre o corpo da mulher no interior de uma relação heterossexual em culturas que, afinal de contas, não são tão opostas como desejaria Adah.

A narradora aqui convoca a preocupação de Adah como clímax das diversas outras formas de às quais esteve sistematicamente submetida pelo marido. Até este momento, ainda não lemos nenhuma cena de violência sexual ou física de Francis, o que poderia, à leitora e ao leitor mais desavisada/o, fazer parecer que as violências que Adah vem sofrendo são menores se comparadas, por exemplo, com as de Ponciá Vicêncio que apanha constantemente de seu marido, porém, a construção que Emecheta procura estabelecer em sua narrativa é a diversificação desses padrões de violência.

Nesse sentido, é óbvio que não há violência tolerável ou desculpável. Toda e qualquer forma de intimidar, silenciar, diminuir a autonomia e limitar as vontades e desejos, inclusive, sexuais a que Adah esteja submetida é uma violência intolerável, é uma forma de inferiorizá-la, de forçar uma hierarquização baseada em seu corpo e no gênero que performatiza seja na Nigéria, seja na Inglaterra.

[...] E agora, de que maneira Adah ia dizer à mulher que segundo Francis o melhor método de controle da natalidade era derramar o filho no chão? Adah não conseguia se decidir a contar à enfermeira o que Francis lhe dissera. *A gota d'água foi quando a mulher trouxe um formulário para o marido de Adah assinar, confirmando que estava de acordo e que desejava que sua esposa recebesse o material para controle da natalidade.* Aquilo resultaria em conflito, já que Francis jamais assinaria uma coisa daquelas e armaria um tremendo rolo se percebesse que Adah recebera os panfletos informativos sem sua permissão. O que Adah ia fazer? Por que era preciso misturar o marido numa questão como aquela? *Será que a mulher não podia ter a oportunidade de exercer sua própria vontade?* (EMECHETA, 2019, p. 205-206, grifos meus)

A convivência da sociedade justifica a preocupação de Adah, a sua dúvida entre evitar uma nova gravidez ou obedecer ao marido. O formulário é uma forma de reduzir a mulher às vontades do homem, a uma máquina reprodutora como já salientado neste texto. O corpo é realmente dela? Não. Pertence ao marido, é a forma de este homem dar sequência à *sua* família. Como ela poderia ser livre se nem o seu corpo efetivamente lhe pertence? *Será que a mulher não podia ter a oportunidade de exercer sua própria vontade?*

Ainda que Adah possa indignar-se com as humilhações constantes e com o formulário, acaba por justificá-las. Seja na Nigéria, seja no Reino Unido, ela se entende como de segunda classe e, por isso, não cogita, a princípio, romper com o marido ou contestar a suposta autoridade dele, certificada pelo documento autorizando a compra dos métodos anticoncepcionais. Ela, então, opta por falsificar a assinatura do marido, pois, “o preço que teria de pagar por ser uma esposa obediente e leal seria alto demais” (Ibidem, p. 207).

Dali a pouco já era meia-noite e estourou a briga que Adah tanto temia. Francis arrancou dela toda a verdade. De modo que ela, uma mulher casada, casada em nome de Deus e casada em nome de Oboshi, a deusa de Ibuza, viajava para Londres e em um ano ficava suficientemente espertinha para arrumar um diafragma sem o conhecimento dele, uma coisa que ele, Francis, tinha certeza de que fora inventada para o uso de prostitutas e mulheres solteiras? Adah se dava conta da gravidade do que havia feito? Aquilo significava que ela poderia receber outros homens pelas costas dele, porque como ele ia saber que ela não ia fazer exatamente isso se era capaz de arrumar aquela coisa sem o conhecimento dele? Francis gritou para todos os outros moradores da casa virem até a casa deles ouvir aquela novidade incrível – como a inocente Adah, que viera para Londres não mais de um ano antes, se tornara sabida daquele jeito. Adah ficou feliz quando Pa Noble subiu, porque pelo menos assim Francis parou de espancá-la. Estava atordoada de dor, e sua cabeça vibrava. *A boca sangrava. Uma ou duas vezes ao longo do processo sentiu-se tentada a correr para fora e chamar a polícia. Mas refletiu e se conteve. Para onde iria depois? Não tinha amigos nem familiares em Londres.* (EMECHETA, 2019, p. 211, grifos meus)

A violência nessa sociedade que foi objeto de desejo de Adah instaurou-se sob as formas mais sutis, a princípio, mas que a prenderam e objetificaram, tolhendo os seus sonhos e marcando a sua existência, de forma a, ao enredá-la, deixá-la sem possibilidade de escape, pois a sua cor/raça a segregam em Londres e o seu sexo a coage também em casa. Francis ainda que violentado não deixa de ser, apesar disso, um violentador de Adah.

A violência física acima transcrita é a primeira que lemos no romance, mas subentende-se pelas palavras da narradora que não é a primeira vez que Francis espanca Adah. Ele, ademais, não se envergonha da própria atitude, contrariamente, grita e chama a atenção da vizinhança, como quem, orgulhoso, exhibe uma ação executada e humilha aquela que a sofre. Por que Adah, na terra prometida, com algum recurso financeiro – lembremos que ela sustenta o marido e seus estudos –, não o denunciou anteriormente ou mesmo rompeu o casamento após essa situação ocorrida em pleno puerpério?

Pode-se compreender a não reação e o silenciamento prolongado da vítima como resultado do olhar complacente de Adah para a situação de Francis, *homem negro*; somem-se a isso os sentimentos confusos oscilando entre o amor e a raiva, assim como a justificativa da violência como elemento inerente à relação amorosa e à masculinidade de Francis. Outros pontos relevantes para o não rompimento com o agressor é a falta de uma rede de apoio e o receio de perder, além do marido, o pai de seus filhos e de sua filha e, conforme pontua hooks (2017), a crença de que um indivíduo com mais poder está autorizado a lançar mão da violência como força coercitiva e símbolo da dominação masculina.

[...] Adah refletiu consigo mesma que não podia viver com um homem daqueles. *Agora todos sabiam que ela era espancada, e isso poucas semanas depois de sair do hospital. Agora todos sabiam que o homem para quem trabalhava, o homem que sustentava, não só era idiota, como idiota a ponto de não saber que agia como um idiota. Pa Noble disse a Francis que pensasse na saúde de Adah, e, Deus abençoasse o velho, mandou embora todos aqueles moradores intrometidos. Não havia nada de errado em Adah praticar o controle da natalidade, disse Pa Noble, só que ela deveria ter contado ao marido.* (EMECHETA, 2019, p. 212, grifos meus)

Aqui apenas reitera-se o caminho que a narradora utiliza para expor a legitimação social da violência, aquilo a que hooks (2007) chamou de violência patriarcal, uma vez que é continuidade da imperialista, racista, e meio disciplinador, pelo qual homens socialmente subordinados se identificam com a masculinidade associada.

Pa Noble, nesse sentido, também negro e imigrante, ainda que não concorde com a visão de mundo de Francis, justifica os seus atos e repreende Adah por não ter avisado ao marido o que faria com o *seu* próprio corpo. Detalhe relevante é que ela havia tentado manter esse diálogo anteriormente, mas a própria Adah prefere ignorar este fato, afinal, “de que adiantaria explicar a eles que contara ao marido e que ele dissera que a maneira de evitar filhos era derramá-los no chão?” (EMECHETA, 2019, p. 212).

Algumas semanas depois, para o desespero de Adah, ela descobre-se novamente grávida. Procura um médico para se informar sobre formas de interromper a gravidez, o qual aparentemente receita “comprimidos [que] interromperiam a gestação” (Ibidem, p. 218), porém, assume três meses depois que nunca havia efetivamente receitado algo para abortar o feto, em mais um episódio de violência, destaca a narradora. Outro

momento em que Adah é privada de um direito sobre o seu corpo, enganada e obrigada a seguir com a gestação que havia decidido interromper.

A relação com o marido chega ao limite em que a única linguagem em que se comunicam é a violência ou o silêncio completo. Castañeda (2006) especifica que o silêncio masculino no contexto de um casamento heterossexual como o de Adah não significa que eles não tenham o que dizer, mas sim, que optam por não falar, pois, “eles não querem falar sobre certos assuntos, com certas pessoas ou em certas ocasiões, pois fazê-lo não corresponderia ao papel de masculino, e poderia comprometê-los no futuro” (CASTAÑEDA, 2006, p. 95).

O silêncio masculino torna-se, pois, mais uma forma de expressar o poder na dinâmica de casal estabelecida com o aval dessa sociedade sexista em que se encontram Adah e Francis. A violência física, por sua vez, é a reiteração desse lugar subordinado, mas ambos comunicam a mesma mensagem.

[...] Ela já passara pelo que havia de pior. Agora, nem as surras e tapas que ele lhe aplicava a perturbavam. Não sabia de onde tirava aquela coragem, mas estava começando a devolver as pancadas dele, inclusive mordendo-o, quando necessário. Se era essa a linguagem que ele escolhera, pois bem, ela a usaria. Por acaso não havia sido a campeã das mordidas na escola? Francis ameaçou quebrar todos os dentes dela e deixou as unhas crescerem até ficarem do tamanho das unhas de um tigre; assim, toda vez que Adah abria a boca para morder, Francis enterrava as unhas de tigre no pescoço dela, quase a sufocando. Depois Adah se deu conta de que poderia ser morta e de que todos pensariam que fora um acidente. *Apenas uma briga de marido e mulher*. Continuou devolvendo as pancadas ocasionalmente, quando sabia que estava perto da porta ou que não corria perigo, mas cedia às exigências dele para manter a *paz*. Eram as exigências de uma criança cruel, que se diverte torturando um bicho vivo que alguém lhe ofereceu para animal de estimação. (EMECHETA, 2019, p. 222-223, grifos meus)

Não há dúvida acerca do modo como Francis enxerga Adah, uma vez que ele a desumaniza, reduzindo-a a um animal de estimação que lhe fora oferecido para sadicamente brincar, do qual pode dispor como bem entender. Oferecido por quem? Pelo patriarcado, como contrapartida de suas dores de imigrante. Ainda, ironicamente, a narradora fala em uma paz vigiada de Adah, uma paz sem voz.

Outra passagem seguida a esta em que a narradora problematiza mais uma vez a determinação/imposição de um lugar subalternizado, animalizado, ao feminino, é quando Francis é questionado acerca do papel de homem, o exemplo que gostaria de ser para os seus filhos, exatamente, apenas as crianças do sexo masculino, as únicas que interessavam a um homem *igbo*:

Francis ficou olhando para ele [Sr. Okpara, também um homem igbo em Londres] enquanto ele dizia isso, porque era uma grande humilhação para um africano não ser respeitado pelos próprios filhos. Okpara percebeu que tocara num ponto fraco e deu um tapa na mesa de cozinha só para enfatizar o que dizia. Foi em frente e perguntou se Francis não sabia que as crianças na Inglaterra começavam a entender tudo assim que saíam da barriga das mães? Essas crianças sabem o que se passa ao redor e depois se lembram. Portanto, se Francis queria manter o respeito de seus dois meninos, era melhor ele prestar atenção no que fazia. *Okpara não mencionou Titi, ela era só uma menina, um ser humano de segunda classe; não fazia diferença ela respeitar ou não o pai. Ao crescer seria uma mulher comum, não um ser humano completo, como os homens.* (EMECHETA, 2019, p. 229, grifos meus)

Como se observa, o lugar específico do feminino é uma imposição cultural, já que enquanto os homens se tornam seres humanos completos em função de sua masculinidade, as mulheres seriam cidadãs de segunda classe. Ainda neste capítulo, a narradora comenta a relação *igbo* com o sexo, enquanto para as mulheres a relação sexual era única e exclusivamente para fins reprodutivos, logo, para gerar novos membros para a família do marido; para o homem *igbo*, era um direito de posse sobre o corpo de uma mulher e de prazer. Para tanto, recorrem à superstição em torno da vida das mães recentes e, assim, justificam a poligamia masculina.

A superstição tinha um papel importante na vida dessas pessoas; se o marido dormisse com a esposa enquanto ela estava amamentando uma criança, a criança morreria, de modo que durante três anos eles não procuravam a esposa. Por essa razão, muitos homens eram polígamos. (EMECHETA, 2019, p. 226)

A escolha, em Português, do verbo ‘procurar’¹⁷² seguido do objeto direto ‘esposa’ exemplifica a limitação da mulher nessa comunidade, reduzindo-se à figura materna, para uso sexual masculino, tal qual um objeto, de fato, que se procura a fim de desempenhar alguma função prática específica e depois abandona-se, uma vez que tal função esteja completa e o sujeito satisfeito, até que o ciclo se reinicie pela vontade deste sujeito, o *homem*. Perceba-se que a mulher não tem poder de escolha nessa dinâmica, daí o conflito gerado quando Adah decide não mais engravidar, pois, essa escolha não lhe caberia por ser ela *apenas uma mulher*, procriadora, um objeto.

¹⁷² Na versão em Inglês se lê que o marido se afasta, se abstém de procurar a esposa parida. “If you slept with your wife when she was nursing a child, the child would die, so *husband abstained from their nursing wives for a period of three years*”. Na Língua Portuguesa o verbo ‘procurar’ nesse contexto assume uma conotação sexual que o seu equivalente em Língua inglesa não admite.

Adah leva a gestação ao fim, dá à luz Dada, uma menina, sem o apoio do marido que sequer a visita na maternidade dessa vez e, dada a experiência anterior, resolve pedir a uma amiga que lhe enviasse cartões e flores enquanto estivesse internada, de tal modo que “sua mesa ficou alegre, cheia de cartões, mesmo antes de Dada chegar” (Ibidem, p. 232). E do marido exige que procure algum emprego, pois, não pretende mais sustentá-lo, apenas às crianças.

No último capítulo do romance, há uma sucessão de violências contra Adah que decide perseverar no sonho de escrever uma obra literária, a qual denomina *Dote de esposa*, mas é sistematicamente levada a duvidar de sua capacidade criativa por Francis, para quem a esposa, por ser mulher,

[...] era um ser humano de segunda classe; Adah servia para se deitar com ele quando ele quisesse, inclusive durante o dia, e, caso se recusasse, apanhar até criar juízo e ceder; para ser expulsa da cama depois dele se satisfazer; para lavar sua roupa e servir suas refeições na hora certa. (EMECHETA, 2019, p. 239)

Aqui revela-se a síntese de todas as violências operadas por Francis: violência moral/psicológica (ser humano de segunda classe), sexual (servia para se deitar com ele *quando ele quisesse*), física (apanhar até criar juízo e ceder). Ou seja, em um curto período sintático, a narradora sintetiza o constrangimento, humilhação e manipulação que são constantes ao longo da obra, além das ameaças e insultos; seguindo pelo estupro marital, proibição de ter acesso a métodos contraceptivos, limitando os seus direitos sexuais; e, por fim, o espancamento como meio disciplinador para que ela “crie juízo”.

Ainda na sequência, a narradora reitera que Francis não vê a necessidade de conversar com a esposa, porque “ela poderia ter ideias” (Ibidem, p. 239). Como já destacado do trabalho de Castañeda (2006), Francis seria o exemplo do homem que prefere não falar, não se comunicar para não ter a possibilidade de vir a comprometer a sua masculinidade e o seu poder.

Castañeda (2006), porém, sentencia que:

O homem que não fala com a sua mulher está comunicando muitas coisas, mesmo que não o queira. Embora isso não esteja correto, seu silêncio será interpretado por ela como desinteresse, tédio, desconfiança, raiva ou simplesmente preguiça de fazer um esforço para conversar..., esforço que o homem realizaria se estivesse na presença de outras pessoas. Por isso tantas mulheres sentem-se agredidas pelo silêncio masculino: pensam que tem

necessariamente um significado pessoal e, em alguns casos, passam toda a vida tentando adivinhá-lo. (CASTAÑEDA, 2006, p. 94-95)

O silêncio seletivo de Francis é como comunica a Adah a sua insignificância para ele, pois, com a Sra. Noble ele chega a ser simpático, por exemplo, enquanto com a esposa opta por não ter nenhuma “conversa inteligente” (EMECHETA, 2019, p. 239). Ainda seguindo Castañeda (2006), Adah sente-se incomodada com o silêncio do marido e também o justifica, chegando mesmo a apiedar-se de suas dores e alimentar esperanças de uma mudança no comportamento do marido, como se vê na sequência:

[...] Adah sabia que era um espinho na carne dele. Entendia o que o marido estava passando, vendo-o sofrer daquele jeito. Mas, embora ficasse com pena, embora entendesse tudo o que estava acontecendo com ele, nem por isso seria uma esposa daquele tipo. Francis podia matá-la a pancada, mas não se rebaixaria assim. Ao mesmo tempo, Adah torcia para que a longa estada de Francis na Inglaterra o transformasse. Afinal, a razão para eles virem para a Inglaterra fora avançar nos estudos! Sem dúvida ele passaria por alguma mudança. (EMECHETA, 2019, p. 239)

Perceba-se como Adah não apenas justifica o comportamento de Francis, como também assume uma responsabilidade, uma culpa por ser um *espinho na carne dele*, uma dificuldade que *ele* carregaria na Inglaterra, completa inversão de papéis. É com esse sentimento de esperança que ela decide comunicar ao marido sobre a escrita do romance, que já fora lido e elogiado por amigos da biblioteca onde havia trabalhado.

À noite contou a Francis sobre *Dote de esposa*, mas ele respondeu que preferia assistir a *O santo* na televisão nova que haviam alugado. Adah insistiu, reclamou, disse que o livro era bom, que seus amigos da biblioteca haviam dito isso, que ele por favor lesse. Falou que Bill achava que o manuscrito deveria ser datilografado, porque era bom.

Então Francis disse: ‘Você sempre se esquece de que é mulher, e negra. O homem branco mal consegue nos tolerar, a nós, homens, isso para não falar em mulherzinhas desmioladas que nem você, que só pensam em amamentar os filhos’. (EMECHETA, 2019, p. 242, grifos da autora)

Interessante como Francis reproduz um juízo crítico do que acredita que seria o tema natural de uma obra escrita por uma mulher negra com o claro intuito de menosprezá-la. Ainda em seu discurso percebe-se o lugar que o próprio Francis acredita ocupar naquela sociedade, ou melhor, o único lugar que acredita poder ocupar, em uma mistura de sadismo com a escrita da esposa, com alerta de como ele se sente menor, objetificado, preso a essa masculinidade fraturada, incompleta, pois, mesmo sendo

homem, permanece um cidadão de segunda classe, sendo *mal tolerado* pelo *homem branco*.

Aqui, ainda que não seja explicitamente dito por Francis, ele revela a dor de existir em uma sociedade que o objetifica também, mutila as suas emoções sem lhe oferecer nada em troca, a não ser o corpo da esposa negra para ser explorado, revelando uma faceta de Francis semiconsciente das imposições racistas que regem a cultura inglesa na qual vive. Decerto, ele não estabelece um raciocínio lógico entre a sua exploração e a de Adah em função da raça/cor, já que segue desvalorizando-a, desmerecendo as suas conquistas e experiências, enxergando-a como menor e subordinada, mas para o modo como a narradora vem construindo a narrativa e para o entendimento que Adah tem da situação deste, o discurso de Francis é válido na medida em que propicia o debate sobre o lugar do corpo subalterno independentemente do sexo e como a hegemonia branca racista e colonial age para mantê-los em combate danoso.

Pensar nisso tudo assombrava sua vida como um sonho ruim. O fato de Francis se recusar a ler seu livro já era ruim que chegue, mas ele ter chamado o livro de lixo sem tê-lo lido machucava mais ainda, e ele dizer que ela nunca seria escritora porque era negra e porque era mulher era como matar seu espírito. Adah se sentia oca. E agora, o que mais poderia fazer? Para ela ficou óbvio que Francis seria incapaz de tolerar uma mulher inteligente. *Culpou-se outra vez*. (EMECHETA, 2019, p. 243, grifos meus)

Francis desconsidera a possibilidade de Adah ser escritora, recusa-se a ler o livro, machuca-a com este ato, ainda toma uma atitude drástica e extremamente violenta e simbólica de morte:

Ao se aproximar do patamar da casa deles, sentiu cheiro de papel queimado. Correu para dentro, rezando para que Vicky não tivesse tocado fogo no quarto. Dentro, porém, viu que Vicky e os outros continuavam dormindo. Era Francis, em pé ao lado do fogão, quem queimava papel. Ele viu quando ela entrou, o rosto úmido pedindo uma explicação. Mas Francis continuou queimando papel. Eles raramente falavam um com o outro. Incapaz de continuar tolerando o cheiro por mais tempo, Adah teve de falar.

Disse: ‘Mas Francis, você não podia ter jogado esses papéis que está queimando na lata do lixo, em vez de deixar o quarto com esse cheiro horrível?’.

‘Fiquei com medo de você tirar tudo da lata do lixo. Por isso precisei queimar’, foi a resposta imediata.

Adah ficou curiosa, desconfiada, e seu coração bateu mais rápido.

‘Que papéis são esses, Francis? O que você está queimando? Cartas? Quem escreveu? Francis, o que você está queimando?’.

Por alguns instantes, Francis não respondeu, mas continuou queimando as páginas amassadas no fogão e observando os papéis queimados

voarem sem vida pelo quarto, como pássaros negros. Intencionalmente, bloqueava a visão de Adah com as costas largas.

Adah conhecia aquela atitude de Francis, ali em pé, a desafiá-la. Quando ele se virou, ela percebeu que já vira aquele sorriso triunfante no rosto dele antes. (EMECHETA, 2019, p. 244-245)

A longa passagem se justifica pelas nuances propostas pela narradora que pormenoriza os sentimentos de Adah – os quais podemos compartilhar – que vão desde a curiosidade, a desconfiança, a descrença, e, por fim, a angústia, em contraposição ao sadismo do marido que lera o livro escondido e o queimara porque sua “família não ficaria feliz se deixasse uma mulher minha escrever um livro desses” (Ibidem, p. 246).

Outro ponto a destacar é a forma que a narradora encontrou de delinear a violência intrarracial entre o casal que chega ao ápice nessa passagem. Não há mais para onde fugir ou como perdoá-lo, chegou a um ponto que só resta a Adah enfrentá-lo, mesmo que isso signifique, a seu ver, romper com a tradição de sua cultura de origem, mesmo que signifique ter que escolher entre o Francis que ama e o que a faz sofrer.

Francis ter ‘queimado sua história’ (Ibidem, p. 245) – atentemos ao poder dessa metáfora que revela a destruição – é o limite de tolerância de Adah que decide separar-se dele e sair de casa com as crianças com a ajuda da polícia, chamada por uma vizinha, por medo de Francis vir a matar a esposa. Um mês após o ocorrido, ela descobre-se esperando mais uma criança, a quinta, fato já irrelevante após a sua jornada junto a Francis no Reino Unido.

Francis chega a invadir o novo endereço para o qual se muda com as crianças, ameaça Adah com uma faca e bate na esposa grávida, alegando que é seu direito fazê-lo, visto que não existia separação ou divórcio em seu país, Nigéria, e que, portanto, Adah lhe pertenceria segundo a lei nigeriana até a morte., ou seja, se ela não fosse propriedade dele não deveria mais existir. É quando ela decide que “a lei [inglesa] precisava entrar em cena” (Ibidem, p. 249).

A sequência final é o casal no tribunal, e Francis negando a paternidade das cinco crianças para não ter que pagar qualquer tipo de pensão e ainda negando o próprio casamento entre ambos, alegando não haver documentos comprobatórios, os quais ele havia queimado anteriormente. O juiz, ao desconfiar da situação e da segurança de Francis ao negar as paternidades, determina que o marido “pode até dizer que as crianças não são suas, mas vai ter que contribuir para o sustento delas” (Emecheta, 2019, p. 250), Adah, porém, se nega a receber qualquer ajuda desde que ele desapareça

da sua vida e da de seus filhos e suas filhas. Por fim, ela termina vagando pelas ruas e encontra um conhecido da época de colégio da Nigéria que a põe em um táxi rumo a Camden Town, onde vivera anteriormente com o marido¹⁷³.

Aqui Buchi Emecheta decide manter a sua protagonista na terra estrangeira, dos sonhos que nunca se tornaram realidade. A última cena, em que vaga pelas ruas próximas ao tribunal, após a derradeira violência de Francis, que nega a paternidade de suas crianças, é um símbolo forte e incontestável de que sempre fora um corpo estranho, pouco adaptado ao local em que vem a morar, uma estrangeira, da mesma raiz latina de *extranĕus*, estranho, de fora. Ela é também estranha ao marido que nunca lhe entendeu ou a viu como alguém de casa, próxima a ele e à sua dor.

Na narrativa do casal imigrante, Emecheta consegue problematizar a própria sociedade inglesa e seus valores, como forma de resistência, as imposições de gênero e raça que sofrem esse nigeriano e essa nigeriana. A autora fala de outro ângulo, não colonial, produzindo uma obra na qual as suas personagens dialogam com experiências de sujeitos excluídos que convivem/sobrevivem no continente que colonizou o seu, subdesenvolvendo-o. Deste lugar privilegiado de observação, a autora focaliza a relação interpessoal entre dois corpos negros na dinâmica de um casamento heterossexual, sempre com um olhar arguto, sagaz e irônico, por vezes, de modo a problematizar a maneira distinta como Adah e Francis enxergam a si e a sua relação.

É sabido que *Cidadã de segunda classe* contém passagens livremente inspiradas na biografia de Emecheta que teve cinco crianças com o marido nigeriano, resultado de um casamento arranjado aos onze anos de idade, após a perda precoce do pai. Também este marido, como Francis com Adah, abandona a criação de suas filhas e seus filhos a cargo da ex-esposa de quem se separa quando ela tinha pouco mais de 20 anos de idade.

¹⁷³ Adah é protagonista do primeiro romance de Buchi Emecheta, *No fundo do poço* [1972], editado no Brasil, em 2020, em que a vemos sustentando as cinco crianças no subúrbio londrino, após o divórcio, além de estudar para tirar o diploma de ensino superior. Aqui, une-se a outras famílias para opor-se a um sistema que as classifica como famílias problemas.



Figura 7: Buchi Emecheta ao lado de suas cinco crianças. Fonte: BBC, capturada por Valente (2020)

O sentimento ambíguo de Adah em relação ao companheiro é sintomático de uma sociedade que atribui privilégio/superioridade ao masculino e naturaliza o comportamento do marido e a sua violência e cerceamento sobre o corpo da esposa, de tal modo, que ela enxerga nele ao mesmo tempo o companheiro atrás de quem viajou em busca de uma liberdade que nunca veio, e o agressor que a vitima e explora constantemente. É um sujeito ambivalente, nesse sentido, dois extremos em um único corpo, separar-se de um seria abandonar o outro à própria sorte e Adah teima em recusar-se a tal ato, e o casamento, afinal de contas, também fora uma realização, uma esperança, pois,

[...] Quando era pequena e solitária, o desafio fora conseguir estudar, existir vencendo aquilo tudo, sozinha, por conta própria. Alimentara a esperança de que o casamento significasse participar da vida do marido e de que ele participasse da sua. Fizera uma aposta no casamento, tal como quase todo mundo, mas sua aposta fracassara e ela perdera. (EMECHETA, 2019, p. 218)

A aposta fracassada deve-se sobremaneira ao modo como vivem as suas experiências de imigrantes. A identidade de *mulher* de Adah é também uma construção dentro da instituição do casamento, dada a partir de sua função/obrigação nesse lugar ocupado, portanto, perde algo quando a relação fracassa, parte de sua própria identidade. A viagem apenas acentua as suas perdas na relação com Francis, além das frustrações, obviamente.

Já a sua identidade *negra* se constrói nesse espaço da imigração em confronto com a sociedade *branca* inglesa, racista e xenofóbica pós-guerra que a recebe, mas

também em combate com a identidade de *homem negro* de Francis. Nesse sentido, a narração conta-nos como ela se sente e se percebe, ainda que assujeitada como o marido, tendo de submeter-se às suas ordens e desejos de poder em Londres e como se tornam estranhos, mesmo compartilhando a origem *igbo*. Apesar desse lugar, Francis “se esforçaria ao máximo para que Adah fosse uma fracassada como ele” (EMECHETA, 2019, p. 228). Em suma, para Adah, Francis

[...] era um homem perigoso, como companheiro de vida. Como todos os homens de seu tipo, tinha necessidade de vítimas. Adah não seria uma vítima voluntária. [...] De repente Adah se deu conta de que não estava lidando com o marido de seus sonhos, mas com um inimigo. Precisava ter muito cuidado, do contrário sairia ferida. (EMECHETA, 2019, p. 176)

A qual tipo de homem se refere Adah? O que teme? O seu percurso confirma os medos e as frustrações de Adah e sua incapacidade de enfrentar as violências de modo mais ativo. Nesse sentido, observamos que a narradora opta por descrever mecanismos de escape, mas raramente de enfrentamento direto dessa violência. Adah silencia, oculta do marido o que acredita que o levaria a agir de modo mais violento, falsifica assinatura, teatraliza o tratamento que esperava receber após o nascimento de Dada, enfim, utiliza os recursos de que dispõe, uma vez que não lhe parece haver escapatória dessa relação e ainda convive com o comportamento dele como arquétipo da masculinidade supostamente natural a um homem, restando-lhe, portanto, tomar cuidado para não ser mais uma vítima, a fim de desviar do marido que se tornara um inimigo.

Das três narrativas que lemos, *Cidadã de segunda classe* é a que mais lança mão do recurso da descrição. São longos períodos e até capítulos inteiros dedicados a descrever situações e personagens em seus pormenores. Em certa medida, parece-me ser o olhar estrangeiro, *ex-cêntrico* de Adah que tenta capturar e processar todas as imagens que vê, decifrar os novos códigos culturais em que se insere e, para tanto, a narradora mergulha nos pensamentos e juízos de valores da protagonista em uma narrativa que vai ao íntimo das suas personagens.

Há que se salientar, em termos comparativos absolutos, a viagem de Adah é a mais longa e, talvez, a mais desejada das três que aqui lemos, essa distância também colabora com esse olhar de exotismo dela, o que é bastante interessante do ponto de vista da narração tradicional colonial, pois inverte a lógica tradicional da narrativa do

colonizador sobre o sujeito colonizado para contar o que a colonizada vê na terra do colonizador e, principalmente, como lê os seus costumes.

Essa *invasão* pelos sentimentos e impressões de suas personagens, principalmente da protagonista, oferece-nos na narrativa um lugar privilegiado de observação de onde cotejamos os modos como Adah se sentia na Nigéria e como se sente no Reino Unido e ainda como se dá a relação com o marido nesses dois países distintos. Logo, como o deslocamento continental é essencial para a sua construção identitária de *segunda classe*. Isto posto, o deslocamento é elemento essencial para que possamos problematizar a identidade de Adah e de seu companheiro e, obviamente, também para que possamos discutir o modo como a violência intrarracial encontra espaço propício nesse relacionamento.

4.3 “O homem de Ponciá [...] olhou para ela com ódio”: o arco-íris de Ponciá

Não escrevemos para adormecer os da casa-grande, pelo contrário, é para acordá-los dos seus sonos injustos. (Conceição Evaristo)

Conheci primeiro Conceição Evaristo e depois a sua obra, pelos corredores da Faculdade de Letras, da Universidade Federal de Minas Gerais, em 2013, quando fui apresentar um trabalho acadêmico no evento “Mulheres em Letras”¹⁷⁴, coordenado pela professora Dra. Constância Lima Duarte.

Conceição Evaristo produz uma escrita que mantém profundo diálogo entre obras canônicas e não-canônicas, em que se apropria de suas vivências e também da tradição literária nacional para compor uma narrativa forte, combativa e poética, de modo a habilmente *brincar* com as palavras que tecem histórias. A sua prosa convoca outras vozes, traz ao centro das discussões literárias, além do que se lê em suas obras, as memórias de outras mulheres negras que conformam uma linha sucessiva literária daqueles/as excluídas dos cânones.

Certa vez, em uma *live* à escritora Nana Martins no Instagram do coletivo Sarau Vozes Negras, durante a pandemia do coronavírus¹⁷⁵, perguntei à poeta, contista e romancista, doutora em Literatura pela Universidade Federal Fluminense, Conceição Evaristo, mineira de Belo Horizonte, que obra de outra autora ela gostaria de ter escrito, ao que Evaristo respondeu sem titubear: “*O olho mais azul*, de Toni Morrison” (2020).

A história da pequena Pecola, “menina negra que desejava alçar-se para fora do fosso de sua negritude e ver o mundo com olhos azuis” (MORRISON, 2019, p.181) é a síntese de uma personagem marginalizada, em uma sociedade que a quer inferiorizada, que reiteradamente aponta-lhe o dedo, chamando-a de feia por ser negra. As personagens de Conceição Evaristo compartilham os mesmos espaços marginalizados que a protagonista de Morrison, que, como ela, também fala de uma memória, de uma

¹⁷⁴ Naquela ocasião, *Ponciá Vicêncio* comemorava dez anos de publicação e Conceição fora convidada a falar um pouco sobre a sua obra e a sua trajetória de vida. Nesta mesma oportunidade comprei o romance e já o indiquei às minhas turmas de Letras na Universidade do Estado do Pará, onde era professor de Literaturas e Teoria Literária. Foram muitas turmas nas quais discuti o romance de Evaristo desde então, mas apenas em 2019 decidi pesquisá-la, escrever sobre a sua obra, já no doutorado, após relê-lo e debater a sua semelhança com outra obra que havia lido há pouco, o romance *Seus olhos viam Deus*.

¹⁷⁵ Em 2020, em função da pandemia da COVID-19, muitas atividades acadêmicas tornaram-se remotas, com a proliferação de aulas, entrevistas e *lives* sobre autoras/es e obras literárias.

ancestralidade e de um lugar em um mundo que se vê refletido e contado pela história colonial, branca, excludente.

Quando questionada sobre a sua trajetória na escrita, Evaristo (2020) pontua que sempre foi escritora porque sempre exercitou o ato de escrever e teve uma vida atravessada pela escrita, principalmente na adolescência, mas que demorou a publicar uma obra sua:

Escrever eu sempre gostei de escrever, sempre foi aquele espaço tanto para eu me encontrar como também para me perder. Foi sempre aquele espaço de pergunta, espaço de tentar criar uma resposta. Agora publicar aí é uma outra história. (EVARISTO, 2020)

A que se deve a demora em publicar uma obra como a de Evaristo? Segundo dados da pesquisa “Um mapa de invisibilidades”, de Regina Dalcastagné (2012), promovida por seu grupo de pesquisa na Universidade de Brasília, das 165 pessoas que publicaram romances por três grandes companhias editoriais brasileiras¹⁷⁶, entre 1990 e 2004, 120 eram homens (72,7%), 93,9% eram escritos por pessoas brancas, 82,5% dessas produções se passam em grandes metrópoles, 60% assinados por autoras e autores que vivem no Rio de Janeiro ou em São Paulo. Ou seja, a literatura que se faz em nosso país – ou aquela que se reconhece como tal e conforma um cânone – ainda reproduz um juízo artístico que evidencia um perfil de obra e, por conseguinte, de público e de autoria em que Conceição Evaristo é exceção e não regra.

Constata-se, desse modo, que o cânone e a circulação literária se firmaram em nosso país sob uma lógica androcêntrica, masculinista, branca, heterossexual, negligenciando outras realidades. Minorias políticas como mulheres, indígenas e negras/os, quando aparecem na produção literária nacional, estão em lugar de subalternidade, impressas/os segundo esse olhar do centro, um olhar *superior* que as/os faz ocupar o fundo de cena, ou, como ocorre no caso indígena, são embranquecidas/os como Peri, do clássico alencariano.

Conceição Evaristo é a anti-síntese desse padrão normativo, desmorona essa organização e desvia o olhar a outras subjetividades, e mesmo em um país majoritariamente negro, ainda é minoria entre o seu grupo, o de escritoras publicadas e lidas. A sua obra não apenas dá protagonismo a outras histórias esquecidas, mas as

¹⁷⁶ Companhia das Letras, Rocco e Record

diversifica, explicita as consequências desumanas da marginalização desses corpos, o apagamento dessas narrativas, e sem romantizá-las. Ademais, Conceição Evaristo humaniza as suas personagens negras, o que não se trata de colocá-las como protagonistas dessas narrativas apenas, mas sim, de aprofundar as possibilidades narrativas, pluralizar os perfis de personagens e também de público-leitor.

Efetivamente, Conceição só veio a publicar com mais de quarenta anos, reflexo do racismo estrutural que está no sistema editorial brasileiro e evidenciado pela pesquisa de Dalcastagné (2012). Escrever já é um ato político, como ressalta a autora em diversas entrevistas e mesas-redondas de que participa em eventos acadêmicos, porém, ser editada e lida é sobrepor-se a barreiras ainda maiores e vencê-las. Isto posto, não basta escrever, é preciso ser lida, é preciso que sua obra receba reedições, seja apresentada a um público cada vez maior, debatida a fim de vencer as barreiras sociais que tendem a limitá-las a uma pequena parcela interessada nessas narrativas.

Após 28 anos de carreira literária, Evaristo foi o nome homenageado da Flip 2018, e em entrevista ao jornal *Correio Brasiliense* falou sobre o racismo e o sexismo no mercado literário brasileiro:

A literatura, até hoje, está nas mãos de homens e homens brancos. Quebrar com esse imaginário que coloca as mulheres negras no lugar de subalternidade e não acreditar nessas mulheres como potentes também na escrita causam um desinteresse no mundo literário. (EVARISTO, 2018)

Evaristo, certamente, é um desses nomes que *quebra com o imaginário* que não julga pertinente o que uma mulher preta tem a dizer, pois fala de uma realidade muitas vezes negligenciada pelo *status quo* (literário) nacional. Sua obra traz à memória outros nomes como o de Carolina Maria de Jesus e Maria Firmina dos Reis que a tradição e o cânone literários tentam invisibilizar, além de abrir caminhos para novas mulheres pretas publicarem como Nana Martins, Cidinha da Silva e Cristiane Sobral.

Assim sendo, obras como as de Conceição Evaristo são importantes quando nos propomos o questionamento acerca do perfil de *mulher/feminino* que a nossa literatura produz e encerra, seja em seus textos canônicos ou marginalizados. Seus contos, habitualmente, desestruturam o clichê identitário que ora apresenta a figura feminina como boa, segundo um padrão de conduta patriarcal; ora o seu oposto, quando as personagens se opõem a tal padrão. Portanto, é pertinente destacar que a escrita de

Evaristo evita certo binarismo com personagens que não se assentam sob essas duas perspectivas e destoam do citado padrão, em virtude de apresentarem outras possibilidades identitárias construídas ao sabor das narrativas, com as quais compreendem/explicam o mundo.

Ainda sobre este ponto, destacamos a sua preocupação em produzir uma obra sobre as experiências coletivas e individuais desses sujeitos/corpos marginalizados socialmente, é uma obra-audição, ou seja, um convite a que possamos ouvir o que o cânone não contou, “a história que a história não conta” (Oliveira, 2019).

Uma escrita, portanto, preocupada em evidenciar a cultura e tradição negras, a ancestralidade de seu povo, o que aprendeu ouvindo as histórias contadas por suas antepassadas e repassadas à sua filha, como ela poeticamente ilustra no poema *Vozes-mulheres*, enfim, uma contação de história em que ficção e realidade parecem aproximar-se, misturar-se, produzindo uma escrita poética de sua vida, ao que Conceição Evaristo chamou de *escrevivência*.

Vozes-Mulheres

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

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

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

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

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

A voz de minha filha
 recolhe em si
 a fala e o ato.
 O ontem – o hoje – o agora.
 Na voz de minha filha
 se fará ouvir a ressonância
 O eco da vida-liberdade
 (EVARISTO, 2017, p. 10-11)

O poema evidencia a memória, assim como a resistência e o desejo de transformação, de ação e mudança. Como símbolo poético de sua produção, reitera, pois, esse elemento memorialístico como fundamental em suas personagens, o qual comumente ocupa lugar central nas narrativas como a de *Ponciá Vicêncio*, qual um fio de novelo que não cessa e ultrapassa gerações, aproximando-as em suas vivências.

A história da protagonista do romance, por exemplo, é a continuidade, ou melhor é cíclica quando evidencia os retornos, seja à história de seu avô, seja da própria protagonista ao local de partida, são arcos que se encontram em uma espécie de história sem fim, como o próprio arco-íris, símbolo importantíssimo retomado pela narradora do romance.

Conceição Evaristo costuma ser econômica com os vocábulos. As imagens literárias são múltiplas, mas em poucas palavras. Produz uma escrita seca, direta, dura, sem recorrer com frequência ao uso de adjetivos e/ou longos períodos subordinados, nem por isso menos poética que a de Zora Neale Hurston, para citarmos outra obra aqui lida. Evaristo consegue com pouco falar muito. Enquanto a autora norte-americana recorre a longas passagens e período coordenados por subordinação, a brasileira opta pelo uso de períodos ligados por coordenação, o que impõe a quem lê o seu romance pausas consecutivas, marcadas pelo ritmo que a própria pontuação confere à leitura, como exemplifica o primeiro parágrafo do romance *Ponciá Vicêncio*.

Quando Ponciá Vicêncio viu o arco-íris no céu, sentiu um calafrio. Recordou o medo que tivera durante toda a sua infância. Diziam que menina que passasse por debaixo do arco-íris virava menino. Ela ia buscar o barro na beira do rio e lá estava a cobra celeste bebendo água. Como passar para o outro lado? Às vezes, ficava horas e horas na beira do rio esperando a colorida cobra do ar desaparecer. Qual nada! O arco-íris era teimoso! Dava uma aflição danada. Sabia que a mãe estava esperando por ela. Juntava, então, as saias entre as pernas tampando o sexo e, num pulo, com o coração aos saltos, passava por debaixo do angorô. Depois se apalpava toda. Lá estavam os seinhos, que começavam a crescer. Lá estava o púbis bem plano, sem nenhuma saliência a não ser os pelos. Ponciá sentia um alívio imenso. Continuava menina. Passara rápido, de um só pulo. Conseguira enganar o arco e não virara menino. (EVARISTO, 2003, p. 9)

Eduardo de Assis Duarte e Elizângela Lopes Fialho, no artigo *Conceição Evaristo: literatura e identidade* (2020), denominam essa técnica narrativa de “brutalismo poético”, por narrar de forma mais concisa e densa a vida da protagonista. Esse modelo de escrita não me parece gratuito e dialoga perfeitamente com a temática recorrente ao longo do romance: a violência. Não raro, todas as personagens ou experimentam a violência ou são violentas, mas são brutalizadas por tais experiências, o que reflete na escrita seca.

As cenas curtas, às vezes como *flashes* da memória que aproximam fatos em ordem aleatória, são cruas, expostas aos nossos olhos para que acompanhem o que a memória de Ponciá recorda e o que a narradora mostra. Essa técnica aproxima ainda a escrita de Evaristo de um modelo de crônica, de tal sorte que cada capítulo caminha como se fossem histórias isoladas que poderiam ser aproximadas ou não, ou ainda dispostas em outra ordem.

Ponciá Vicêncio é a narrativa da família da protagonista, que dá nome à obra, contada em dois tempos narrativos que se chocam, confundem-se, passado e presente se cruzam, como em um baile de passos marcados, os tempos cedem o lugar um ao outro, interpenetram-se, rodopiam na narrativa memorialística que os mescla a seu bel prazer para melhor explicar os fatos contados e os sentimentos de Ponciá.

Como em um roteiro cinematográfico, a primeira cena é justamente o parágrafo acima transcrito, o qual conta uma lembrança, uma analepse narrativa, da infância de Ponciá, que já adulta – no presente, portanto –, contempla o céu “como se pedisse socorro” (EVARISTO, 2003, p. 10). A escrita pontuada de Evaristo segue como se fosse uma câmera focando o olhar perdido da personagem para o arco-íris do presente, o qual evoca sua própria história de vida, cíclica, a sua memória e detendo-se posteriormente nos detalhes da própria cena. Em suma, é como se cada ponto-em-seguida funcionasse como um corte seco de uma câmera em ação pelo cenário.

Assim como Hurston (2002), Evaristo (2003) opta por apresentar a sua protagonista após os acontecimentos que serão narrados, e nos propõe um questionamento primordial: qual o “receio antigo [que] revisitou-a e insistiu em seu corpo” (EVARISTO, 2003, p. 10)? O que o rio e o arco-íris têm de importante na sua jornada? O que Ponciá busca quando sai de casa e de sua terra? Por que uma viagem tão

longa? O que leva consigo e o que traz na bagagem quando retorna ao local de partida? É a mesma quando retorna?

O rio, imagem que junto ao arco-íris abre a narrativa, pode conter alguns indícios-chave para compreendermos melhor a história proposta por Evaristo e para a leitura que aqui provocamos. Foquemos na tríade identidade-gênero-relacionamentos mais uma vez para discutir os caminhos narrativos. O rio é elemento da natureza que segue um curso ora calmo ora agitado, entre idas e vindas, cujas águas passeiam e contornam os obstáculos que se interpõem, e nesse caminho renovam-se, nunca serão as mesmas. Ponciá, que parte de sua cidade como um rio de sua foz, tampouco é a mesma que retorna anos depois e aprende a contornar os obstáculos que se lhe apresentam.

Assim como o filósofo pré-socrático Heráclito (aproximadamente 500 a.C. - 450 a.C) já determinou na Antiguidade Clássica que ninguém se banha duas vezes no mesmo rio porque as águas e a própria pessoa já não são as mesmas, Ponciá, ao retornar ao seu rio de origem está diferente, é outra, leva consigo as experiências da cidade grande e as respostas que sempre buscou sobre a sua identidade, que é também a de seu povo, coletiva, portanto.

A sua jornada, assim, dá-se nesse percurso motivado pelo desejo de sair da fazenda onde seu povo havia sido escravizado, simboliza a partida na busca de respostas sobre a sua identidade fora daquele espaço, as quais, de fato, só vai encontrar quando voltar para casa, para o seu local de partida. A viagem é o mais importante, sem dúvida, mas as respostas nunca saíram da cidadezinha de onde partiu.

Em função dessa jornada de descobrimento e deslocamento da protagonista da obra não é rara a crítica que a classifica como um romance de formação (DUARTE; FIALHO, 2020; ARRUDA, 2007), gostaria, porém, de retomar essa ideia e confrontá-la com alguns questionamentos à fórmula deste tipo de romance, antes de seguir com uma leitura mais detida do romance de Evaristo.

O romance de formação é gênero literário do período romântico alemão, no século XVIII, como consequência literária das liberdades artísticas e de produção desejadas e celebradas por uma elite nova que se firmava como consumidora dessa arte e por um sentimento de nacionalismo exacerbado que nascia ali também em diálogo com a Modernidade capitalista e herdeira do colonialismo.

Ou, como conceitua Wilma Maas, “as circunstâncias de origem do *Bildungsroman* são contemporâneas desse esforço pela atribuição de um caráter

nacional à literatura de expressão alemã” (MAAS, 2000, p. 13), a qual encontrou eco nas demais literaturas europeias, no século XIX, e nas de suas colônias americanas. Este gênero literário se estabeleceu ainda como meio de formação intelectual das famílias abastadas com a leitura de romances que se aclimatavam entre detratoras/es e defensoras/es (cf. Abreu, 2008).

Mass (2000) salienta ainda que, em sua origem, a expressão já carrega a justaposição dos termos *Bildung* (formação) e *roman* (romance), o que lhe confere os atributos que devem permear a trajetória de suas e seus protagonistas, as/os quais necessariamente, educar-se-ão, tornar-se-ão eruditas/os, alçarão o pertencimento a uma elite burguesa ilustrada. Logo, poderíamos pensar, percorrendo o seu sentido denotativamente, que o romance de formação privilegia um/a protagonista que busque assimilar os valores burgueses, representando-os, vindo a integrar a burguesia, sendo por ela aceita/o.

Franco Moretti, em *O Romance de formação* (2020), afirma que o *bildungsroman* é precisamente uma tentativa de sanar a fronteira criada pela Revolução Francesa entre as classes aristocrática e burguesa, é “a história do jovem comerciante [...] chamado a fazer parte de um grupo de latifundiários iluministas” (MORETTI, 2020, p. 13), certamente essa síntese não se aplica à história de Ponciá, cuja terra é usurpada justamente por latifundiários, os quais exploraram os seus antepassados e antepassadas.

[...] romance após romance, o herói do *bildungsroman* – que provém geralmente daquela que a historiografia de língua alemã chama de *Bildungsbürgertum*, ou de burguesia da cultura – não dirige jamais os próprios passos em direção ao *Besitzbürgertum*, ou burguesia da propriedade, mas sempre e somente em direção àquele mundo aristocrático com o qual, no fundo, sente-se infinitamente mais afim. (MORETTI, 2020, p. 14, grifos do autor)

Parafraseando Moretti (2020), o herói ou a heroína do romance de formação desloca-se rumo às benesses da imagem da aristocracia em função do posto social e econômico que a burguesia então lhe confere, sendo, portanto, esta personagem desejosa da aristocracia, para a qual caminha a fim de ocupar o lugar da classe dominante. Dito isto, a burguesia coexiste com a aristocracia sem querer derrubá-la exatamente, mas sim, ocupar os mesmos espaços, aliam-se ambas com o intuito de sobreviver, reinventar-se, manterem seus privilégios e produzirem novos.

Uma vez que as sociedades europeias passaram por transformações geopolíticas e novas formas de condução/organização dos Estados-nações se firmaram sobre as bases do capitalismo em franco desenvolvimento, foi preciso reinventarem-se também os sujeitos de poder e seus postos ocupados nas novas pirâmides sociais surgidas, no novo modelo de disposição social. E o romance de formação fala desses novos sujeitos de poder e de suas jornadas heroicas.

Como já declarado no capítulo um, a Modernidade se reinventa, mas mantém os mesmos sujeitos marginalizados no mesmo lugar, oferecendo-lhes pouca ou nenhuma possibilidade real de ascensão ou mobilidade social coletiva. Sendo assim, corpos periféricos de mulheres pretas como o de Ponciá Vicêncio não herdam nada da classe dominante, seja aristocrática ou burguesa, tampouco podem imitar ou reutilizar os lucros dessa Modernidade, conforme desenha o romance de formação, tal qual conceitua Moretti (2020)

Para além da conjuntura revolucionária, portanto, a coexistência da burguesia e da aristocracia no *Bildungsroman* possa talvez ser explicada pela hipótese de que a classe burguesa reutilizou (ou imitou, herdou, ou como quiser) traços típicos do modo de vida aristocrático; que o burguês é, no fim das contas, uma espécie de compromisso vivo de ‘si mesmo’ e a velha classe dominante. (MORETTI, 2020, p. 15, grifos do autor)

O romance moderno, nesse sentido, como o consumimos contemporaneamente, ainda era um gênero em formação, assim como a literatura e a sociedade modernas, pós-Revolução Industrial e Francesa, logo, o momento histórico encontra no novo gênero literário meio de expressar as suas ideais, e a burguesia vê no romance solo fértil para difundir os seus ideais e formar uma elite letrada que lesse uma produção com personagens pensados à sua semelhança.

O romance de formação foi, ao fim e ao cabo, um estágio desse processo de construção de uma literatura que representasse e que educasse um público-leitor em ascensão no contexto europeu dos fins do século XVIII, a fim de ver-se literariamente representado nas páginas dos romances como eram nos salões, nos bailes e nas cortes europeias, dentre outros espaços há séculos ocupados pela aristocracia.

Qual o papel que minorias raciais forjadas no processo de Modernidade/Colonialidade têm em uma obra com personagens burgueses em busca do seu ‘salvo-conduto’ rumo à aristocracia?

[...] Mas a verdade é que, no caso específico do *Bildungsroman*, aquelas coordenadas espaço-temporais são, na realidade, quase inevitáveis, porque encerram o substrato histórico-social para o seu surgimento: indivíduos livres, autônomos, cultos; uma sociedade aberta ao mérito e à concorrência; um enredo de duas classes abastadas; um impulso centrípeto do Estado nacional europeu. [...] Quando saímos desse mundo, torna-se difícil descrever o *Bildungsroman*, porque torna-se difícil imaginá-lo. (MORETTI, 2020, p. 16)

Sempre importante reiterar que o cânone é um espaço de legitimação não de uma obra em si, mas do que socialmente essa obra representa, com quem dialoga. O cânone literário é, em última análise, social e, em uma sociedade que a despeito das revoluções burguesas – ou em conformidade com estas? – mantém minorias sociais marginalizadas, não haverá espaço crítico para um romance de formação negro, por exemplo, se não deslocarmos esse conceito primeiramente imaginado pela mesma elite segregadora e excludente europeia dos séculos XVIII e XIX.

Em outros termos, o conceito de *Bildungsroman* vem carregado de seu significado histórico aos aludidos séculos como modelo de formação artística de uma elite leitora, produtora e consumidora de um novo modelo de produção literária que ali se firmava. E mais importante: alheia à produção que não a representa, a das margens, como, por exemplo, a literatura de autoria negra.

Isto posto, um romance que não dialoga com um modelo canônico de produção literária como *Ponciá Vicêncio*, de uma autora alheia às instâncias de legitimação literária, como Conceição Evaristo, e que não propõe uma narrativa de superação ou adequação a um modelo meritocrático, burguês, de ‘vencer na vida’ e ‘ser alguém na vida’, causa certo choque semântico ao ser lido como *de formação*, se pensarmos nesse viés burguês, de centro, canônico. Para fazê-lo, exige-se um esforço de deslocamento do próprio conceito.

Se pensarmos em êxito do romance de formação como ascensão burguesa ou aos privilégios desta, não há como declarar que seja Ponciá exitosa na sua empreitada rumo ao desconhecido, não há uma superação de seu estágio inicial rumo a um padrão aristocrático-burguês de vida, em síntese. O ato de narrar a história de uma personagem em deslocamento e suas transformações não faz de uma obra literária um romance *de formação*.

Se houve um desejo de êxito quando de sua partida, no presente da narrativa já não restou nada, pois, se “em outros tempos havia sonhado tanto!” (EVARISTO, 2003, p. 16), não restaram nem estes sonhos. Em suma, o deslocamento de Ponciá não lhe oferece espaços para modificar a sua situação inicial, tampouco a sociedade burguesa citadina a convida ou a recebe, ou curva-se aos seus desejos de ascensão ao novo modelo social. A leitura social da cor de Ponciá é elemento indelével à sociedade que a recebe e justificativa ao tratamento que recebe.

Há ainda que ressaltar o confronto com a idealização da figura empreendedora/vencedora do burguês em um *Bildungsroman* que não se encontra no romance de Evaristo. A narradora de *Ponciá Vicêncio* opta por um caminho adverso a este logo ao apresentar a origem pobre de suas personagens e a frustração de suas esperanças.

[...] *os negros eram donos da miséria, da fome, do sofrimento, da revolta suicida.* Alguns saíam da roça, fugiam para a cidade, com a vida a se fartar com a miséria, e com o coração a sobrar esperança. *Ela mesma havia chegado à cidade com o coração crente em sucessos e eis no que deu.* (EVARISTO, 2003, p. 82, grifos meus)

Deu que ela não suplantou as dificuldades impostas pelas violências simbólicas e físicas que sofreu em função de seu gênero e de sua raça. Nem poderia, talvez nem deveria, sob pena de ser menos verossímil a história que vem sendo contada até aquele momento. No mesmo parágrafo, posteriormente, a narradora pontua que a protagonista conseguiu apenas

[...] um barraco no morro [e] um ir e vir para a casa das patroas. Umhas sobras de roupa e de alimento para compensar um salário que não bastava. [...] bom mesmo que os filhos tivessem nascidos mortos, pois assim se livraram de viver uma mesma vida. (Ibidem, p. 82-83).

Ao contextualizar, desse modo, que Ponciá segue indo de casa em casa de patroas diferentes, sobrevivendo de suas sobras, reitera que ela ocupa naquela economia o mesmo espaço que ocuparia na roça, a de subserviência, de dor e de exploração. E ainda toca em outra questão que nos remete à ancestralidade de povo escravizado da protagonista: a morte das/os filhas/os como movimento de resistência (cf. Davis, 2016).

A morte de uma criança, filha de pessoas escravizadas, no período escravocrata, significaria uma pessoa escravizada a menos à máquina colonial, branca, imperialista,

enquanto no contexto contemporâneo de Ponciá as coisas parecem seguir roteiros muito semelhantes de opressão e exploração da população negra. Logo, ter perdido os seus bebês significa não fornecer mão-de-obra ao mesmo sistema que já a explora, e do qual não logra escapar, ascender, descumprindo a norma de um romance de formação.

Destarte, pensar em um romance de formação negro parece ser um oxímoro neste caso, posto que um ideal burguês de êxito na vida em uma grande capital entra em choque com o destino/segregação social imposto a Ponciá em função de sua negritude e origem. Se pensarmos o conceito como espaço narrativo em que se exemplifiquem ideais de superação e de conquistas sociais e econômicas da protagonista, conforme já exposto anteriormente, parece-me que falta a Ponciá – e isso não é uma falha, mas sim, uma característica – a superação do local de partida.

A vitória de Ponciá é no plano discursivo, é poder contar essa história, é o registro desses passos. Nessa narrativa dura, pouco adjetivada a que me referi anteriormente, que se constrói também sobre os silêncios de sua protagonista e a dificuldade de seu marido em entendê-la e em expressar-se, a narradora consegue dizer muito de modo condensado, é como se fosse uma escrita de silêncios, mas que, ao final da narrativa rebentam na sua própria obra escrita. Conseguir contar a sua história é a superação de Ponciá, se quisermos apontar uma.

Ponciá precisa retornar à roça e completar o seu destino, a sua saga, o que ocorre no último capítulo, acompanhada da mãe, Maria Vicêncio e do irmão, Luandi José Vicêncio. Esse retorno, porém, é carregado das marcas das violências que sofreu na sua diáspora, inclusive do marido.

É no retorno que ela cumpre a sua missão e encontra-se com o que deixou na partida: o rio e a herança simbólica do avô Vicêncio. Somente de volta às águas deste rio, então, poderia Ponciá compreender a sua identidade. Assim, reafirmamos que há um destino a ser cumprido, uma história que precisava ser contada, uma narrativa percorrida desde o ponto de partida até o ponto de retorno, como em um ciclo que se fecha, tal qual um rio percorrido.

María Vicêncio, agora de olhos abertos, contemplava a filha. [...] Lá estava a sua menina única e múltipla. María Vicêncio se alegrou, o tempo de reconduzir a filha à casa, à beira do rio estava acontecendo. Ponciá voltaria ao lugar das águas e lá estaria a substância, o húmus para o seu viver. (EVARISTO, 2003, p. 129)

Desse modo, temos que “os sonhos de uma vida melhor” (EVARISTO, 2003, p. 33), que levaram Ponciá a sair de seu local de origem aos 19 anos, foram frustrados. Ela “havia tecido uma rede de sonhos e agora via um por um dos fios dessa rede destecer e tudo se tornar um grande buraco, um grande vazio” (Ibidem, p. 23). Bela e delicada a imagem poética a que recorre a narradora nesse excerto que confirma o que dissemos anteriormente sobre a sua opção em ser econômica nos adjetivos, mas recorrer a metáforas fortes e potentes.

A migração de Ponciá, assim como a de Adah, protagonista de *Cidadã de Segunda Classe*, é uma busca de alternativas para algum desenvolvimento econômico, político e simbólico dos espaços que uma *mulher negra* poderia ocupar em uma sociedade que a segrega. Se é certo que uma mulher branca se deslocando pode enfrentar problemas decorrentes de seu gênero, a *mulher negra* enfrenta também os decorrentes do racismo, o que a narradora apresenta. A protagonista, nessa perspectiva, segue frustrando-se desde as primeiras impressões na cidade grande até o casamento com o companheiro negro.

A casa que habita na capital para a qual migra é símbolo bem representativo dessa frustração, quase uma extensão de seus sentimentos com a própria cidade que não a acolheu como ela havia sonhado, mas também é sinônimo da própria Ponciá, que não consegue modificar o que não lhe agrada, ou talvez não possa modificar. Ao sair da roça e chegar à cidade grande, ela tinha sonhos, hoje resta-lhe uma realidade crua, também violenta, da qual é difícil evadir, a não ser pelas suas memórias.

O pequeno quarto que habita, muito próximo da primeira habitação de Adah em Londres, ainda atualiza a segregação do espaço da senzala, onde seus antepassados e suas antepassadas viveram. Alheio às transformações e edificações modernas e centrais na cidade, o barraco de Ponciá está esquecido pelas políticas públicas de urbanização e melhoria da qualidade de vida da população urbana das grandes cidades brasileiras. A atualização da senzala para o quarto periférico é a manutenção do lugar de subalternidade das/os descendentes dos sujeitos colonizados, uma vez que, como pensa Ponciá, “a vida escrava continuava até os dias de hoje” (EVARISTO, 2003, p. 83).

Ponciá Vicêncio percorreu vagarosamente os olhos pelo cômodo onde moravam. O pó acumulava-se por cima do armário velho. Pelas coibros do telhados acumulavam-se teias de aranha e picumãs. As trouxas de roupa sujas cresciam dias e dias pelos cantinhos do quarto. As folhas de jornal, que forravam prateleiras do armário, já estavam amareladas pelo tempo e roídas

pelos ratos e barata. Toda noite ela contemplava o desleixo da casa, a falta de asseio que lhe incomodava tanto, mas faltava-lhe coragem para mudar aquela ambiência. (EVARISTO, 2003, p. 22)

A narradora econômica nos adjetivos e advérbios, aqui opta por detalhar o olhar de Ponciá como *vagoroso* pelo cômodo, analisando-o, e o armário como *velho*, como se ‘lesse’ a sua própria vida, tal qual a câmara que vaga por um cenário, como já aludi anteriormente; e cria uma paisagem nos seus pormenores ressaltando a imagem do rato e da barata, forma de condensação metafórica que ajuda a explicar a exploração, a impureza e o lugar social de Ponciá.

Segundo Chevalier e Gheerbrant, em *Dicionário de símbolos* (1998), o rato é sinônimo de avareza e miséria, mas também o desejo de avidez, ou seja, o intenso desejo de possuir algo ou construir alguma coisa. No mesmo parágrafo, Ponciá é descrita como quem, apesar de se incomodar com o que vê, o que poderia gerar uma transformação, não o faz, resume-se ao desejo e não à ação.

A visão do cômodo recorda Ponciá de sua viagem à cidade grande e como as esperanças que trazia consigo, de “traçar outros caminhos, inventar uma vida nova” (EVARISTO, 2003, p. 32) foram diminuindo à medida que as primeiras violências lhe foram impostas.

Quando o trem foi diminuindo a marcha e parou na plataforma, Ponciá Vicêncio apertou contra o peito a pequena trouxa que carregara no colo durante a viagem inteira. Levantou-se aflita e olhou desesperada lá fora à procura de alguém. Não divisou um rosto conhecido, experimentou um profundo pesar, embora soubesse de antemão que não havia ninguém esperando por ela. *Não conhecia ninguém, nunca viera até a cidade e todos os seus parentes haviam ficado para trás. Nenhum deles havia ousado tamanha aventura.* Estava escurecendo, Ponciá não sabia bem o que fazer. Caminhou rápido e alcançou o lado de fora da estação. Quis olhar para trás, mas temeu o desejo de recuo. Olhou em frente, uma imponente catedral, com suas luzes acesas, esperava pelos crentes, no final da avenida. O relógio da matriz era enorme, de longe conseguiu ler as horas. Eram seis. (EVARISTO, 2003, p. 34, grifos meus)

Ponciá já chega como uma segregada social, não tem parentes morando naquela cidade que a esperassem na estação de trem, *nenhum ousara tanto*, ou seja, ir tão longe, nenhum/a amigo/a ou conhecido/a, ninguém. Está efetivamente sozinha na vida, pela primeira vez.

A imagem da igreja/religião cristã também surge em uma dualidade neste excerto, pois, ora é um alívio, para onde ela corre, encontra algum conforto, talvez

único espaço naquela cidade que lhe seja familiar; ora é a representação da ostentação que a diminui, “Deus bem que deveria gostar de todo aquele luxo” (Ibidem, p. 37), e que a expulsa literalmente quando o sacristão fecha a porta na sua cara após todas “as mulheres tão bem vestidas” (Ibidem, p. 37) terem saído.

Ponciá é a síntese de mulheres excluídas socialmente que migram para grandes centros urbanos em busca de alguma oportunidade, as quais na solidão de suas jornadas não logram escapar da marginalização imposta por um regime saudoso da colonização e da escravização negra. Igualmente, serve a que se compreenda que, mesmo longe das terras que as oprimiam, a experiência de *mulheres negras* migrantes como Ponciá é marcada pela manutenção ou reelaboração da violência do racismo e do sexismo.

Quando a narradora pontua a *tamanha aventura* da protagonista, reitera a sua ousadia por ser a primeira da família a sair da pequena roça, certamente, e ainda exemplifica a tentativa de fuga de um destino imposto às/aos de sua família. Sendo assim, ela é a primeira a arriscar efetivamente romper com o lugar análogo à escravização que a sua família desempenhou nas terras do velho senhor Vicêncio, no entanto, neste novo espaço, no tempo devido, compreenderá que romper com o sistema que a aprisiona é mais difícil que romper com a origem e *predestinação* de sua família.

Algumas vezes, ela já havia passado a noite em claro, em festa ou velório, mas nunca sozinha. Sentia frio e medo. *Aos poucos foram chegando companhia. Mendigos, crianças, mulheres e homens. Vinham alegres, risonhos, apesar do desconforto e do frio.* Ponciá descobriu alguns já deitados, agasalhados em jornais e sentiu um calafrio. Lembrou-se dos santos que estavam lá dentro, das velas e dos castiçais, dos vitrais coloridos, dos bancos largos e lustrosos de madeira. Reviu o chão liso, brilhante, quase escorregadio da igreja. Olhou novamente para os lados, todos calmos, muitos até dormindo. Ela abriu a trouxa, tirou o terço de lágrimas de Nossa Senhora, beijando respeitosamente as contas escuras que diluíam na cor mesma da noite, benzeu-se e começou a rezar a Ave-Maria. (EVARISTO, 2003, p. 39, grifos meus)

Não é incomum em narrativas que retratem situações de miséria e de exclusão social com personagens migrantes o confronto com imagens fortes que choquem com o desejo da migração¹⁷⁷, que sejam essas as suas primeiras impressões no destino idealizado. É um modo de quem narra traçar um paralelo entre os sonhos e a realidade, entre o desejo onírico e a cruel existência, e Conceição Evaristo, assim, dialoga com

¹⁷⁷ Para termos comparativos, sugiro a leitura de *O quinze* (1930), de Rachel de Queirós; *O moleque Ricardo*, de José Lins do Rego (1935) e *Belém do Grão-Pará*, de Dalcídio Jurandir (1960).

uma tradição de narrativas com forte crítica e apelo sociais, características comuns principalmente do chamado romance social de 30, no Brasil, habitual na produção de uma ampla gama de autores e autoras a partir de então até a contemporaneidade.

A errância de Ponciá levada por seus sonhos é confrontada com a realidade atroz da cidade grande, caracterizada pelas personagens que chegam para acompanhá-la em sua primeira noite, na entrada da Igreja¹⁷⁸ que, com seus *bancos largos e lustrosos de madeira* não as acolhe. Ainda se vê o efeito da migração que transforma esses sujeitos em invisíveis e/ou explorados na cidade grande. A narradora pluraliza os corpos abjetos, são crianças, mendigos, mulheres e homens nessa cena desoladora para Ponciá, a quem apenas resta rezar.

A migração provoca o desmembramento de uma família, como ocorre com Ponciá, que sequer despediu-se do irmão, apenas “deixava um abraço” (Ibidem, p. 37), mas une essa/e migrante a espaços e vivências semelhantes às suas, são narrativas que provocam aproximação e reconhecimento. Apesar da aproximação provocada pela narradora entre essas figuras excluídas socialmente, Ponciá custa a assimilar que já era como aquelas mulheres e aqueles homens e, “condoída da sorte deles, [...] catou *as suas últimas moedas e ofereceu a alguns*” (Ibidem, p. 40, grifos meus).

Ponciá passa, então, a oferecer os seus serviços a todas as mulheres que saem da igreja após rezarem. Reduzindo as suas possibilidades ao que o seu gênero e raça lhe permitiriam conseguir naquela situação, a narradora chega a contar uma rápida passagem em que outra moradora de rua, preta que nem Ponciá, fazendo-se passar por cega, convida-a para esmolarem juntas, ao que Ponciá se nega.

Migrantes negras de baixa ou nenhuma escolaridade têm lugares sociais muito bem determinados nessa economia exploratória na cidade grande, suas oportunidades na migração são: 1) ou se tornam cuidadoras, como empregadas ou babás; 2) ou se prostituem contra a vontade, como a namorada do irmão de Ponciá, Bilisa; 3) ou pedem esmolas para sobreviver. As possibilidades que se apresentam são novidades para Ponciá, inclusive o trabalho como empregada na casa de pessoas ricas com novos códigos sociais que ela ainda não dominava, como se observa no trecho que segue:

Voltando para a porta principal, Ponciá se postou novamente à espreita. Assim que saiu mais uma fiel, ela avançou gaguejando e conseguiu falar de

¹⁷⁸ Com letra maiúscula, ou seja, a instituição que não a acolhe.

sua necessidade de arrumar um trabalho. *Não tinha experiência de cuidar de casas de ricos, porém sabia lidar muito bem com o barro* (EVARISTO, 2003, p.41, grifos meus)

E posteriormente,

Aos poucos, Ponciá foi-se adaptando ao trabalho. Ficou mesmo na casa da prima da moça que ela havia encontrado na igreja. *Foi aprendendo a linguagem dos afazeres de uma casa da cidade*. Nunca esqueceu o dia em que a patroa lhe pediu para que ela pegasse o peignoir, e atendendo prontamente o pedido, ela levou-lhe a saboneteira. *Errava muito, mas ia aprendendo muito também*. Estava de coração leve, achava que a vida tinha uma saída. Trabalharia, juntaria dinheiro, compraria uma casinha e voltaria para buscar sua mãe e seu irmão. A vida lhe parecia possível e fácil. (EVARISTO, 2003, p.42, grifos meus)

Ainda que as suas respectivas viagens para longe de casa tenham sido frustrantes em alguma medida, as recepções no destino ao qual chegam são completamente diferentes entre Ponciá e Janie, por exemplo. Enquanto aquela deve aprender como manter-se subserviente a outras mulheres para as quais viria a trabalhar, no bairro ironicamente chamado de “das Alegrias” (Ibidem, p. 42); Janie experimenta uma migração que não lhe impõe o lugar de subserviente a outras mulheres, apenas ao marido. Diferentemente de Adah, Ponciá não tem a aspiração acadêmica, tampouco sabe como buscar outras possibilidades laborais.

O que torna as suas experiências tão distintas sob este enfoque? Janie migra para uma cidade negra, idealizada e comandada por sujeitos negros, seu marido, inclusive, é respeitado e admirado pelas/os moradas/es de Eatonville – o que não diminui o seu lugar de subordinada a ele –, enquanto Ponciá e Adah estão inseridas em sociedades racistas que não a acolhem, as abandonam à própria sorte. Assim, reiteramos as diversas possibilidades de ser *mulher negra* nessas literaturas. O que as aproxima, como já dissemos, é a experiência migratória, uma migração imposta pelas circunstâncias vividas, junto com os seus respectivos companheiros que lhes impõem outra opressão, a de gênero.

Sobre aspectos de gênero, vejamos que já no capítulo inicial, a questão está posta quando a narradora assevera que “*naquela época Ponciá Vicêncio gostava de ser menina*” (EVARISTO, 2003, p. 09, grifos meus). Contada em um tempo presente distante deste passado que abre a narrativa, essa demarcação temporal é reveladora para o enredo, pois atesta uma mudança ocasionada pelo tempo na percepção que Ponciá tem

de seu gênero naquela sociedade. É como se tivesse deixado de gostar de ser do sexo feminino, como se tivesse desejado ser outra coisa. Mas a pergunta é: que coisa é essa que deseja ser? Um homem? Se sim, por quê? E mais, o que a levou a desgostar, por assim dizer, de ser uma menina/mulher? O que lhe falta por ser *mulher*?

Essa introdução diz muito sobre Ponciá e suas dores. Falando de si no presente, parece equacionar que ser *mulher negra* nessa sociedade relegou-a a um espaço de exploração de seu corpo e de suas vontades, do qual ela gostaria de ter escapado, e talvez tivesse escapado, se fosse um *menino*. Em outras palavras, gostaria de ter tido algum poder – o falo, provavelmente –, o que em uma sociedade sexista e racista seria bastante improvável. Importante pontuar que mesmo o seu companheiro, negro, não tem o falo propriamente dito, mas se sobrepõe à Ponciá.

Em suma, Ponciá questiona a própria identidade. Neta de pessoas escravizadas, adulta, já não sonha, carrega um sobrenome que não é seu, mas dos *donos* de seus antepassados e suas antepassadas por parte de pai, e no qual não se reconhece, e vive na cidade grande um papel de gênero e de raça destinado coercitivamente a ela, dada a sua ascendência, mas sempre questionando-se sobre a sua sorte e a sua origem.

Assim como Janie, de *Seus olhos viam Deus*, e também Adah, de *Cidadã de Segunda Classe*, a protagonista de Conceição Evaristo precisa migrar, pois é no caminho que a sua identidade é-lhe revelada, uma vez que segue cheia de perguntas, procura/indaga o seu *lugar* no mundo. A sua partida rumo à cidade grande é a sua jornada, na qual o ser *mulher negra* ganha contornos ainda mais opressivos, inclusive na relação com o companheiro, o que aqui tenho chamando de violência intrarracial.

Após os momentos iniciais, e a divagação sobre o arco-íris e o rio, a primeira memória de Ponciá narrada acerca de alguma personagem é a de seu avô paterno, primeira figura masculina de que tem ‘lembrança’, apesar de ter morrido quando a menina tinha apenas um ano de idade. Essa figura é importante no seu entendimento do lugar de origem e com quem mantém uma relação pouco clara a princípio.

[...] Fazia quase um ano que Vô Vicêncio tinha morrido. Todos deram de perguntar por que ela andava assim. Quando o avô morreu, a menina era tão pequena! Como agora imitava o avô? Todos se assustavam. A mãe e a madrinha se benziam quando olhavam para Ponciá Vicêncio. Só o pai a aceitava. Só ele não espantou ao ver o braço quase cotó da menina. Só ele tomou como natural a aparência dela com o pai. (EVARISTO, 2002, p. 13)

Há uma herança, uma aparência de Ponciá com o avô, mas qual? A primeira questão na vida de Ponciá é justamente sobre essa sua origem negra, a semelhança com o avô paterno, de onde veio a história de sua família, e essa memória que percorre a narrativa, pois, assim como a história deste avô, a de Ponciá é marcada pela violência em seu corpo.

O primeiro homem que Ponciá Vicêncio conhecera fora o avô. Guardava mais imagem dele do que a do próprio pai. Vô Vicêncio era muito velho. Andava encurvadinho com o rosto quase no chão. Era miudinho como um graveto. Ela era menina de colo ainda quando ele morreu, mas se lembrava nitidamente de um detalhe: em vô Vicêncio faltava uma das mãos e vivia escondendo o braço mutilado para trás (EVARISTO, 2003, p. 12)

Do pai, a memória guarda a sua ausência do lar porque “viviu constantemente no trabalho da roça, nas terras dos brancos” (Ibidem, p. 14), mas importa-nos registrar as violências que este homem sofreu em sua infância a fim de mantermos o debate sobre a interseccionalidade e os lugares de poder. Em um contexto de pseudoliberalidade vinda com a Lei Áurea¹⁷⁹, porque aquelas/es colonas/os negras/os seguem sob o jugo dos donos da terra, o pai de Ponciá sofreu em sua negritude na relação mantida com o *sinhô-moço*, conforme se observa em uma cena sádica:

[...] Filho de ex-escravos, crescera na fazenda levando a mesma vida dos pais. Era pajem do *sinhô-moço*. Tinha a obrigação de brincar com ele. Era o cavalo onde o mocinho galopava sonhando conhecer todas as terras do pai. Tinha a mesma idade. Um dia o coronelzinho exigiu que ele abrisse a boca, pois queria mijar dentro. O pajem abriu. *A urina do outro caía escorrendo quente por sua goela e pelo canto da boca. Sinhô-moço ria, ria. Ele chorava e não sabia o que mais salgava a boca, se o gosto da urina ou se o sabor de suas lágrimas.* (EVARISTO, 2003, p. 14, grifos meus)

Essa cena, que se assemelha à de Machado de Assis, em *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, é particularmente certa ao delinear como a masculinidade associada age para manter corpos negros subalternizados, violentados e humilhados. Tal qual o garoto Prudêncio, escravizado na narrativa machadiana, o pai de Ponciá conviveu com um menino-diabo, o *sinhô-moço* que, com crueldade, menospreza-o, oprime-o, assujeita-o, e traça uma linha imaginária separando-os a despeito de serem *homens*.

¹⁷⁹ Lei n.º 3.353, de dois artigos e três linhas, assinada pela Princesa Isabel, em 13 de maio de 1888, em que extinguiu no país a escravidão sob o ponto de vista jurídico, sem dar nenhuma reparação ou resposta à população negra que se viu abandonada à própria sorte.

A simbologia da urina carrega a eliminação de substâncias inúteis ao organismo, impurezas e dejetos, da mesma forma que o pai de Ponciá fora visto e tratado nesse contexto, um ser dispensável, desprezível, assim, é também fator de demarcação de território, estabelecimento de uma diferença hierárquica, delimitação de que não são iguais, é uma forma de retirar da criança preta qualquer possibilidade e resquício de humanização, e de acesso ao poder simbólico que somente a branquitude lhe conferiria.

É esse menino negro, desumanizado, que passa a odiar o próprio pai, também negro, figura masculina privada de qualquer poder de reação direta contra o senhor branco e que nada faz para defender o filho e ainda ri deste quando questionado por que não saem daquele lugar – ou seria daquela situação de miserabilidade?

Interessante notar que às masculinidades é dado o primeiro palco do romance. Antes mesmo de Ponciá voltar ao presente em que narra e fala da sua experiência de deslocamento, as suas memórias mais fortes são do avô e do pai e das violências que estes sofreram por serem *homens negros*.

[...] Por que todos não se arribavam à procura de outros lugares e trabalhos? Um dia perguntou isso ao pai, com jeito, muito jeito. Tinha medo dos ataques dele. O braço cotoco do homem, ao bater, pesava como se fosse de ferro. Era certo na pancada. Atingia-lhe sempre na cabeça, provocando um gosto de sangue na boca. Perguntou e a resposta do pai foi uma gargalhada rouca de meio riso e de meio pranto. (EVARISTO, 2003, p. 14-15)

A violência volta aqui como forma de comunicar a resposta que o avô de Ponciá não soube dar ao filho. Bate porque não tem argumentos e, como toda violência contra uma criança, é gratuita, mas é também desespero, a perda de qualquer razão. Bate no mais fraco porque apanha, mas também porque não tem coragem de se fazer a mesma pergunta que a criança fizera ou teme a resposta.

Cenas como essa desenham um protótipo da *masculinidade negra* erguida desde sempre na e pela violência, inclusive dos seus, daqueles que deveriam se solidarizar e ajudar essa criança. Ao não comunicar os seus sentimentos e repreender quem os comunica, esse pai ensina ao filho criança como agir em relação ao que sente. Se as emoções, como entende Castañeda (2006, p. 134), “afetam não somente os indivíduos, mas também as relações pessoais e sociais”, é porque é no seio dessas relações sociais que aprendemos como podemos e/ou devemos nos portar, como sentir e expressar o que

sentimos. As emoções não são sempre as mesmas, portanto, variam conforme época e sociedade, assim como varia a leitura que fazemos delas.

Desse modo, são verdadeiros códigos de conduta aprendidos na sociedade, registros de épocas e regimes políticos, pois, aprende-se como se expressar a depender de com quem estejamos nos comunicando, o teor da comunicação travada e o contexto histórico em que nos comuniquemos. Emoções como cólera, fúria, ódio, ojeriza podem até ser sentidas, mas não expressas contra o mais forte, enquanto a subserviência é reiterada em ações como a expressada pela cena da urina. O pai de Ponciá é humilhado pelo sinhô-moço, mas é ao seu pai que expressa a sua emoção, frustração, indignação e revolta com a situação, uma vez que crê que com este – negro tal qual ele – as suas emoções seriam respeitadas, ou acolhidas. O avô, por sua vez, revolta-se e ri da pergunta do filho porque não pode fazê-lo com o patrão.

Dito isto, boa parte da comunicação humana se dá por meio de signos não-verbais, ou seja, o modo como são proferidas frases e executadas ações conferem significados distintos aos atos. Na verdade, muitas vezes, o que não dizemos verbalmente ‘grita’ mais alto que as palavras proferidas. O que levaria uma pessoa a não expressar o que sente ou a dissimular os seus sentimentos?

Pensemos a resposta a essa indagação em dois extremos: a depender do/a interlocutor/a, a atitude, o tom de voz, a ameaça velada de quem comunica pode ser 1) reflexo da própria insegurança, como quando o pai de Ponciá aceita a urina na boca e sabe que não pode reagir ou 2) o poder exercido pela pessoa com quem se comunica. Se nenhuma comunicação está em equilíbrio exato e eterno, há de se averiguar que os dois extremos convivem na mesma situação, ou seja, o poder de um/a é a chave para a insegurança e dissimulação de outra/o.

Ainda retomando Castañeda (2006), temos que,

Por fim, Estudos de Gênero examinaram as diferenças entre a vida afetiva de homens e mulheres. Descobriu-se que a educação das crianças, praticamente desde o berço, promove distinções importantes na maneira de sentir. A partir da idade de dois ou três anos, emoções como o medo, a raiva e a tristeza são vividas de maneiras muito diferentes conforme o sexo. [...] se um menino for repreendido por seus pais cada vez que expressar seu medo, aprenderá pouco a pouco a censurar essa expressão e talvez a própria percepção do temor em si mesmo. (CASTAÑEDA, 2006, p. 136-137)

Além do sexo, a cor exerce importante impacto sobre o modo como exercemos as nossas emoções, como vivemos a afetividade em nossas vidas, assim como com quem vamos vivenciá-las. Questionemo-nos, a partir do excerto, como em uma sociedade recém-saída da escravidão negra reagiria um *homem negro* temendo a sua própria situação, temendo por sua vida negra quando confrontado com um poder encerrado na masculinidade branca?

A violência sofrida na relação desigual imposta pela Modernidade/colonização entre esses sujeitos históricos é sublimada nas relações cujas consequências poderiam ser fatais ao *homem negro*, que, como em toda sublimação, encontra vazão em outras situações nas quais as consequências sejam outras: a sua relação ou com a criança ou com a *mulher negra*. É nesta outra esfera que comunica a sua dor, a sua raiva, revolta e, inclusive performa algum grau de masculinidade similar à associada.

[...] A masculinidade, tal qual concebida pelo patriarcado, é uma ameaça à vida dos homens negros. O questionamento cuidadoso do modo como noções machistas da masculinidade legitimam o uso da violência para manter o controle e a dominação masculina de mulheres, das crianças e até de outros homens irá revelar a conexão entre esse pensamento e o homicídio de negros por negros, a violência doméstica e o estupro. (hooks, 2019b, p. 166)

Em certa medida, o machismo e o sexismo legitimam uma espécie de válvula de escape que turva as possibilidades de pensarmos outras configurações de masculinidades a fim de deterem-se as opressões que recaem também sobre aquele que eventualmente pode assumir o lugar de opressor, o *homem negro*. É urgente, como os romances lidos nesta tese tem dando testemunho, problematizar o lugar em que a Modernidade pensou o corpo negro, categorizou-o para, enfim, dar por encerrado este ciclo de violência.

Isto posto, não é ao acaso que a narradora apresenta duas cenas de violência contra personagens masculinos negros de importância na vida de Ponciá, já que o recurso narrativo funciona como modo de introdução à apresentação do companheiro de Ponciá, o qual “olhou para ela com ódio” (Evaristo, p. 16). Como se o passado oferecesse terreno para supormos o que possa ter sido a criação de seu companheiro. Negro que nem ela, o companheiro é trabalhador braçal junto com outros homens que “estavam pondo uma casa, antiga construção, abaixo” (Ibidem, p. 17).

Ainda que ocupe lugar semelhante de opressão de raça que sua companheira, o marido de Ponciá não a compreende, não consegue ver nela os sonhos frustrados que, muito provavelmente, ele também teve/tem, e mantém um ciclo de violência de que é vítima na sociedade.

O homem de Ponciá acabava de entrar em casa e viu a mulher distraída na janela. Olhou para ela com ódio. A mulher parecia lerda. Gastava horas e horas ali quieta olhando e vendo o nada. Falava pouco e quando falava, às vezes, dizia coisas que ele não entendia. Ele perguntava e quando a resposta vinha, na maioria das vezes, complicava mais ainda o desejado diálogo dos dois. (EVARISTO, 2003, p. 16-17)

O seu companheiro é incapaz de compreender/vislumbrar o que poderia levar Ponciá a olhar para o nada, e que esse ‘nada’ é o que lhe resta. O modo como o racismo é difuso, múltiplo, faz com as personagens, em um primeiro momento não se percebam sob a mesma violência. Assim, ser um *homem negro* ainda é uma tentativa de assimilar algum grau de poder com a reprodução e legitimação de violência do opressor.

Nesse sentido, reiteradamente, a obra apresenta cenas questionadoras acerca das reações violentas desse companheiro. Não há uma leitura simples, maniqueísta entre os dois, a narradora opta por complexificar tais cenas, dando a entender, pois, que ele parece não compreender ou não conseguir falar sobre suas dores que geram tais violências. E aqui volto ao ponto já debatido no capítulo terceiro desta tese que trata da forma como meninos são ensinados a domar os seus sentimentos em nome de uma masculinidade ideal, símbolo de poder e controle que, no caso de meninos negros, nunca é plenamente alcançada, sendo apenas simulação daquela.

Voltemos à incomunicabilidade entre os dois. A violência sofrida e exercida acaba por ser a forma como interagem. Ponciá, qual Macabéa¹⁸⁰, não consegue se comunicar com o companheiro. São ambas estrangeiras em sua própria terra sem conseguir dar vazão aos seus sentimentos, sem conseguir nomeá-los, dar forma e registro às próprias emoções. São personagens femininas experimentando o convívio com personagens masculinas que também foram brutalizadas pela situação subalternizada ocupada em grandes capitais para as quais migraram, certamente, na esperança de novas conquistas, que não vieram, que nunca virão.

¹⁸⁰ Personagem central do romance *A hora da Estrela*, de Clarice Lispector.

O marido de Ponciá pratica a violência intrarracial, golpeando-a, porque não a entende, não lhe fora apresentada outra forma de *comunicação*, é também a reação das dores sublimadas no espaço público, e nesse sentido não difere tanto de seu avô que espancou o filho; mas também bate porque socialmente aceita-se o ato, espera-se que este lugar ocupado por Ponciá nesta relação lhe confira [ao marido] algum grau de poder para fazê-lo:

O homem de Ponciá estava cansado, *muito cansado*. Sua roupa empoeirada, assim como o seu corpo, porejava pó. Ele e outros estavam pondo uma casa, antiga construção, abaixo. Tarefa difícil, cada hora era um que pegava na marreta e golpeava as paredes que resistiam. Ele se lembrava, a cada esforço, do barraco onde moravam e que flutuava ao vento. Ao ver a mulher tão alheia, teve desejos de trazê-la ao mundo à força. Deu-lhe um violento soco nas costas, gritando-lhe pelo nome. Ela lhe devolveu o olhar de ódio. *Pensou em sair dali, ir para o lado de fora, passar por debaixo do arco-íris e virar homem. Levantou-se, porém, amargurada de seu cantinho e foi preparar o café.* (EVARISTO, 2003, p. 17, grifos meus)

Importante ressaltar que, como a narrativa funciona entre idas e vindas da memória da protagonista, esta é a primeira cena de violência que nós, leitoras/es, tomamos ciência, porém, posteriormente, a narradora detalha outros episódios anteriores cronologicamente a este. Daí prestarmos atenção também à resignação de Ponciá que apenas levanta-se e continua cumprindo o seu ‘dever’ de mulher – não ‘esposa’, mas objeto possuído, ‘mulher’ – do seu agressor, talvez pelo costume da rotina de sofrimento e espancamento à qual estava subjugada.

Esta cena ainda diferencia as experiências migratórias a depender do gênero que se performatiza, a depender do sexo da personagem. Os *homens negros* ali representados, ao migrarem sofrem, certamente, algum grau de violência, são diminuídos, humilhados, têm a sua força de trabalho explorada, voltam para a casa extenuados do serviço muitas vezes imposto para a própria sobrevivência, mas têm esse ambiente para onde retornar em segurança. *Mulheres negras*, no entanto, podem não ter um espaço efetivamente seguro, protegido, posto que o lar pode ser tão hostil quanto a casa onde trabalham e tão violento quanto a rua por onde transitam, de modo a reduzirem a sua experiência à quase certeza de alguma forma de violência em seu caminho.

A história de Ponciá exemplifica que muitas vezes a violência caminha ao lado da figura que deveria ser protetora, companheira, amigável, com quem pudesse dividir

as severidades, os dissabores e os desgostos da vida de imigrante, e que para muitas mulheres negras o amor é sentido como um ato violento, ou melhor, confundido, mascarado, e são obrigadas a assumir um lugar também subordinado em suas próprias casas. Para elas, não haveria escapatória nem lugar a salvo.

Essas mulheres trabalham fora de casa, concorrem para o sustento do lar e das/dos filhas/os quando as/os têm, e seguem compelidas a desempenhar o *locus* subordinado também em casa, para atenuar a revolta desse homem que, também trabalhando fora, silencia frente ao seu opressor, burguês, comumente, branco ou embranquecido e comumente violento.

A manutenção do perfil masculino negro violento também legitima a própria violência do seu explorador, do seu opressor, em certa medida, é forma de controle e sustentação do *status quo* que o segrega. A violência intrarracial, assim, é sintomática do controle desses corpos por um mesmo opressor. Ademais, o fato de não reagir, aliado ao desejo de Ponciá de ser homem para poder fazê-lo, é a naturalização da violência pelo corpo agredido e complacência para com o seu agressor, justificando a própria situação violenta em que se encontra. A violência, em síntese, funciona como forma de controle opressor e arbitrário, como direito disciplinador de um sujeito sobre outro. Segundo hooks (2017),

A violência patriarcal no lar baseia-se na crença de que é permitido a um indivíduo mais poderoso controlar os outros por meio de várias formas de força coercitiva. Esta definição ampliada de violência doméstica inclui violência por homens contra mulheres, violência entre pessoas do mesmo sexo e adultos contra crianças [...] lembra o ouvinte que a violência no lar está ligada ao sexismo e pensamento sexista, à dominação masculina.¹⁸¹ (hooks, 2017, p. 87-88)

Essa violência contra Ponciá reproduz o sexismo, para tomarmos de empréstimo as palavras de hooks (2017), e funciona como meio para estabelecer a relação desigual que se dá entre Ponciá e seu marido, pois, ele, dado o poder físico e simbólico de certa masculinidade, julga poder controlar até os sonhos de sua esposa quando ‘a traz de volta

¹⁸¹ La violencia patriarcal en el hogar se basa en la creencia de que es admisible que un individuo con más poder controle a los demás mediante distintas formas de fuerza coercitiva. Esta definición ampliada de violencia doméstica incluye la violencia de los hombres hacia las mujeres, la violencia entre personas del mismo sexo y de adultos hacia los niños [...] recuerda a quien la oye que la violencia en el hogar está ligada al sexismo y al pensamiento sexista, a la dominación masculina.

ao mundo' mediante a força física. É ainda a maneira com que aprendeu a expressar as suas frustrações com um mundo que também o violentou desde sempre.

Em outro texto, bell hooks (2019d), no capítulo “O movimento feminista para acabar com a violência”, procura tecer um caminho que estabeleça o modo como *homens negros* na busca de exercer algum poder socialmente, ressentem-se da violência sofrida no espaço público e vestem uma “fantasia de supremacia e controle” (hooks, 2019d, p. 180), na tentativa de fazê-los perceber como o capitalismo e a exploração de suas forças de trabalho e subjetividades constroem masculinidades violentas assentadas na ideia do controle social de outros/as subordinados/as.

Somos conscientes de que o abuso sistemático não está confinado à esfera doméstica, ainda que nela os abusos violentos ocorrem com mais frequência. Para quebrar esse ciclo de violência, para se libertarem, homens e mulheres precisam criticar a noção sexista da masculinidade e examinar o impacto do capitalismo em suas vidas – o quanto se sentem degradados, alienados e explorados na força de trabalho. Os homens precisam começar a desafiar as ideias de masculinidade que ancoram a condição de ser homem à habilidade para exercer poder sobre os outros, especialmente por meio da força coercitiva. (hooks, 2019d, p. 182)

Nesse ponto, hooks (2019d) se aproxima do que Lorde (2019) cobra da categoria *homens negros*, conforme discutido no capítulo 3 desta tese. Como em uma panela de pressão, a violência sofrida e acumulada, reprimida, normatizada e mesmo justificada por esse *homem negro* uma hora explode e, em uma sociedade e contexto desenhados à manutenção da sua dominação e não à sua libertação, levam-no a praticar várias formas de violência contra quem lhe parece mais submisso, ou mesmo mais passivo, portanto, não necessariamente será a mulher, poderia ser uma criança, outro homem que se recusasse a performar traços dessa masculinidade imaginada, um homem gay ou transexual, por exemplo. No relato que ora lemos será Ponciá, a esposa que sonha e não consegue se comunicar com o marido.

Logo, é urgente que esses *homens negros* se reconheçam em posição de submissão no sistema-mundo, deem nome a sua dor, sem dúvida, porém, ainda é insuficiente, urge também uma revolta direcionada a práticas libertadoras, para que tenha a/o oprimida/o condições de tornar-se sujeito de sua própria história, como bem salienta Paulo Freire (1987), em *A pedagogia do oprimido*, ao afirmar que

[...] em certo momento de sua experiência existencial, os oprimidos assumem uma postura que chamamos de ‘aderência’ ao opressor. Nestas circunstâncias, não chegam a ‘admirá-lo’, o que os levaria a objetivá-lo, a descobri-lo fora de si.

Ao fazermos esta afirmação, não queremos dizer que os oprimidos, neste caso, não se saibam oprimidos. O seu conhecimento de si mesmos, como oprimidos, se encontra, contudo, prejudicado pela ‘imersão’ em que se acham na realidade opressora. ‘Reconhecer-se’ a este nível, contrários ao outro, não significa ainda lutar pela superação da contradição. Daí esta quase aberração: um dos polos da contradição pretendendo não a libertação, mas a identificação com o seu contrário. (FREIRE, 1987, p. 21)

Ou seja, uma educação libertadora destrói a admiração que o sujeito oprimido, porventura, venha a ter de seu opressor. Se o *homem negro* representado pelo companheiro de Ponciá não se reconhece como oprimido em outra relação social de sua vida, tampouco questionará a forma como lida com a esposa, como a oprime também. Ao crescer em uma sociedade que celebra a branquitude e a masculinidade, como não desejar possuir estes bens simbólicos já que *supostamente* é também *homem*?

O sujeito oprimido consciente de sua condição não deveria tornar-se também opressor, aderir à lógica violenta da repressão, nem mesmo contra os seus opressores reais, proporá Freire (1987). Antes, necessitaria reformular estruturas, conscientizar-se e as/os demais, exatamente o oposto do que o companheiro de Ponciá faz, pois, a violência também é disciplinadora tanto de seu corpo e experiência de vida quanto é daquele outro corpo que ‘lhe pertence’ por direito, e ousou evadir, comporta-se como ele não concebe nem se permite.

De tal modo, é uma forma constante de deixar claro quem manda e quem deve obedecer, delimitar exatamente os espaços que os corpos têm direito de ocupar e as funções que podem exercer na relação interpessoal travada ali. Quando Ponciá lamenta-se por não ter passado pelo arco-íris e não ser um homem, seu lamento é o de, sendo mulher, julgar impossível reagir à violência que sofre de seu marido. Em uma sociedade que recalca as suas dores e a sua própria história de opressão e exploração, a violência surge como mecanismo para lidar com essas dores e ‘direito legítimo’ de agir sobre outros corpos, mais vulneráveis, a fim de manter o controle social.

E, nesse contexto, o fato de ser tão negro quanto ela é negra não funciona como compartilhamento de uma dor e/ou compreensão, dado que nem se comunicam, e ele a agride, reproduzindo a estrutura colonial e racista na qual estão inseridos no ambiente privado em que habitam, o qual nada mais é que uma continuação das práticas aprendidas nos ambientes públicos. Não nos esqueçamos que a primeira violência moral

de Janie, em *Seus olhos viam Deus*, ocorre publicamente, o que nos leva a crer que aquela doméstica, privada, é silenciada por uma sociedade que também a tolera nos espaços públicos, que não denuncia, que prefere ‘não meter a colher’.

Em outra memória de Ponciá, ela recorda que o marido nunca foi alguém com quem pudesse desabafar, falar sobre as suas angústias. Não surpreende, portanto, que ela tenha aprendido a se calar.

Deus meu, será que o homem não desejava mais nada? Para ele bastava o barraco, a comida posta na lata de goiabada vazia? [...] às vezes, ela percebia nele um vislumbre de tristeza. Tinha vontade então de abrir o peito, de soltar a fala, mas o homem era tão bruto, tão calado. Nem quando ela o conheceu, nem quando ela e ele sorriram e se amaram ainda, Ponciá conseguiu abrir para ele algo além do que seu corpo-pernas. (EVARISTO, 2003, p. 43, grifos meus)

A narradora consegue de modo sutil sempre aproximar as experiências dos dois. Ele sofre e Ponciá chega a apiedar-se dessa dor, ela consegue entendê-lo a ponto de querer sanar a sua dor [dele], o marido, porém, não. Novamente, o gênero é uma questão que os polariza, daí inferirmos uma criação de Ponciá que a tenha direcionado a um lugar de cuidadora, cumprindo estereótipos associados ao feminino, os quais justificariam o fato de querer *abrir o peito e soltar a fala*, ou seja, ajudar o seu companheiro, tão bruto e calado em sua própria tristeza. Ele, em contrapartida, a violenta, também em conformidade com estereótipos de gênero assimilados.

Quando se recorda das sete crianças que perdeu, essa imagem do marido ora absorto em seus próprios gestos ora brutalizado, ora violento para com ela, retorna.

Lá estava ela agora com seu homem, sem filhos e sem ter encontrado um modo de ser feliz. Talvez o erro nem fosse dele, fosse dela, somente dela. Ele era assim mesmo. Durante todos aqueles anos, calado, do trabalho para casa, sempre na repetição do mesmo gesto. [...] *Ultimamente andava muito bravo com ela, por qualquer coisa lhe enchia de socos e pontapés*. (EVARISTO, 2003, p. 53-54, grifos meus)

A partir dessa passagem a violência se torna rotineira, e sempre que Ponciá recorda algum episódio em que o marido esteja presente é para relatar alguma tentativa de violentá-la, ao que ela segue calada, resignada nesse lugar de oprimida, também em conformidade com uma ideia de feminino conformada com as suas esperanças

frustradas. Em determinado momento, ele vai além e chega a pensar em matá-la em meio à surra desferida.

Um dia ele chegou cansado, a garganta ardendo por um gole de pinga e sem um centavo para realizar tão pouco desejo. Quando viu Ponciá parada, alheia, morta-viva, longe de tudo, precisou fazê-la doer também e começou a agredi-la. Batia-lhe, chutava-lhe, puxava-lhes os cabelos. Ela não tinha um gesto de defesa. Quando o homem viu o sangue a escorrer-lhe pela boca e pelas narinas, pensou em matá-la, mas caiu em si assustado. Foi ao pote, buscou uma caneca de água e limpou arrependido e carinhoso o rosto da mulher. Ela não reagia, não manifestava qualquer sentimento de dor ou de raiva. (EVARISTO, 2003, p. 98).

Note-se que a narradora desenha uma cena em que expõe o cansaço do marido, outro explorado no ambiente exterior à sua casa e opta pelo verbo ‘precisar’. Ele *precisa* bater nela, como se a violência surgisse nessa relação como disciplinadora. Ainda constrói uma sequência em que este, arrependido, cuida dos ferimentos provocados por ele. Nada justifica a violência, é certo, e nem parece ser o intuito da narradora ou de Evaristo, mas sim, a de criar personagens multifacetadas, heterogêneas, ao invés de reduzi-las a meros estereótipos e, desse modo, discutir a própria estrutura sexista e patriarcal e o modo como a violência opera como meio de controle e poder, mediando a relação entre corpos já explorados socialmente.

Não há, ressaltamos, um apagamento da responsabilidade deste companheiro, há sim, uma tentativa de compor um quadro complexo dessa relação que se assemelha a muitas outras de violência entre grupos marginalizados. Em suma, os dois se encontraram em suas dores, em seus locais de marginalizada e marginalizado pela mesma sociedade, devem reconhecer-se na sua semelhança, no entanto, a narradora expõe como o processo dessa marginalização opera de modo distinto a depender do gênero que performam socialmente. Dito de outro modo, ainda que se reconheçam como semelhantes, a reação à exclusão difere em função do gênero que performam.

Em certa medida, é possível lê-lo como reproduzindo uma estrutura social que nem ele compreende, mas que perpetua, dado o ‘direito de mando’ sobre o corpo daquela mulher. É a própria imagem do oprimido que aderiu à do opressor, assimilou-a, e não sabendo como processar essa raiva e/ou revolta, descontrola-se com a esposa.

Quando vista a violência dessa relação a partir da interseccionalidade, como pensada por Crenshaw (2015), compreendemos de modo mais afirmativo como as opressões dialogam para manter esses corpos em verdadeiros guetos e a *mulher negra*

surge como um *locus* identitário de opressões combinadas, cruzadas, privando-os de se comunicarem e se instrumentalizarem contra quem os oprime.

Ainda retomando também bell hooks (2017), essa estrutura hierárquica fica mais evidente. Para a teórica,

[...] alguns homens acham que o uso da violência é a única forma de estabelecer e manter o poder e a dominação dentro da hierarquia sexista dos papéis de gênero. Enquanto não desaprenderem o pensamento sexista que lhes diz que têm o direito de governar as mulheres por qualquer meio, a violência dos homens contra as mulheres continuará a ser a norma.¹⁸² (hooks, 2017, p. 91)

Para o companheiro negro de Ponciá, a violência é a única forma de manter o seu poder e de expressar a sua angústia com a própria esposa. Pensar a sua masculinidade nesse recorte de raça é necessário, pois, nos convida a ver além da ideia hegemônica de uma única possibilidade para viver a masculinidade. Não podemos pensá-la como simples fruto de uma materialidade corpórea – o pênis – mas sim, nos jogos identitários em que esteve/está inserido. O que lhe falta é o falo, portanto.

Essa universalização impõe dificuldades de se trabalhar com a masculinidade, que varia de contexto para contexto, sendo, portanto, múltipla, apesar das permanências e hegemonias. Assim, sobrevêm a preocupação em desfazer noções abstratas de “homem” enquanto identidade única, a-histórica e essencialista, para pensar a masculinidade como diversidade no bojo da historicidade de suas inter-relações, rastreando-a como múltipla, mutante e diferenciada no plano das configurações de práticas, prescrições, representações e subjetivações. (MATOS, 2001, p. 47)

Ou seja, os contextos definem o *status* do masculino, a vivência e a reprodução do ideal de masculinidade de modo a compor uma idealização que, de fato, não existe. Esse ideal passa a ser desejado e o sujeito que não consegue se aproximar frustra-se na sua própria existência, acabando por recorrer à única forma que lhe pareça acessível e próprio da masculinidade, a violência. Em última análise, ser duro, evitar o choro, bater, explorar o outro corpo é a forma de perpetuar uma ilusão de ser *homem*.

O próprio companheiro de Ponciá não entende ao certo porque age com tamanha violência, brutalidade, ao mesmo passo em que não sabe agir de modo diferente, mas

¹⁸² [...] algunos hombres sienten que el uso de la violencia es su única manera de establecer y mantener el poder y el dominio dentro de la jerarquía sexista de los roles de género. Hasta que no desaprendan el pensamiento sexista que les dice que tienen derecho a mandar sobre las mujeres por cualquier medio, la violencia de los hombres contra las mujeres continuará siendo la norma.

consegue compreender que a solidão imposta aos dois excluídos na cidade grande se assemelha, conforme os excertos abaixo comprovam.

O homem de Ponciá Vicêncio cutucou de mansinho o ombro dela e lhe acenou com a canequinha de café. Um cheiro bom invadiu o ar. Ela olhou para ele assustada, fazendo menção de se levantar. O homem impediu-a, tocando agora de leve o seu rosto. Ela teve um ligeiro tremor de medo. Ele iria bater-lhe novamente? Arregalou os olhos, curvou o corpo à espera de pancadas. Ele, com um carinho desajeitado, tentou levantar-lhe a cabeça, o que fez que ela se curvasse mais ainda. Sentiu remorsos por já ter batido na mulher tantas vezes. (EVARISTO, 2003, p. 110)

E,

Desde o dia em que o homem de Ponciá havia batido nela tanto e tanto, a ponto de fazer sangrar-lhe a boca, depois, condoído do sofrimento que infligira à mulher, nunca mais ele agrediu-a, e se tornou carinhoso com ela. Foi tanto pavor, tanto sofrimento, tanta dor que ele leu nos olhos dela, enquanto lhe limpava o sangue, que descobriu não só o desamparo dela, mas, também, o dele. Descobriu como eram sós. Percebeu que cada um tinha os seus mistérios. Sentiu que apesar de estarem vivendo juntos anos e anos, como eram estranhos um para o outro. (Ibidem, p. 111)

A máquina invisível da Modernidade/colonização segue viva e trabalhando firmemente no período pós-colonial. A colonialidade dá conta de manter o homem de Ponciá alheio à dor da esposa, ou incapaz de pôr em palavras o que sente, daí serem ambos verdadeiros estranhos, mesmo tendo compartilhado uma vida por anos.

Ponciá sempre esteve na cidade grande com a cabeça no pequeno povoado de onde partira há alguns anos, a sua viagem e errância se devem ao passado de sua família que ainda busca um lugar em um mundo que a quer excluída, explorada para a manutenção das benesses advindas e limitadas ao grupo de poder com a escravização de seus antepassados e suas antepassadas. Sobre o companheiro, pouco sabemos, mas o seu silêncio também comunica a sua dor.

O destino do casal será a separação, certamente, uma vez que não se entendem, já não conversam – se é que alguma vez efetivamente travaram alguma conversa para além do trivial. Nem na separação conseguem expressar as suas dores, falar de suas buscas frustradas na cidade grande, do que nunca conseguiram contar. Ponciá descendo o morro para não voltar é mais uma das imagens poéticas propostas por Evaristo em que desenha um marido taciturno, quieto, suportando a dor de vê-la partir e sem reação, enquanto ela rompe com o ciclo de violências intrarraciais.

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

O homem seguiu Ponciá, cabisbaixo, aturdido. O que faria agora? Sabia que se tentasse retê-la seria pior. Acompanharia a mulher, iria atrás dela para ver se conseguia trazê-la de volta, embora soubesse que há muito tempo ela estava indo, indo, indo... Ponciá Vicêncio caminhava pelo morro abaixo. Seguia em direção ao rio. (EVARISTO, 2003, p. 123-124, grifos meus)

O homem de Ponciá, que já a perdera, que a espancava por medo de suas *fugas* nas próprias lembranças, tem de vê-la *indo, indo, indo* de uma vez por todas rumo ao rio de sua origem. É uma narrativa de retorno, como já dito. Quando Ponciá resolve descer o morro rumo à sua antiga cidade é a resposta fatal de que a cidade grande nunca a acolhera nem a acolheria, de que a sua narrativa não é vitoriosa como a de um romance de formação, nem ela a síntese de uma personagem burguesa assimilando os valores aristocráticos e por eles abraçada. Os únicos valores aristocrático-burgueses assimilados por Ponciá são aqueles que lhe permitiram trabalhar na casa de mulheres ricas, as quais também a exploravam no serviço doméstico.

Assim como Janie, Ponciá precisa retornar à sua cidade de origem, ao local da partida de sua jornada. Voltar ao rio completa a sua narrativa de vida, o que ela sempre buscou, mesmo sem saber nomear: a sua identidade. É no rio, pois, que ela se reconhece e se reencontra com a herança do avô, a história de seu povo.

[...] andava como se quisesse emendar um tempo ao outro, seguia agarrando tudo, o passado-presente-e-o-que-há-de vir.

E do tempo lembrado e esquecido de Ponciá Vicêncio, uma imagem se presentificava pela força mesma do peso de seu vestígio, Vô Vicêncio. Do peitoril da pequena janela, a estatueta do homem-barro enviesada olhava meio para fora, meio para dentro, também chorando, rindo e assistindo a tudo.

Lá fora, no céu cor de íris, um enorme angorô multicolorido se diluía lentamente, enquanto, Ponciá Vicêncio, elo e herança de uma memória reencontrada pelos seus, não haveria de se perder jamais, se guardaria nas águas do rio. (EVARISTO, 2003, p. 132)

A história de Ponciá Vicêncio, escrita com a sobreposição dos tempos narrativos, nesse encontro entre passado e presente constante, chega ao final pensando

em um futuro só possível quando a protagonista compreende que precisava retornar ao rio, imagem poética que abre e que encerra a narrativa. Vô Vicêncio é reminiscência constante porque é de onde vem a sua origem, as suas dores, a história de exploração de seu povo que apenas se adaptou a novas formas de exploração para sobreviver.

Na volta ao rio, Ponciá parece compreender finalmente que a herança deixada pelo avô é a sua memória, a que a acompanhou por toda a narrativa, e que a vida de seu povo, como um rio, segue o seu curso e contorna os percalços e problemas impostos pelo caminho e pelo tempo. Em outras palavras, o rio é resistência como Ponciá também é.

Destaca-se ainda que uma vez lida a obra e concebida a importância da busca da memória, como coletiva, além de individual, algumas passagens do romance ganham contornos mais fortes, como o momento em que Luandi, o irmão de Ponciá, visita uma exposição de peças de barro e as reconhece como sendo criadas por Ponciá e pela mãe.

Luandi olhava os trabalhos da mãe e da irmã como se os visse pela primeira vez, embora se reconhecesse em cada um deles. Observava as minúcias de tudo. Havia os objetos de uso: panelas, potes, bilhas, jarros e os de enfeites, em tamanho menor, pequeníssimos. Pessoas, animais, utensílios de casa, tudo coisas do faz de conta, objetos do enfeitar, do brincar. Criações feitas, como se as duas quisessem miniaturar a vida, para que ela coubesse e eternizasse sobre o olhar de todos, em qualquer lugar.

E, não aguentando mais guardar as lágrimas, Luandi tomou do cartãozinho branco e reconheceu o nome das duas, quis levar a indicação consigo, mas recuou. Estava feliz também, porque, na criação da mãe e da irmã, estavam apontados os nomes delas como autoras. Na mesa anterior tinha um trabalho tão bonito e o nome de seu criador era desconhecido. No caso de sua família, não. (EVARISTO, 2003, p. 106-107)

O entendimento e conseqüente choro de Luandi são o reconhecimento do irmão da protagonista como a memória coletiva, este elo de pertencimento a uma cultura ancestral que os une. Não apenas a ancestralidade, mas também as suas experiências e sonhos frustrados o une a sua irmã na cidade grande.

Luandi, também figura masculina explorada no espaço da capital, desenha outro perfil de personagem masculina negra na poética de Conceição Evaristo, o do homem também explorado, silenciado, que direciona a violência apreendida a outras possibilidades que não a relação conjugal e/ou amorosa. O irmão de Ponciá que almeja se tornar policial na cidade grande, perde o seu grande amor, a prostituta Bilisa, que

“como ele e a irmã, viera da roça para a cidade” (Ibidem, p. 100), e é morta por seu cafetão, Negro Climério.

[...] Num segundo estava no quarto de Bilisa. E foi o momento exato, o tempo gasto para tomá-la nos braços e ver a sua Bilisa-estrela, toda ensanguentada, se apagando.

Negro Climério havia matado a moça. Na cama, os panos, as linhas e a agulha com a qual ela preparava com afinco o seu enxoval. Luandi tremia. Negro Climério havia matado sua Bilisa-estrela. Matou a mulher! Matou a sua mulher! Matou a mulher que ia ser tão feliz. (EVARISTO, 2003, p. 116)

Bilisa havia sido empregada em casa de pessoas muito ricas, como Ponciá, onde, reproduzindo outra prática oriunda dos tempos da escravidão, deitara-se com o filho da patroa, com o estímulo desta, e depois fora roubada.

[...] Viera com a ideia de trabalhar. Trabalhou muito, juntou algum dinheiro com o propósito de voltar em casa para buscar o pai, a mãe e os irmãos. Um dia, não se sabe como, a caixinha de dinheiro que ela guardava no fundo do armário sumiu. Sumiram as economias, o sacrifício de anos e anos. Bilisa se desesperou. Ninguém entrava em seu quarto a não ser, de vez em quando, o filho da patroa. Sim, ele era o único que entrava lá, às vezes, quando dormia com ela. Só podia ter sido ele a tirar o dinheiro por brincadeira, para assustá-la talvez. *A patroa não gostou da suspeita que caiu sobre o seu filho. Quanto a dormir com a empregada, tudo bem. Ela mesma havia pedido ao marido que estimulasse a brincadeira, que incentivasse o filho à investida.* O moço namorava firme uma colega de infância, ia casar em breve e a empregada Bilisa era tão limpa e parecia tão ardente. Bilisa não encontrou o dinheiro e nunca mais viu o filho da patroa. (EVARISTO, 2003, p. 100, grifos meus)

Não há felicidade possível aos corpos negros e pobres no contexto da migração forçosa, parece ser a conclusão a que chega a narradora ao pluralizar as experiências com outras personagens ceifadas em seus desejos, que não apenas Ponciá. De certo modo, reforça o que já havia afirmado ao dizer que a história das/os negras/os tem sido a história da exploração, do silenciamento, da dor e da morte. Mas também é uma dor nomeada e não apagada, é um olhar a um passado nefasto da história das Américas que teima em reinventar-se, que deve ser combatido, e jamais esquecido.

Quanto à linguagem, Conceição Evaristo opta por uma justaposição de termos hifenizados, como Bilisa-estrela, criando metáforas e símiles. Apresenta uma escrita concentrada na voz da narradora com pouco espaço à fala de suas personagens e, desse modo, conseguimos invadir os seus sentimentos mais sutilmente, as suas percepções acerca dos fatos narrados devido à onisciência da voz que narra.

A narradora não está focada apenas nos sentimentos de Ponciá, mas também nos leva a perceber as sensações de seu companheiro, por exemplo, ou mesmo as dúvidas dessas personagens frente às cenas que vemos narradas. Quanto à organização do fato narrado, opta por sumarizar as cenas e os acontecimentos narrados.

Nos momentos em que Ponciá fala e *sonha* acordada, evade da realidade do tempo presente, podemos acompanhar a quase tradução de seus sentimentos frente ao que rememora. O eixo narrativo proposto por Evaristo, desse modo, não é fixo, difunde-se entre as personagens, como se passeássemos por seus pensamentos, de tal sorte que podemos acompanhar como diferentes personagens se sentem na mesma cena, como quando o companheiro de Ponciá prepara-lhe um café após uma cena de violência, querendo assim se desculpar e não sabendo como dizê-lo e ela segue ressentida, temendo pela própria segurança. A mesma cena, duas percepções distintas.

O espaço urbano da narrativa é aprisionador, restritivo das vontades e das possibilidades de ação de Ponciá. Em certa medida, é a extensão da hostilidade com que é recebida desde que sai do trem e segue rumo à igreja, evidenciando que a cidade não é pensada para bem recepcionar corpos como o de Ponciá, os quais esconde, a fim de seguir explorando-os, mascarando a sua completa falta de acesso a bens simbólicos e materiais. E, quando já não precisa deles, mata-os, como ocorre com Bilisa.

Cidades e grandes centros urbanos são resultado de um pensamento segregador e higienista de modernização criado para usufruto de grupos detentores de poder, desde os grandes passeios públicos franceses por onde transita o *flâneur* do século XIX, até as grandes avenidas cariocas do final do século XIX ou as que se tornaram síntese do desenvolvimento econômico e arquitetônico das capitais da Amazônia com o advento da borracha no começo do século XX. Sempre que se pensou em grandes estruturas urbanas, grandes avenidas, foi tendo em mente a burguesia e seu conforto, de modo a limitar o acesso a tais espaços, e expulsar quem não tem capital para frequentá-los. Ponciá, assim, não goza desses ambientes, tendo o seu acesso limitado à possibilidade de servir nestes espaços.

Em última instância, na cidade grande o seu corpo negro, rejeitado e explorado, é o que lhe resta de seu propriamente dito, a sua única propriedade, e mesmo esse corpo é vigiado, punido, castigado se transgride a determinadas normas sociais, se ousa movimentar-se para além das limitações impostas e, por fim, acaba por pertencer ao marido que desdenha dele e machuca-o, violenta-o. Assim como o de Bilisa que é morta

por ousar amar e querer deixar a prostituição, com a qual sustenta um cafetão, explorador sexual, portanto.

Nesse sentido, a evasão de Ponciá para os seus sonhos justifica-se na medida em que representam a única fuga possível da cidade grande onde mora. O próprio marido evidencia isso quando afirma que Ponciá já estava indo, *fugindo* mesmo antes de descer o morro rumo ao rio. Por fim, trata-se de uma narrativa de busca de identidade, de indagação dos espaços ocupados no mundo, o lugar do corpo periférico migrante, mas também uma narrativa de reencontro, e a memória é este espaço privilegiado em que Ponciá reencontra o avô com quem pouco conviveu, encontra o pai ainda criança e as lembranças da infância deste, o irmão de quem nunca se despediu, e que a levará de volta ao arco-íris que também abre o livro, encerrando-o como em um ciclo perfeito.

Retomando Chevalier (1998), o arco-íris simboliza para certos povos africanos o ciclo da vida no universo, como uma cobra que morde a própria cauda e aproxima o mundo para integrar as suas diversas partes, assim como a memória de Ponciá mescla os tempos de sua narrativa. E sua memória, por fim, registra a violência intrarracial entre ela e o companheiro, a forma como na cidade grande urbana e hostil ele consegue lidar com as próprias frustrações e dores e apegar-se a uma ideia de masculinidade só possível nesse ambiente interno da casa, onde pode espancá-la, tirá-la de seus sonhos, os quais ele já não tem.

A única possibilidade de vitória, como já antecipei neste tópico é a própria escrita, o registro dessa história tão semelhante a tantas outras, tão possível de ser esquecida, e ao mesmo tempo única nos seus desdobramentos. Isto posto, a vitória – se assim quisermos nomear – está na ‘fala’ da protagonista, na sua leitura da cidade para a qual migra, só perceptíveis pelas mãos da narradora, ao invadir os seus pensamentos e apresentar o modo como ela lê o mundo, logo está na literatura propriamente dita. A ficção, tão presente nos sonhos de Ponciá, são o que a salva da violência da cidade grande, do companheiro e das patroas e, assim como ocorre com Adah e Janie, o ato de falar é sinônimo de resistência e possibilidade de vitória contra o colonizador.

5

M

argens que se tocam,
diálogos pertinentes

Identidade

Quem cede a vez não quer vitória
Somos herança da memória
Temos a cor da noite
Filhos de todo açoite
Fato real de nossa história

Se o preto de alma branca pra você
É o exemplo da dignidade
Não nos ajuda, só nos faz sofrer
Nem resgata nossa identidade

Jorge Aragão

Desconstruindo Amélia

Disfarça e segue em frente
Todo dia até cansar
E eis que de repente ela resolve então mudar
Vira a mesa, assume o jogo
Faz questão de se cuidar
Nem serva, nem objeto
Já não quer ser o outro
Hoje ela é um também

Pitty

Ainda assim me levanto

Você pode me fuzilar com palavras
E me retalhar com seu olhar
Pode me matar com seu ódio
Ainda assim, como ar, vou me levantar

Maya Angelou



Com personagens cujas histórias em alguma medida se aproximam, parto agora rumo à discussão justamente dessas aproximações sob dois vieses já aventados nas leituras individuais da cada romance, a saber: primeiramente, o ideal da partida das personagens femininas rumo a um destino hostil, lembrando que me refiro à imigração como o deslocamento de corpos e culturas que pode vir a dar-se dentro do mesmo território nacional como ocorre em *Seus olhos viam Deus* e em *Ponciá Vicêncio*, ou em um contexto internacional, conforme se vê em *Cidadã de segunda classe*. Interessa-me compreender o que buscam nessas imigrações, quais os respectivos contextos e como enfrentam as condições e problemas decorrentes de seu gênero e raça nesses deslocamentos, ainda procuro estabelecer o que as leva a saírem de seus locais de partida, pois, entendo que a intersecção gênero/raça em migração é ponto relevante para melhor ler-se a trajetória e as narrativas das três autoras.

No movimento da partida, aproximo as experiências nos locais de chegada, espaços excludentes a serem ocupados e a identidade feminina das protagonistas em conformidade com esses deslocamentos, buscando salientar quais papéis lhes são impostos ao chegarem aos seus destinos, e como lidam com as violências desferidas desde a chegada. Posteriormente, volto minha atenção às masculinidades fraturadas e à violência intrarracial como *locus* de experimentação de algum poder dos companheiros negros das protagonistas dos três romances, a fim de perceber em que medida as experiências de deslocamento são atravessadas pelo gênero desses corpos racializados.

Desta forma, objetivo problematizar as relações que se estabelecem entre as escritas de Zora Neale Hurston, Buchi Emecheta e Conceição Evaristo e, a despeito dos contextos sócio-históricos e literários diferentes, debato a escolha do deslocamento espacial como o lugar do questionamento da identidade feminina negra, além do próprio desejo de partir que habita originalmente em cada uma das protagonistas. Interessante, nesse sentido, pensar que sem se conhecerem e escrevendo em momentos tão diversos, as três tenham produzido obras com estruturas narrativas tão afins, romances cujas margens literárias se tocam.

5.1 As identidades, os deslocamentos e o feminino

A identidade não está dada. Não é elemento óbvio, como pode parecer a um olhar menos atento. Pertencer a um grupo, qualquer que seja, é reconhecer-se, em grande medida, diferente de outros grupos, como em um jogo de espelhos nos quais nos vemos refletidas/os ou não. Judith Butler (2015) já alertou para o problema que reside na política feminista em nomear o seu sujeito discursivo, a *mulher*. Que mulher é essa? De quem se trata? Ao eleger um protótipo, estaríamos propensas/os a cair em reducionismos que fatalmente levariam a proibir/cerrear o reconhecimento de outros corpos nesse grupo específico. Ou seja, o discurso reducionista poderia *criar* corpos que se olhariam nesse espelho identitário e não se reconheceriam refletidos.

Janie, Adah e Ponciá entendem-se como mulheres em confronto com o oposto direto, segundo a lógica binária de gênero de suas respectivas sociedades. São mulheres, em suma, porque não são homens, porque não podem fazer o que a eles é permitido. Mas o que isso implica? Implica em uma identidade subalternizada, disposta aos desejos masculinos, cujas sexualidades e vontades são vigiadas em complexas redes sociais com a anuência inclusive de outras mulheres também. Não é fortuitamente que Ponciá queixa-se por ser mulher e não poder revidar as agressões do marido, que Janie apieda-se do homem que Joe *teve* de ser – ou performar – ou que Adah demore a enfrentar as atitudes violentas do marido e opte por contorná-las, como faz quando dá à luz Dada e finge receber flores de Francis.

Se complexificarmos essa noção de identidade ao entendê-la como difusa e cultural (Cf. Hall, 2015), chegaremos à conclusão consistente de que *ser mulher* é um entendimento complexo que leva em consideração diversos aspectos sociais e não biológicos, e ainda está compelido a uma extensa rede de *obrigações e/ou imposições* que se espera desse grupo e pode variar a depender da sociedade e época para qual estejamos olhando. Nesse sentido, o que é *ser mulher* na Nigéria de Buchi Emecheta, nos EUA de Zora Neale Hurston e no Brasil de Conceição Evaristo, como representado em seus romances? E em que ponto se encontram esses entendimentos?

Ainda que algumas autoras como Oyèrónké Oyěwùmí (2002; 2017) tenham discutido a influência da colonização europeia na criação da categoria *mulher* e tenham discutido pressupostos outros de organização social em que o sexo biológico não fosse relevante como meio de hierarquização, como aparentemente não é nas comunidades

yorubá, declarar que todo o continente africano tenha se deparado com a divisão sexual binária da sociedade apenas após o contato com o colonizador branco é pensá-lo como um bloco único, com somente uma realidade e organização. A divisão de sociedades africanas por gênero e conseqüentemente a inequidade de oportunidades e o cerceamento das liberdades individuais de ação às mulheres africanas é uma realidade em muitos países do continente e diferencia sobremaneira a experiência de homens e mulheres. A título de exemplificação, a pesquisadora feminista Abiola Odejide¹⁸³ (2007), declara que:

[...] O governo nigeriano tem promovido nas últimas duas décadas a retórica da democracia participativa, inclusão e empoderamento das mulheres. No entanto, a realidade é que, como na maioria dos países africanos, essa igualdade não existe no cenário político nacional, onde os processos de tomada de decisão excluem as mulheres.¹⁸⁴ (ODEJIDE, 2007, p.44).

Ou seja, ainda resiste uma exclusão sistemática das mulheres dos processos de decisão inclusive sobre o próprio destino – propositadamente empregado aqui como algo a ser cumprido, uma fatalidade, de circunstâncias predeterminadas – da imensa maioria dos países africanos, como percebemos no relato da narradora de *Cidadã de Segunda classe* quando se refere à mãe de Adah, uma vez viúva, *tendo de ir* viver com o irmão do marido, sob sua guarda, o que pode refletir algumas questões culturais da tradição *igbo*, em um contexto anterior ao que se refere Odejide (2007).

A lógica patriarcal que nos apresenta a narradora do romance é tão determinante que “Adah odiava Ma por ter se casado de novo” (EMECHETA, 2019, p. 29), a mãe, personagem feminina, e não o tio, que obriga a menina órfã a cuidar dos assuntos domésticos da casa e quase a leva a abandonar os estudos, que tanto preza. Esse ódio é sintomático da lógica patriarcal que se volta contra o feminino, como se a mãe tivesse algum poder de decisão nesta circunstância em que “o importante era sobreviver” (Ibidem, p. 29).

Ainda a esse respeito, a filósofa nigeriana Bibi Bakare-Yusuf conceitua que:

¹⁸³ Professora em Estudos da Comunicação na Universidade Ibadan, na Nigéria.

¹⁸⁴ [...] the Nigerian government has in the last two decades promoted the rhetoric of participatory democracy, inclusiveness and women’s empowerment. However, the reality is that as in most African countries, this equality does not exist on the national political scene where decision-making processes exclude women.

Muitas teóricas usaram o termo ‘patriarcado’ em contextos africanos para se referir à organização da vida social e às estruturas institucionais nas quais os homens têm o controle final sobre a maioria dos aspectos das vidas e ações das mulheres. Por exemplo, os homens têm acesso e se beneficiam do trabalho das mulheres mais do que o contrário. A autoridade e o poder masculinos são localizados e exercidos por meio da família estendida, uma unidade de produção pré-capitalista que continua até os dias de hoje (Gordon, 1996: 7). Historicamente, a divisão sexual do trabalho foi organizada de tal forma que as mulheres eram (e ainda são) as principais cuidadoras e responsáveis pela maior parte do cultivo e/ou processamento de alimentos. As mulheres, portanto, desempenhavam papéis centrais, mas enfaticamente subordinados na sociedade africana. Alguns afirmam que este papel central, mas inferior, é atualmente reforçado com a valorização da maternidade. Para os teóricos críticos do patriarcado, as mulheres – tanto agora como no passado – desempenham papéis reprodutivos e produtivos essenciais que facilitam o domínio político e econômico patriarcal.¹⁸⁵ (Bakare-Yusuf, s.p, 2003).

A maternidade de Adah, nesse sentido, é sempre um elemento para mantê-la presa ao casamento com Francis, mesmo já vivendo fora e longe da Nigéria, e é forma eficaz de o marido ameaçá-la e mantê-la coagida, realizando as suas vontades. Quando ele afirma, por exemplo, que as crianças poderiam ir para adoção, caso se tornassem um problema econômico mantê-las, Adah vê-se obrigada a trabalhar incessantemente para contornar a situação e continuar sustentando o marido, além de ter de se preocupar com o destino dado às filhas e aos filhos quando não estivesse em casa.

Destaque-se ainda do romance o momento em que o pai de Francis o aconselha a *deixar* Adah trabalhar para os americanos, ainda no país de origem, uma vez que, ganhando três vezes mais que o marido, ela só poderia trazer esse dinheiro para dentro de casa, ou seja, para eles. Decerto, um valor que seria senão controlado por ele, revertido para o seu benefício. Portanto, a partir do que entende Bakare-Yusuf (2003), podemos concluir que ainda que Adah tenha *liberdade* de trabalhar fora, ou seja, não esteja submetida ao espaço privado do lar, ela não é, de fato, dona de suas vontades,

¹⁸⁵ Many theorists have used the term "patriarchy" in African contexts to refer to the organisation of social life and institutional structures in which men have ultimate control over most aspects of women's lives and actions. For example, men have access to and benefit from women's labour more than the reverse. Male authority and power is located in and exercised through the extended family, a pre-capitalist unit of production which continues into the present time (Gordon, 1996: 7). Historically, the sexual division of labour was organised in such a way that women were (and still are) the primary caregivers, and were responsible for the bulk of food cultivation and/or processing. Women thus played central but emphatically socially subordinate roles in African society. Some claim that this central but inferior role is currently reinforced through the valorisation of motherhood. For theorists critical of patriarchy, women - both now and in the past - play pivotal reproductive and productive roles that facilitate patriarchal economic and political dominance.

devendo submeter-se sempre ao marido que, por seu turno, submete-se aos desmandos do pai, a família estendida de Adah.

Em um primeiro momento de sua narrativa, Emecheta (2019) se centra nas questões relativas ao gênero na sociedade do país de origem de Adah, Nigéria. É no país africano que certas situações determinam a sua existência como uma *menina igbo*, para quem a educação formal deveria ser interrompida em benefício do irmão, Boy, por exemplo, é onde o casamento ainda na adolescência surge como único meio de ver-se livre da família do tio, com quem vive após a morte do pai e tentar dar seguimento aos seus estudos. A divisão binária do sexo parece estar na raiz da sua construção identitária desde sempre.

Chimamanda Adichie, em *Para educar crianças feministas* – um manifesto (2017), entende que o acesso plural e irrestrito à educação formal aos sexos de forma igualitária está na base de uma sociedade que objetiva tornar-se menos sexista. Adah – assim como a própria Emecheta – é uma personagem que persegue esse direito, chegando a fugir e mentir para prestar exame de bolsa para o Ginásio Metodista para meninas, o que lhe garante o direito ao acesso ao ensino formal.

Impressionante como cinco anos passavam depressa! Ela teria gostado de ficar por lá, no internato; de espichar cada dia para um ano e cada ano para um século. Mas era impossível. O derradeiro dia chegou, encontrando-a um bocado despreparada para a vida lá fora. Tinha alguns planos vagos sobre o que ia fazer; *pretendia continuar estudando*, pretendia frequentar a Universidade de Ibadan e estudar os clássicos, e no fim de tudo ia lecionar. (EMECHETA, 2019, p. 35, grifos meus)

Adah, assim, rebela-se contra a imposição segundo a qual a escola não era um ambiente para ela, desafia a definição de espaços de convivência baseados em seu sexo, os quais dão à biologia estatuto de lei social, afinal, como pontua Adichie (2017), é imprescindível questionar a biologia como ‘razão’ para o que, de fato, são normas sociais:

Muitas vezes usamos a biologia para explicar os privilégios dos homens, e a razão mais comum é a superioridade física masculina. É claro que é verdade que, em geral, os homens são fisicamente mais fortes que mulheres. Mas, se realmente dependêssemos da biologia como fonte das normas sociais, as crianças então seriam identificadas pelas mães e não pelos pais, pois, quando a criança nasce, o genitor biológico – e incontestável – é a mãe. Supomos que o pai é quem a mãe diz que é. (ADICHIE, 2017, 63)

Frisemos, pois, que a escrita de Emecheta (2019) sobre as situações ocorridas na Nigéria já favorecem um olhar a que se compreenda a estrutura gendrada em que se manteve Adah, explicitando o que, como proporia Adichie, é “a camisa de força do gênero” (2017, p. 26), da qual pretende incessantemente escapar, ver-se livre. Buchi Emecheta, assim, constrói uma protagonista ativa, a qual entende que pode ser mais que apenas esposa de Francis e mãe de suas crianças, alguém que desde antes do casamento compreendera que é uma pessoa completa e não uma parte em busca de um marido que a complete.

Evidente também, como já aludi anteriormente, que em seu país de origem as questões que movem Adah e as intempéries sofridas são exclusivamente decorrentes da diferença de oportunidades a depender de seu gênero, que origina o seu posicionamento subalternizado nessa sociedade gendrada, assim, que raça/cor não é uma questão identitária *ainda*, será posteriormente.

No caso dos Estados Unidos e do Brasil, Zora Neale Hurston (2002) e Conceição Evaristo (2003) tratam de diversificar a experiência da *mulher negra* na colonialidade, espaços nos quais a cor/raça é também um marcador imbricado ao gênero desde a chegada do colonizador. Nessas narrativas não há um ‘depois’, ambas sentem as duas opressões combinadas desde as primeiras páginas dos respectivos romances refletindo sobre as suas infâncias, pois, permeiam as memórias ali expostas.

Zora Neale Hurston (2002), ao trazer para o centro de sua obra a vivência de uma protagonista negra, provoca uma discussão sobre a tentativa de apagamento efetivo que há na literatura estadunidense da figura da personagem negra como heroína de uma obra. A própria romancista, em *O que os editores brancos não publicarão*, texto por vezes irônico em que reflete sobre a política editorial nos EUA do começo do século XX, conclui que uma personagem negra não estereotipada no centro de uma obra literária não é facilmente assimilada pelos editores, que insistem em ver esse perfil de personagem como “feitos de arames tortos e sem qualquer interior” (HURSTON, 2019, p. 107).

Segundo o crítico alemão Wilfried Feuser, em *Aspectos da literatura do mundo negro* (1969), a literatura nos EUA havia desenhado/determinado alguns perfis de personagens negras nascidas da imaginação branca naquele país, como se observa no trecho a seguir, em que retoma o romancista estadunidense James Tomas Farrell:

James T. Farewell registrou, em 1935, os personagens negros estereotipados que observou na literatura Americana: o primeiro tipo de negro na literatura é o que aparece nos contos do tipo do tio Remus, isto é, o negro *à tout faire* do sul dos Estados Unidos. Esse tipo se apoia sobre uma concepção satírica do negro, que é apresentado como serviçal, indolente, de humor infantil, tolo e feito uma personagem de comédia, o que vem a ser, sem dúvida, uma versão deformada e difamante da história trágica do negro na América capitalista... Outro tipo de negro é o homem primitivo americano tal como se encontra nas sombras de Julia Peterkin e de DuBose Heyward. Um terceiro tipo é o do negro do Harlem, nos romances com *Nigger Heaven*, de Carl Van Vechten... um quarto, tipo prestes a nascer, é o do proletário negro; um precursor desse desenvolvimento literário é Langston Hughes.

Esses personagens estereotipados, excetuando-se o último, nasceram da imaginação da América branca. Mas como já constatamos, encontram-se também na literatura negra: aceitos ou então denunciados pelos autores. (FEUSER, 1969, p. 8-9).

Hurston é das autoras negras que quebra com esses perfis a que se refere Feuser (1969), pois, a sua obra compõe personagens multidimensionais, complexas, envoltas em questões raciais, certamente, opondo-se a uma sociedade racista, com as quais podemos discutir o determinismo e a segregação racial na sociedade dos EUA, mas também em combates e reflexões sobre questões de gênero, de classe, de idade, enfim, são personagens complexas e os perfis estereotipados apontados por Feuser (1969) não surgem no romance nem como fonte de crítica.

Destaquemos, ainda, o fato de ser uma história contada no cenário do sul dos Estados Unidos, que manteve uma divisão e segregação racial mais determinista com o aval da Suprema Corte, concedido em 1896, com a doutrina do *separate but equal*¹⁸⁶, que provocou um crescimento ainda mais marginalizado da população negra naquela região. Logo, Janie está posta em uma sociedade bem limitadora de seu lugar e possibilidades de ação, o que reverbera na construção de suas personagens.

Importante, assim sendo, destacar que, mesmo após fugir com Joe para uma cidade que poderia ser sinônimo de alguma liberdade idealizada, o marido mostra-se um sujeito também cerceador de suas vontades, o gênero impõe-lhe um lugar subordinado, que não é exatamente novo, mas a surpreende, talvez por vir de quem vem, e ainda mata as suas esperanças advindas com a fuga e segue limitando-a.

Enquanto Adah migra de um contexto de violências exclusivas de gênero para um em que se descobre *mulher e negra*, Janie vai em direção oposta, ao migrar de uma sociedade em que ser *mulher negra* marca a sua situação inicial para uma hipotética

¹⁸⁶ Separados, mas iguais. Ideologia que determinava que a população deveria, ainda que compartilhando a mesma cidade, frequentar e ter acesso a espaços distintos a depender de sua raça/cor.

Eatonville em que o seu gênero é o principal elemento discriminador. Sempre importante salientar que, ao afirmarmos que ela migra para um contexto em que o gênero se sobressai, isso não significa que não existam questões relativas a esse marcador antes da viagem, mas que no contexto do enlace matrimonial este marcador ganha relevância na narrativa. No caso da personagem de Hurston, ela sempre esteve atravessada pelos dois marcadores sociais da diferença a que aqui me refiro, uma vez que está inserida no contexto do sul dos Estados Unidos.

No que concerne à relação raça e gênero antes da fuga a Eatonville, lembremos do modo como a narradora constrói o medo da avó ao descobrir que a neta havia beijado um rapaz. O casamento é a resposta ao fantasma do estupro que ronda a realidade das mulheres negras dessa família, uma clara demonstração de que os dois marcadores sociais da diferença estão desde sempre entrelaçados e de que o patriarcado age de maneiras diversas, reinventa-se, mas sempre dá conta de agenciar corpos mais vulnerabilizados. A avó ainda impõe o matrimônio como uma demonstração de que Janie era uma ‘mulher direita’, para evitar que a neta ficasse beijando quem não é seu marido e, nesse sentido, funciona como agente limitador da liberdade e da sexualidade dessa mulher.

No que se refere ao Brasil, especificamente, Evaristo (2003) consegue desestabilizar um ideário segundo o qual o país latino-americano é uma democracia racial, espaço em que, como afirmou Gilberto Freyre, em *Casa Grande e Senzala* (2006), houve uma mistura harmoniosa, *gostosa entre brancos e mulheres de cor*

Quanto a miscibilidade, nenhum povo colonizador dos modernos, excedeu ou sequer igualou nesse ponto os portugueses. Foi misturando-se *gostosamente* com mulheres de cor logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços que uns milhares apenas de machos atrevidos conseguiram firmar-se na posse de terras vastíssimas. (FREYRE, 2006, p. 70, grifos meus)

O primeiro contato a que se refere de modo quase galante Freyre (2006) é o estupro de mulheres negras e indígenas na história da formação do território nacional, em que *machos atrevidos* firmaram-se não apenas na posse de terras vastíssimas, mas na posse dos corpos dessas mulheres que habitavam as referidas terras. Dito isso, a experiência de mulheres pretas nesse espaço sempre terá sido a de exploradas, cujo corpo se tornou lugar de violência sistemática, abuso e demarcação de território. Nada galante, romântico ou democrático.

Trazer narrativas que falem desse lugar historicamente silenciado pela *casa grande* é o que Conceição Evaristo (2003) tem feito com sua vasta obra povoada por personagens femininas negras que ainda atualmente lutam contra estereótipos como o da obra freyriana, a ver, por exemplo, na experiência de Bilisa, personagem secundária, mas importante do romance que aqui lemos, que é estuprada, roubada, expulsa da casa onde trabalha e posteriormente morta pelo seu cafetão que não admite que ela deixe de trabalhar para ele e se case com Luandi. Em síntese, seu corpo sempre fora espaço de exploração e nunca lhe pertenceu

Deste modo, a categoria ‘mulher’ vai-se relativizando, ou melhor, pluralizando nos referidos romances. Melhor seria dizer que há experiências de mulheres, personagens femininas diversas que demarcam outras formas de subordinação, além da de gênero, posto que sofrem a marca do racismo, da classe, da imigração. Essa prática é política, além de literária, posto que evidencia as limitações intrínsecas ao discurso pretensamente consensual de que se fala sobre ‘uma Mulher’ (com letra maiúscula como um universal) com as mesmas demandas em qualquer realidade.

Retomando, pois, Butler (2015), a expressão *mulher* pode ser totalizante e, por isso, não dá conta dessas multifacetadas possibilidades de identidades, das múltiplas mulheridades e ainda, como afirmam Mohanty (2017) e Kilomba (2019; 2020), é imprescindível que essas outras vozes falem por si, contem as suas narrativas, as de seus povos expondo, assim, a ideologia por trás dessa totalidade e, obviamente, que sejam ouvidas. Isto posto, pensemos de modo mais detido o fato de que, para além de representações de mulheres, serem de *mulheres negras*. Detalhadamente, em que momento de suas respectivas narrativas dá-se esse entendimento?

Sobre Ponciá e Janie, construídas em contextos racializados, das Américas, como já dito aqui, o reconhecimento dá-se quase como se fosse um desdobramento óbvio de suas identidades. Refiro-me como se ao fato de serem meninas negras não pudesse restar qualquer margem a dúvidas, desde suas respectivas infâncias, ainda assim, destaquem-se os símbolos do rio que reflete o rosto de Ponciá e da fotografia que identificou a negritude de Janie como metáforas poderosas, posto que formulam um jogo em que as referidas personagens passam a enxergar-se de fora para dentro e podem questionar-se sobre quem é aquele corpo e qual a sua função naquela sociedade.

No tempo em que Ponciá Vicêncio ficava na beira do rio, se olhando nas águas, como se estivesse diante de um espelho, a chamar por si própria, ela não guardava ainda muitas tristezas no peito. (EVARISTO, 2003, p. 18).

É, portanto, após esse ato de *chamar por si própria*, de se questionar, de enfrentamento, esse ato de olhar para si, é nessa ‘descoberta’ da identidade e, de certo, da negritude, que tanto Janie quanto Ponciá passam a questionar quem são no mundo, com quem andam, como falam, a origem de suas antepassadas e seus antepassados, ou seja, de onde vieram, por que vivem, como vivem. Desse modo, a identidade, para elas, é também um questionamento, daí a origem de suas necessidades de partir, de se evadir do espaço primeiro, de buscar respostas, em que reside a importância de suas jornadas.

A busca de respostas sobre a própria identidade também move Adah que sempre sonhara com uma terra que lhe abrisse os braços e a acolhesse, o que, já sabemos, não ocorre. Diferentemente de Janie e Ponciá, Adah somente se reconhecerá *negra* na imigração, na terra do colonizador. E qual a relevância para as suas histórias de se reconhecerem *negras*?

Brasil, Estados Unidos e Inglaterra, a despeito de muitas diferenças culturais, históricas, de regimes políticos e econômicos, aproximam-se como sociedades cujas estruturas de formação ancoram-se em práticas racistas a partir da leitura racista de fenótipos nascida com a Modernidade ou decorrentes dela, com as quais se produziu uma série de classificações e hierarquias sociais. Isto é, são sociedades nas quais, como pontua Bethencourt, deu-se “origem a um corpo coerente de ideias e práticas associadas à hierarquia dos povos de diferentes continentes” (2018, p. 21).

Isto posto, é coerente que as três protagonistas em algum momento de suas narrativas se vejam tendo de enfrentar o racismo como decorrência de seus fenótipos, quando se relacionam com pessoas não-negras. Nesse sentido, reitero novamente Bethencourt (2018) quando o teórico assevera que o racismo é sempre relacional e altera-se com o tempo, no sentido segundo o qual novas práticas racistas surgem com o advento de novas tecnologias e as/os racistas aprimoram-se para manter certos privilégios de cor/raça, cerceando espaços de vivência à população negra.

A esse respeito, Buchi Emecheta, Zora Neale Hurston e Conceição Evaristo produzem passagens que merecem a devida atenção: 1) no primeiro caso, Adah, por exemplo, choca-se quando descobre que terá de ocupar meio-quarto por ser negra na Inglaterra ou quando tem uma nova habitação negada em função de sua cor; 2) Janie,

por sua vez, fica impactada quando, aos seis anos, é apontada como *pretinha* por dona Nellie, mãe das crianças brancas com as quais interage, entre risos das crianças e dos adultos presentes na cena; 3) Por último, temos a mãe de Ponciá questionando o contraste com personagens brancas ao indagar por que a terra é sempre dos brancos, a fazenda é dos brancos, já que “ela só tinha visto negros trabalhando para brancos, sempre sob as ordens de um senhor, que estivesse perto ou não” (EVARISTO, 2003, p. 119). Se só as/os negras/os trabalhavam naquelas terras, por que elas pertenciam aos brancos?

Se a diferença está na base da construção ideológica da colonização, logo, da Modernidade, como pensa Quijano (2005; 2009), e o racismo agencia a vivência de corpos negros na colonialidade (Quijano; Wallerstein, 1992), deve-se compreender que age de maneira distinta a depender de outros fatores sociais sobre estes corpos, tais como gênero, idade, sexualidade, localidade etc. Daí a pluralidade de agenciamentos do próprio racismo que nunca é único, jamais é uma coisa só. Na verdade, é uma gama de opressões a que damos o nome de racismo, uma variedade de *racismos*, posto que se adapta, dialoga e reinventa-se com outros fatores de exclusão social, desde modos mais sutis até os mais explícitos.

Homi Bhabha (2019) postula que a Modernidade também é uma rede complexa e difusa, com variadas genealogias locais e práticas institucionais e que ainda que o mundo seja um todo, a nossa relação com esse mundo é marcada pela capacidade de reconhecer as suas particularidades. De modo difuso também parece ser o racismo provocado por este mesmo sistema-mundo (Wallerstein, 2006), pois, as práticas racistas moldam-se à realidade social que encontram para melhor controlar os corpos indesejados, silenciar as vozes periféricas, mantendo-os no interior do processo e dos discursos coloniais. Ademais dos espaços e realidades, como pontua Bhabha (2019), o gênero é questão a ser examinada no interior das Modernidades europeias, e como se associa à raça para que se mantenham tais controles. Resulta daí a importância de vozes dissonantes nas literaturas dos países que experimentaram o horror da escravidão e foram colonizados e explorados à exaustão e ainda seguem nesse lugar de subalternidade do sul global, como é o caso do Brasil.

Quando tratamos na tese que os companheiros de Janie, Ponciá e de Adah experimentam a mesma opressão de raça que suas companheiras, devemos fazer um adendo explicitando que, ainda que seja uma opressão a que chamamos de racismo, de

fato, não é a mesma, são racismos distintos. O racismo que uma *mulher negra* experimenta na sua trajetória certamente não é o mesmo que um *homem negro* também experimenta, o que, obviamente, não significa que não possam produzir uma mesma luta coletiva, apenas que nessa luta coletiva possam e devam expressar as particularidades que o seu gênero exige da experiência.

Sobre as protagonistas especificamente, registre-se que particularizar as suas experiências como não idênticas às de seus companheiros não equivale a afirmar que as suas vivências [das protagonistas] sejam as mesmas. Ou seja, as violências raciais que Adah conhece na Inglaterra não se reproduzem exatamente nas que Janie sofre no sul segregacionista dos Estados Unidos, tampouco são idênticas às de Ponciá na metrópole brasileira para a qual se desloca, ainda que possamos chamar, e chamemos no limite desse trabalho, a todas de racismo. Do mesmo modo que entendo que as experiências de Ponciá e de Janie nos seus países de origem, mesmo que imigrantes, não é a mesma de Adah no deslocamento intercontinental.

A interseccionalidade não é uma balança fiel em que se põe uma sucessão de opressões que ali se acumulam e pesam como fardo a ser carregado. É antes um encontro de opressões, violências e explorações cruzando o mesmo corpo, a mesma existência no mundo. Ainda, é sobre relações de poder, as quais não são óbvias e estáticas, uma vez que ninguém está automaticamente acima de outras pessoas, mas sim, sobre espaços e contextos e, portanto, são variáveis.

Sendo assim, é um caminho interpretativo, uma via para compreender como as diversas formas de desigualdade social se encontram e agravam as desvantagens e opressões que um corpo experimenta. Via de análise que nos exige um passo além da discussão antirracista ou do feminismo ou mesmo de qualquer outra forma de insurgência contra injustiças sociais, é o confronto das experiências particularizadas de atrizes e atores sociais em determinado contexto histórico.

Isto posto, as opressões vividas na imigração por Janie, Adah e Ponciá não são exclusivamente de gênero tampouco exclusivamente raciais, são opressões múltiplas chocadas nas suas vivências narradas e que diferem ainda a depender do espaço e da classe a que pertencem.

Assim sendo, as três protagonistas experimentam o deslocamento espacial, no entanto, nesses deslocamentos ocupam territórios e lugares de classe distintos, uma vez que Ponciá, neta de pessoas escravizadas, sem direito a um sobrenome de família,

lembramos, experimentou o lugar de base da pirâmide social, com trabalhos domésticos, sem direito à escolarização e à moradia própria. Adah, a seu turno, teve acesso a uma educação formal em seu país, porém, teve o seu direito de moradia reiteradamente ameaçado no Reino Unido. Ressaltemos que das três protagonistas, ela é a única que está em país estrangeiro, antigo colonizador de sua terra natal e nele ocupa o lugar de colonizada, onde mesmo a sua instrução formal perde valor. Janie, por fim, herdeira da fortuna adquirida com o segundo marido, teve algum conforto financeiro e pôde retornar à Eatonville para encerrar a sua jornada. Sob este aspecto – o econômico – diferem em suas trajetórias.

A respeito da imigração, por que as três migram? O que buscam? Ponciá, Adah e Janie, assim como muitas mulheres negras que representam, deslocam-se, precisam partir de um lugar de origem rumo ao desconhecido. As três personagens constroem na sua jornada a própria identidade, isto é, a construção social e simbólica em que se entendem em contraste com as/os demais que as rodeiam, ainda que tal identificação ocorra entre cenas de violência. Imersas em culturas díspares, com identidades determinadas por questões ambientais, temporais e de gênero, a migração das três protagonistas é de suma importância para que se compreendam como *mulher e negra*. Desse modo, elas precisam partir, deslocar-se, sair do local que habitam originalmente, de modo voluntário ou não, para questionar quem são na sociedade em que estão. Não se trata de uma ascensão social como na ideia do romance de formação já aludido neste trabalho, mas sim, de sair para, em confronto com outras identidades, reconhecerem que espaço ocupam socialmente.

Assim sendo, há algo que falta às três protagonistas em seus locais de origem, algo que não alcançam e isso gera algum grau de frustração quando não encontram o objetivo ou a vida desejada no espaço para o qual migram. É certo, assim, que Adah migra para continuar estudando na crença de que seus estudos lhe confeririam algum posto de destaque em seu país, como ocorrera com o advogado que retorna a Iбуza no começo da narrativa, quando ela ainda era uma criança. Janie parte com o sedutor Joe para um local onde imagina que será amada e respeitada com destino distinto do da avó, o que não ocorrera no casamento com Logan, que, passado algum tempo, a reduz ao papel de gênero que deveria performar; e Ponciá, por fim, sai na esperança de romper com um lugar de subalternidade de sua família desde a época da escravidão nas terras

do Senhor Vicêncio. Em síntese, as três viajam em busca de si, de um lugar no mundo, de romper com a *camisa de força do gênero* de suas culturas.

Assemelham-se ainda por serem personagens advindas de culturas patriarcais com as quais desejam romper e, por isso, migram, deslocam-se para expressarem-se como sujeitos com autonomia. Ao escreverem sobre esse local, as três autoras conferem-lhe o protagonismo e o direito à fala, uma vez que Adah, Janie e Ponciá falam de suas dores, revelam os seus dramas, os enfrentamentos de suas jornadas, revisitam as suas memórias e tornam-se sujeitos ao apoderarem-se de suas narrativas

O ato migratório, assim, é o caminho vislumbrado por elas para alcançar alguma mobilidade social e econômica, além de certa liberdade, porém, esbarram nas determinações de gênero e raça nesses novos espaços que vêm a habitar, que precedem o sentimento de fracasso por ocuparem locais de extrema pobreza (Adah, no meio quarto; Ponciá na favela; e mesmo Janie que, em função da fuga com Tea Cake, passa a trabalhar na colheita de feijão) e a violência dos companheiros.

O sentimento de perda não é devido apenas ao local subalternizado ocupado na imigração e na relação com os seus companheiros, mas também à soma de perdas que antecedem a partida, aos seus passados nas terras de onde migram, assim, as narradoras denunciam o agravamento de uma opressão que antecede mesmo as partidas e apenas agrava-se. Ou seja, nos seus locais de origem, as três são pobres, ocupam espaços de exploração de seus corpos e/ou mão-de-obra, são obrigadas a performar papéis de gêneros socialmente construídos bem determinados e limitados, e o que ocorre com o deslocamento é o adensamento desses papéis, e o matrimônio, que poderia ser alguma liberdade, mostra-se tão limitador quanto a própria sociedade.

Adah, por exemplo, chega a questionar-se se o enlace matrimonial apressado que possibilitara a sua ida ao Reino Unido valera a pena, uma vez que o marido a odiava:

No começo, Adah achou que Francis a odiava. Aquela era a primeira oportunidade que ele encontrava de lhe mostrar quem era de fato. Aquele casamento apressado teria sido um erro? Mas ela precisava de um lar. E as autoridades da imigração estavam dificultando tremendamente a ida de garotas solteiras para a Inglaterra. Ir para a Inglaterra só era possível caso a garota estivesse indo ao encontro de um marido que já estivesse lá. Era muito ruim; na verdade era triste. (EMECHETA, 2019, p. 59)

A divisão sexual do trabalho ajuda a compreender esse sentimento de fracasso e de perdas agravadas com a imigração para essas personagens femininas. Francis, Joe,

Tea Cake e o companheiro de Ponciá não questionam a imigração, não a sentem do mesmo modo que suas companheiras, o que revela que elas estão sobrecarregadas, ou seja, acumulam o trabalho no ambiente privado de seus lares com aquele fora de casa. Destaque-se que no caso de Adah, a protagonista de *Cidadã de Segunda classe* trabalha e sustenta a família sozinha. Ou seja, o simples fato de não ter que se preocupar com a acumulação de tarefas já um privilégio de gênero que as personagens masculinas nos referidos romances têm.

Outro ponto relevante é justamente a atividade laboral que elas desempenham. Enquanto Adah luta para não ocupar empregos subalternizados, conseguindo ser assistente de bibliotecária, Ponciá e Janie desempenham atividades que não exigiam qualquer grau de instrução, as quais, obviamente, nunca estiveram em seus horizontes de expectativas: Janie como vendedora da loja de Joe e depois na colheita nas fazendas do sul estadunidense e Ponciá como empregada em casa de gente rica. Desse modo, as suas atividades não são as realizações dos sonhos de nenhuma delas, mesmo Adah, que almejava terminar o curso de Biblioteconomia, o que nunca ocorre em *Cidadã de segunda classe*¹⁸⁷, se vê como assistente em bibliotecas de Londres.

Isto posto, as narrativas desvendam como sociedades racistas e sexistas como a estadunidense, a brasileira e a inglesa determinam lugares muito específico a *mulheres negras* e que romper com essas amarras pode ser um trabalho árduo, penoso e que se resume aos sonhos, desejos e frustrações, acentuado nessas jornadas.

Ao final dos romances, as respectivas narradoras expõem a árdua batalha que as suas protagonistas percorreram, o difícil trabalho de se movimentarem. Ao fim e ao cabo, Adah, Janie e Ponciá estão à margem em sociedades que as querem silenciadas e, dessa margem as suas histórias se aproximam, se tocam. Parecem-me ainda paradigmáticas as cenas finais de suas narrativas que reforçam ou um retorno (Ponciá e Janie) ou a compreensão fatal da imigração como espaço hostil (Adah), em suma, são o símbolo do corpo errante, combativo, explorado pela sociedade, mas que não desiste de seguir lutando, e que encontra na voz a principal arma de combate, conforme discuto no capítulo conclusivo.

¹⁸⁷ Em *No fundo do poço* (2020 [1972]), Adah estuda o curso superior de Sociologia.

5.2 A violência, a relação interpessoal e o masculino

Em seus romances, Zora Neale Hurston, Conceição Evaristo e Buchi Emecheta privilegiam um olhar às experiências de três personagens femininas negras em deslocamento e enfrentamento de questões decorrentes de suas identidades marginalizadas. No entanto, se observamos com atenção as três obras, perceberemos que tais identidades dão-se também na relação que mantêm com os seus respectivos companheiros nessas novas geografias em que os casais têm apenas a si, e nas quais as personagens masculinas temem e/ou se recusam a se enxergar como tão subalternizados e hostilizados quanto elas.

Destarte, o que se narra nos três romances são as vivências dessas três personagens femininas e os reconhecimentos delas de que ocupam lugares subjugados nas sociedades para as quais migram, de certo, mas também as experiências masculinas negras nos mesmos contextos imigratórios. Ou seja, ler sobre a existência dessas personagens femininas evidencia ainda o modo como *homens negros* viveram as suas masculinidades e como três autoras negras percebem essas relações em contextos histórico-sociais distintos, mas que guardam semelhanças.

O gênero é um jogo que se joga junto, no sentido de que dependemos que as demais pessoas nos aceitem na partida hipotética e assimilem as mesmas regras que assimilamos. Ou seja, a priori *mulher* e *homem* são construções socioculturais apreendidas através dos discursos que produzem efeitos sobre nossos corpos na mesma medida em que cada uma dessas performatividades devem ser aceitas por seus pares. Assim sendo, *homens* construiriam a sua masculinidade em oposição à feminilidade de *mulheres*. No entanto, *homens negros* não constroem a sua masculinidade apenas em oposição simples e direta a *mulheridades negras*, mas também, na relação que mantêm com outros sujeitos sociais, como *homens brancos*, tecendo novas redes de hierarquia entre sujeitos que vivenciam o ‘mesmo’ gênero, como já discuti no capítulo 3.

A masculinidade associada, pois, como já discutido nesta tese, é uma construção discursiva com reverberações sociais concretas que se produz no seio da organização social como expressão de poder de corpos brancos lidos como masculinos. Já debati também como essa masculinidade idealiza uma pseudouniversalidade de sujeitos do sexo masculino (cf. Connell, 1995) e ainda como encampou ideais coloniais e da branquitude europeia para firmar-se como ideal a ser vivido por tais sujeitos.

A partir deste cenário de retomada, como as representações de *homem negro* se enxergam entre a masculinidade (*status* e poder) e a negritude (lugar de subserviência) na escrita das três romancistas aqui lidas? Qual a via de escape, se há uma?

Joan Scott, em *Experiência* (1999), sentencia que

[...] a identidade está amarrada a noções de experiência e visto que tanto identidade como experiência são categorias normalmente lidas como auto-evidentes, [...] venho sugerindo que elas não devem ser. Deveria ser possível para historiadores/as, nos termos de Gayatri Spivak, ‘tornar visível a atribuição de posições de sujeito’, não no sentido de capturar a realidade dos objetos vistos, mas de tentar compreender as operações dos complexos e mutáveis processos discursivos pelos quais identidades são atribuídas, resistidas ou abraçadas, e pelos quais são ignoradas. (SCOTT, 1999, p. 40-41)

Parafraseando Scott (1999), as experiências destas personagens masculinas que performam masculinidades na mesma medida em que são ou se entendem como contraponto às feminilidades performadas por Adah, Janie e Ponciá devem ser consideradas como expressão da própria identidade dessas personagens, ou seja, como se entendem enquanto sujeitos nas violentas sociedades racistas em que estão, como se enxergam e creem que devam ser no mundo.

Assim, a assimilação de uma identidade agressiva, violenta, é a própria noção de existência no mundo que estas referidas personagens veem como única via de vivência, como algo de uma *pseudo-essência masculina* que apaixonadamente perseguem. Ou ainda, o exagero dessa pseudo-essência, a *hipermasculinidade* à qual já me referi no capítulo três e que parece ser uma escolha viável, possível para suportar/enfrentar a segregação racial e social. Aquilo que eles, para utilizar uma metáfora de Scott (1999), abraçam como sendo expressão própria da masculinidade é também uma decisão *tomada* a partir do que socialmente está posto como apropriado e óbvio de seu gênero e raça.

Nesse sentido, ao voltarmos ao romance de Conceição Evaristo (2002) veremos, por exemplo, que a narradora revela que a infância daqueles meninos negros (o pai e o avô de Ponciá) é decisiva ao que abraçaram como supostamente evidente de seu gênero, a violência. Logo, a experiência do menino negro na construção da sua identidade é já uma interpretação da própria masculinidade, do lugar que esse corpo ocupa no mundo, uma vez que a recebem como evidente em função de sua cor/raça.

Lembremos, a título de exemplificação, que o avô de Ponciá matou a esposa em uma cena de surto em que a narradora mescla essa violência com outras sofridas por ele no trabalho árduo na fazenda *do dono*, em que *sangue e garapa* se misturavam, dois líquidos fruto de seu trabalho forçado e de sua humanidade negada:

No tempo do fato acontecido, como sempre os homens, e muitas mulheres, trabalhavam na terra. O canavial crescia dando prosperidade ao dono. Os engenhos de açúcar enriqueciam e fortaleciam o senhor. *Sangue e garapa podiam ser um líquido só*. Vô Vicêncio com a mulher, os filhos viviam anos e anos nessa lida. Três ou quatro dos seus, nascidos do “Ventre Livre”, entretanto, como muitos outros, tinham sido vendidos. Numa noite, o desespero venceu. *Vô Vicêncio matou a mulher e tentou acabar com a própria vida*. Armado com a mesma foice que lançara contra a mulher, começou a se autoflagelar decepando a mão. Acudido, é impedido de continuar o intento. Estava louco, chorando e rindo. Não morreu o Vô Vicêncio, a vida continuou com ele independente do seu querer. Quiseram vendê-lo. Mas quem compraria um escravo louco e com o braço cotó? (EVARISTO, 2003, p. 50, grifos meus)

Já para Francis, para quem a negritude vem com o deslocamento para o Reino Unido, ser *negro* significa o modo como se relaciona com o espaço europeu. E para Joe, por seu turno, é também uma fuga do aprisionamento que a sociedade segregacionista sul-estadunidense lhe impunha. É no corpo, pois, que os sujeitos vivenciam as demarcações sociais da diferença como gênero e raça e tais vivências estão marcadas pela dominação colonial e pelos processos históricos que formam as sociedades em que estão postos. Acresça-se a essa perspectiva que o deslocamento é também decisivo para o quê e como vivem enquanto homens imigrantes, posto que as suas identidades se realizam em um jogo que vai além da localização geográfica pura e simples de origem para uma relação com o local para o qual se deslocam.

Francis e Joe migram em busca de novas possibilidades. O primeiro deixa a Nigéria para concluir os seus estudos em Contabilidade no Reino Unido e almejando retornar em poucos anos à terra natal. O marido de Adah leva consigo valores patriarcais de sua origem *igbo* e estereótipos de gênero que inferiorizavam a esposa, com representações estreitas de uma masculinidade detentora de poder na organização política e familiar nigeriana. Ao chegar a Londres, tende a apegar-se a tais valores e voltar a eles sempre que possível como meio de figurar como ocupante de um espaço que já não pode ocupar na Europa: o de senhor de si e de sua família, alguém respeitado e temido.

Um dia, Adah estava a ponto de perder a sanidade mental tentando descobrir como ia fazer agora, quando uma pancada na vidraça a fez espiar para fora. Era Francis, que, sem se dar conta de que Adah o vira, começou a esmurrar a janela como se pretendesse quebrá-la. Adah ficou com medo. [...]

Mas agora Francis estava ali esmurrando a janela e seria apenas uma questão de tempo até o senhorio e a senhoria saberem que o marido dela vivia em Londres e que ela também era igbo. A fúria apertou seu peito, mas ela abriu a porta.

A primeira frase que lhe veio à cabeça foi: ‘Achei que você havia dito que nunca viria nos ver. O que está fazendo aqui?’.

Francis a ignorou e entrou à força no aposento. Adah farejou confusão. Então ele disse: ‘Em nosso país, e entre nossa gente, divórcio e separação não existem. Uma vez esposa de um homem, você será esposa desse homem até morrer. Não tem escapatória. Está amarrada a ele’. (EMECHETA, 2019, p. 247-248)

Ou seja, Francis, imigrante, nessa cena evoca uma tradição *igbo*, da longínqua Nigéria para estabelecer uma hierarquia entre ele e a então ex-esposa. Perceba-se que não há discussão, *escapatória*, segundo o marido, Adah deveria obedecê-lo pelo simples argumento de que ele sendo *homem* era seu dono até a morte. Nesse sentido, os papéis de gênero mantêm-se problemáticos para o casal e a violência é a forma definitiva com que interagem e a distinção cabal das jornadas díspares que experimentam no Reino Unido.

Desde a chegada de Adah à capital inglesa, vislumbramos que Francis já se entendera como em um papel secundário no país europeu, no entanto, o reencontro mostra que não há qualquer resquício de raiva ou oposição contra o sistema segregador, viver em um meio-quarto não lhe parece um problema, assimilar as leis que o direcionam ao afastamento de suas crianças para adoção e a trabalhos subalternizados igualmente não lhe parecia um problema, desde que pudesse vivenciar os mesmos valores patriarcais *igbo* somados à *mimese* da masculinidade branca que conhece na Europa, de tal sorte a sentir-se superior a ela, podendo até mesmo culpá-la por seus fracassos pessoais, como a irônica narradora conta no excerto que segue:

Algumas semanas depois, Francis recebeu os resultados de seus exames. Nova reprovação. *Claro que a culpa era de Adah, ainda mais que Adah conseguira passar raspando por uma parte de seus exames para o curso de biblioteconomia.* Para explicar as reprovações, Francis escreveu aos pais contando a história do diafragma. (EMECHETA, 2019, p. 213, grifos meus)

Claro que a culpada era Adah, a masculinidade não aceita erros, *a masculinidade não erra nunca!* Francis, assim, torna-se ainda o arrependimento da vida de Adah. Não

nos esqueçamos que o casamento fora para ela, além da finalidade óbvia imposta pela cultura *igbo*, a esperança para ter um lar e estudar, o que não ocorreu.

Quando falou em lar, Adah caiu no choro. Se pelo menos tivesse um lar, não teria se casado tão cedo. Se pelo menos Pa não tivesse morrido quando morreu. Se pelo menos sua gente em Lagos tivesse sido suficientemente civilizada para saber que uma garota que decide viver sozinha e estudar para ter um diploma não é necessariamente uma puta, se pelo menos... (EMECHETA, 2019, p. 175)

O desejo de Francis de retornar significa, por fim, a volta idealizada a uma sociedade em que apenas Adah seria cidadã de segunda classe, em que ele pudesse seguir exercendo o seu poder nas esferas pública e privada, em que não se sentisse diminuído ou mimetizando um poder, mas sim, exercendo-o com o aval público. Em que fosse, portanto, um *homem*, sem adjetivações referentes a uma ideia de raça que na Nigéria não faria sentido.

Quanto a Joe, de *Seus olhos viam Deus*, a sua viagem para uma cidade negra é justamente a tentativa de, em uma realidade em que a hierarquização dos corpos a partir da ideia de raça estava bastante assimilada, fugir do destino cruel das/os escravizadas/os e suas e seus descendentes no sul estadunidense, é a possibilidade de crescer, ambicionando o cargo de prefeito, sem desejar retornar ao local de partida, diferentemente de Francis.

De fato, não há possibilidade de retorno porque não há para onde retornar, apenas a sua ambição que o move, para um futuro incerto, mas promissor, assemelhando-o, assim, à ideia de *self made man* comum à masculinidade associada (cf. Kimmel, 1998), como já expus nesta tese. Uma vez tendo alcançado os postos que tanto cobiçou, a vida à qual sempre aspirou quando sonhava com o deslocamento, estar na cidade que o louva como autoridade máxima somado ao ato de silenciar Janie é quase um desdobramento indubitável da marca de seu poder.

Bell hooks (2019a) sustenta que os valores da cultura branca e, por conseguinte, da masculinidade hegemônica – a associada, diria –, serão assimilados pela masculinidade negra e as normas segregadoras não serão repudiadas, nem ao menos vistas como erradas ou problemáticas, ainda que “os homens negros não tenham tido total acesso ao falocentrismo patriarcal” (hooks, 2019a, p. 187) porque, mesmo na impossibilidade de ser esse ‘homem de verdade’ abraçam um ideal falocêntrico branco.

O ideal falocêntrico a que se refere a teórica é o que tenho chamado de masculinidade associada no âmbito desta tese (aquela que associa e hierarquiza no seu interior diversas possibilidades de masculinidade, mas rejeita o sujeito negro, desprovido de sua plena liberdade/humanidade), a qual se torna objetivo de corpos que apenas podem mimetizá-la, idealizá-la, como pontua hooks (2019a), mas jamais vivê-la plenamente.

Joe simboliza e traduz um sujeito que ao menor aceno da masculinidade associada ataca o corpo mais próximo a si e periférico do ideal da branquitude masculina, o da mulher negra. Na sua trajetória, é apropriado pensar que o machismo tenha sido mais decisivo que o próprio racismo de que fora vítima, posto que se reconhece autorizado às práticas sexistas e se apegua “à fantasia de que o falocentrismo e o patriarcado fornecerão um caminho para fora da confusão e destruição causadas pelo ataque genocida racista” (hooks, 2019a, p. 194).

Silenciar Janie, escondê-la como um bem particular, um objeto de adorno, desferir tapas e empurrões, dentre outras práticas violentas, dão-se como se natural fosse o tratamento a ela destinado pelo fato de ser ele *homem* e ela *mulher*, como se estivesse no pacote masculinidade que ele assina e assume. É, assim, a negação daquilo que os aproxima, e admissão do ideal sexista de masculinidade como bem simbólico de superioridade. Se são as duas personagens forasteiras naquela cidade, da mesma cor e origem, o que as diferenciaria? O gênero que performatizam. Dito de outro modo, quando Joe a diminui, sente-se plenamente superior, como se fosse a comprovação de que efetivamente alcançou o posto que sempre ambicionara, não é gratuitamente que a jovem funciona como último elemento que Joe precisa ter sob seu domínio antes de chegar a Eatonville, como um último retoque em sua narrativa de sucesso rumo ao desconhecido.

A escolha vocabular na versão em português também não pode ser ignorada e parece acentuar esse caráter autoritário e arbitrário de Joe. Observe-se que ele não pede ou insinua que queira algo a Janie, apenas *manda*, o que significa, como registra o dicionário Michaelis de Língua Portuguesa¹⁸⁸ em suas duas primeiras acepções, “1) Dar ordens a alguém ou exigir que se cumpra algo. 2) Exercer autoridade ou mando;

¹⁸⁸ Consulta online. <https://michaelis.uol.com.br/>

dominar(-se), governar(-se)”. Na cena que segue, dá-se a inauguração da loja e Janie representa a *trophy wife*, modelo sobre o qual já discuti anteriormente.

[...] Jody *mandou-a* vestir-se bem e ficar lá aquela noite. Todo mundo vinha mais ou menos nos trinquês, e ele não queria que a esposa de ninguém se igualasse a ela. Jane *devia* vestir-se como a vaca-madrinha, e às outras mulheres como vacaria. Portanto, ela pôs um dos vestidos que comprara e subiu a rua recém-aberta toda embonecada de vermelho-vinho. As outras mulheres usavam percal e chita, com um pano na cabeça aqui e ali entre as mais velhas. (HURSTON, 2002, p. 58, grifos meus)

Ainda que não seja meu intuito discutir as escolhas tradutórias do referido romance, não há como não apontar que aquilo que em Inglês poderia ser uma alusão ao poder e opressão de Joe, na sua tradução explicita-se. Vejamos como a narradora do romance em língua inglesa descreve a mesma passagem:

Jody *told* her to dress up and stand in the store all that evening. Everybody was coming sort of fixed up, and he didn't mean for nobody else's wife to rank with her. She *must* look on herself as the bell-cow, the other women were the gang. So she put on one of her bought dresses and went up the new-cut road all dressed in wine-colored red. Her silken ruffles rustled and muttered about her. The other women had on percale and calico with here and there a headrag among the older ones. (HURSTON, 2004, p. 76, grifos meus)

A opção por *mandar* como tradução de *to tell* evidencia a preferência por demarcar esse caráter autoritário de Joe e submisso de Janie nessa relação. Se o tradutor tivesse optado por *disse*, por exemplo, seria uma escolha menos direta, mais subjetiva, para identificar o caráter de Joe e de sua ambição assentada também no valor que atribui à esposa e à relação com ela travada.

Outro momento relevante é como Joe domina técnicas persuasivas e uma retórica que lhe abre portas. A masculinidade é também o espaço em que se infantiliza a mulher (cf. Castañeda, 2006), ao passo que mantém o homem como sujeito que fala de coisas sérias e urgentes, que comanda, conferindo-lhe sempre um tom paternal, que constantemente tem coisas muito importantes a fazer e falar. Acrescentemos que também é quem determina o que o/a outro/a outra pode falar, controlando discursos.

Nesse sentido, a oratória de Joe é também uma arma com a qual pretende chegar ao posto de comandante da cidade, como se vê na cena seguinte, na qual há ainda uma

imagem fálica do *charuto no centro da mesa* para completar o quadro da masculinidade em exercício e comando que projeta Joe.

– Se todo mundo veio bancar o palhaço já acabou, nós agradece o Irmão Starks uma resposta. Assim, Joe Starks e seu *charuto* ocuparam o centro do palco.

– Eu que agradeço a ocês todo pelas bondosa boas-vindas e por me oferecer a mão direita da camaradagem. Tô vendo que essa cidade tem muito união e amor. *Tô pensando em botar as mão no arado aqui e fazer tudo pra fazer dessa cidade a metrópole do estado.* Por isso é melhor eu ir dizendo a ocês, caso ocês num sabe, que se a gente quer ir pra frente, tem que constituir como município que nem todas as outra cidade. *Tem de se constituir, e ter um prefeito, se nós quer fazer tudo direito.* Eu recebo ocês todos em meu nome e no de minha esposa nessa loja e nas outras coisas futura. Amém. (HURSTON, 2002, p. 59, grifos meus)

Sutilmente Joe explicita os seus planos ambiciosos, convoca a população a apoiá-lo, de tal sorte que sai aplaudido e convidado – ou seria convocado? – ao cargo de comando e poder que *coincidentemente* afirmou ser necessário à nova cidade, ainda fala em nome de Janie que, mais uma vez, apenas enfeita o seu *palco*, espaço de onde é admirado pela plateia. Destaquemos também do referido trecho que mesmo não havendo uma correção gramatical na fala de Joe, posto que, obviamente, não frequentou ensino regular, há uma expressividade no seu discurso, um domínio da atenção das interlocutoras/es, dada a grandiloquência com que expõe as suas propostas e performa, assim, a sua masculinidade.

Em certa medida, o seu discurso é bastante perspicaz e assertivo, construindo-se sob uma lógica retórica em que primeiramente agradece ao público, aproximando-se deste (*Eu que agradeço a ocês todo pelas bondosa boas-vindas e por me oferecer a mão direita da camaradagem*); elogia a quem o assiste (*Tô vendo que essa cidade tem muito união e amor*); coloca-se à disposição do público para a melhoria do bem-estar deste (*Tô pensando em botar as mão no arado aqui e fazer tudo pra fazer dessa cidade a metrópole do estado*); para, em seguida, adotar um caminho também persuasivo, para não dizer intimidatório, pois, não apenas convida as pessoas presentes, mas as coage a segui-lo (*Tem de se constituir, e ter um prefeito, se nós quer fazer tudo direito*). Como quem finaliza dizendo que se a população quer melhorias, deve segui-lo, obedecê-lo, preconizando-se como único caminho viável para tal. Não nos esqueçamos que ele é a imagem negra do senador William Drew Washburn, como afirma a narradora.

Ao final de seu discurso, novamente fala *em nome da esposa* que está ao seu lado, o que coroa a encenação, a performatividade de gênero que engendra naquela situação. Assim, esse ato conclusivo é também significativo na medida em que revela que há temas sobre os quais é-lhe permitido falar, por ser *homem*, em que é-lhe requerido que fale e performatize o poder por meio do discurso, os quais são proibidos a Janie, por ser *mulher*.

Castañeda (2006), a esse respeito, entende que o sexismo é categórico na produção de hierarquias sociais porquanto determina também sobre o que mulheres podem falar e quando devem silenciar, como vimos na passagem supracitada do romance de Hurston (2002), uma vez que se

[...] alguém deve dizer do que se falará; [...] nas relações interpessoais, o mais forte é quem decide.

Em nossa sociedade, essa função geralmente cabe ao homem; ele decide quais são os temas permitidos ou não. Ao fazê-lo, muitas vezes sem se dar conta, segue os papéis e regras estabelecidas pelo machismo, o qual estabelece, entre outros itens, uma distinção entre temas ‘masculinos’ e ‘femininos’. Áreas inteiras da vida são excluídas do discurso dos homens, por se tratar de ‘temas de mulheres’: os afazeres domésticos, por exemplo, os sentimentos, as relações interpessoais... outros temas são intocáveis por serem de domínio exclusivo dos homens, como dinheiro e política. Essas são questões que muitos homens recusam-se a discutir com mulheres. (CASTAÑEDA, 2006, p. 98)

Assim sendo, concordo com Castañeda (2006) acerca do lugar que o discurso tem nas relações interpessoais que se dão, ao fim e ao cabo, também nos espaços públicos como o da fala de Joe. Portanto, compreende-se melhor a necessidade constante dele de silenciá-la, já que ninguém pode roubar-lhe o momento de fala, o centro das atenções que ocupa, principalmente Janie, que é *apenas uma mulher*. Há aí também certo tom paternalista como quem a protege de temas mais ‘pesados’ ou mesmo descrê que ela tenha algo relevante a ser dito, mas, certamente, destaca-se a exaltação do poder que, em outra situação, não poderia performar.

Interessante ainda sobre a ordem dos discursos na relação do casal voltarmos ao ponto em que Joe, quando confrontado, ressent-se, o que explicita que o poder da masculinidade está também em, ao silenciar outras vozes, não se julgar passível de contraposições, de objeções. Para o marido de Janie, bastava calá-la, e as demais humilhações seriam consequência óbvia diante das quais ela não se oporia.

Daí que o poder não é simplesmente uma via de mão única, mas sim, uma complexa rede de relações subjetivas entre pessoas. Ao erguer a própria voz, Janie, certamente, não encerra por completo as situações de violência que vinha sofrendo, mas consegue desestabilizar, momentaneamente, ao menos, Joe de sua ideia de superioridade, de poder sexista e agressivo. Sob este aspecto, importante ainda assinalar que a oposição de Janie não é uma fuga, de fato, mas é a sinalização de que pode oferecer resistência e de que não está confortável em seu papel de gênero submisso ao marido. Sob este aspecto, as cenas finais de Joe oferecem novamente uma técnica retórica de manipulação emocional, em que o marido inverte os polos da relação que ambos mantiveram por duas décadas e culpa Janie pelo fracasso do casamento.

– Quê que tu tá fazendo aqui, Janie?
 – Vim saber de tu e como tu tava indo.
 Ele soltou um rosnado profundo, como o de um porco morrendo no pântano e tentando afastar a angústia.
 – Eu vim pra cá pra me livrar de tu, mas parece que num adiantou nada. Vai embora. Eu preciso descansar.
 – Não, Jody, eu vim aqui pra falar com tu e vou falar. É por nós dois que tô falando.
 Ele soltou outro rosnado e virou-se de costas.
 – Jody, eu posso num ter sido uma esposa muito boa pra tu, mas Jody...
 – É porque *tu num sente nada por ninguém*. Devia de ter um pouco de simpatia em tu. Tu num é nenhuma porca.
 – Mas, Jody, eu queria ser muito boa.
 – Tanta coisa que eu fiz por tu. Me fazendo passar vergonha. Nenhuma simpatia!
 – Não, Jody, num foi porque eu num tinha simpatia. Tinha, e muita. Só num tive como usar nada dela. Tu num me deixou.
 – Tá bom, bota a culpa de tudo em mim. Eu num deixei tu mostrar teus sentimento! Quando, Janie, era só o que eu queria ou pedia.
 – Num é isso, Jody. Eu num tô aqui pra botar a culpa em ninguém. Só tô querendo dizer a tu quem eu sou, antes de ser tarde demais.
 (HURSTON, 2002, p. 101, grifos meus)

Joe potencializa as suas dores, acusa a esposa de não ter sido solidária, nem o amar como ele gostaria de ter sido amado, de não ter conseguido amá-la de volta, rebate constantemente os argumentos dela, apela ao que teria feito de bom para a esposa, sem citar efetivamente um ato (*Tanta coisa que eu fiz por tu. Me fazendo passar vergonha*), e nega os sentimentos de Janie.

Como esta cena dá-se pouco tempo após a sequência em que ele é confrontado na loja depois de humilhá-la, é passível lermos que, quando a acusa de não o ter amado como ele gostaria, está ele dizendo à esposa que Janie não deveria ter discutido o seu

lugar de posse, de objeto possuído, mas sim, se resignado, calado sob pena de não ser amada. Coloca-se, ainda, no lugar de humilhado como último recurso retórico de inversão de papéis. Janie chega a admitir uma culpa que não acredita ter (*Jody, eu posso num ter sido uma esposa muito boa pra tu, mas Jody...*). Por fim, Joe acaba por desejar a morte dela no seu próprio leito de morte. Mas também tem de ouvir a revolta final de Janie:

_ Cala a boca! Eu queria que o raio e o trovão matasse tu!
 _ Eu sei disso. E agora precisa morrer pra descobrir que tem de satisfazer alguém fora tu memo, se quer um pouco de simpatia e amor nesse mundo. Tu num tentou satisfazer *ninguém*, a num ser tu mesmo. Tava ocupado demais escutando tua própria vozona. (HURSTON, 2002, p. 102, grifos da autora)

Na falta de argumentos e de força física para opor-se a uma Janie que, finalmente, fala de suas dores e frustrações de modo direto, resta a Joe a própria voz e sua retórica, recurso que sempre dominou ao longo do romance, desde a sua primeira aparição, quando a seduziu com a ideia de uma vida longe do casamento já fracassado com Logan. E Janie desenha o que a masculinidade fizera com Joe, um sujeito egóico, que passou a vida ouvindo a própria voz e esquecera de cultivar amor e simpatia, tampouco satisfizera alguém além de si.

No que se refere ao companheiro de Ponciá, ainda que não saibamos de sua vida pregressa, pode-se supor que tenha migrado para o centro urbano em que vive em busca de melhorias econômicas e sociais de vida também e apenas já neste espaço conhece a companheira, diferentemente dos outros dois casos aqui lidos. Das três personagens masculinas, é a que tem menos espaço de agenciamento na capital para a qual migra, também se supõe que tenha ido compelido por circunstância que, mesmo não declaradas pela narradora, são dedutíveis pelo contexto em que se insere a personagem.

Sabe-se, pois, que a fome, a miséria e a necessidade de sobrevivência historicamente constituem motivos principais da migração de homens e mulheres trabalhadoras no Brasil, que acabam por ocupar subempregos em grandes centros urbanos, nos quais vivem em áreas esquecidas/abandonadas pelo poder público, sem o acesso a educação formal, higiene, saneamento básico, enfim, áreas similares àquelas em que vivem Ponciá e seu homem. Nesse sentido, a migração do homem de Ponciá não é em busca de educação superior (Francis) ou de um sonho megalômano de

comando de uma cidade (Joe), mas sim, uma migração fruto de suas necessidades de subsistência, uma migração forçada pelas situações vividas.

O homem de Ponciá é também, dos três lidos aqui, o que menos fala e o que não tem tramas próprias que não sejam a sua relação com a esposa. Vejamos: a viagem de Francis já é por si a sua história na narrativa, acresça-se o seu desejo de retornar à Nigéria triunfante; Joe e seu desejo de se tornar prefeito e referência em Eatonville também é a sua contrapartida na narrativa de Hurston (2002); para o marido de Ponciá, não sabemos outros detalhes, apenas que é o marido da protagonista que pouco fala e constantemente a agride. O silêncio é também uma dor não expressa de outra forma.

Essa parece ser a personagem pensada por Conceição Evaristo (2003) como contraponto à experiência imigrante de Ponciá que sonha, que se evade, daí não sabermos nada do calado parceiro. Frente a Ponciá, ele é diminuto. No entanto, salientemos que a autora reserva esse papel de homem com sonhos e hábil a falar deles a Luandi, o irmão que consegue tornar-se soldado na capital.

O sonho de se tornar um dia soldado não estava adormecido em Luandi. Retornou de sua terra encabulado com as palavras de Nêngua Kainda, mas, quando ainda meio desajeitado, entrou na delegacia e viu o Soldado Néstor, resolveu esquecer de vez a conversa, o riso e o deboche da velha. Agora, sim, é que ele precisava ser soldado, para ter o poder de achar a mãe e a irmã. Para ter o poder de prender Negro Climério e tirar Bilisa da zona, para que ela enfeitasse a noite escura que ele trazia no peito. (EVARISTO, 2003, p. 103)

Destaquemos que a única possibilidade de ter algum poder na cidade grande vislumbrada por Luandi é incorpora-se à polícia, espaço de sociabilidade masculina historicamente baseado na força física, portanto, permitido ao *homem negro*, obviamente em patentes baixas, e subordinado a um poder maior, o da branquitude.

O patriarcado como braço útil da sociedade em distintas épocas funcionou na Modernidade/colonização e segue funcionando no capitalismo como máquina de moer sentimentos, subjetividades de pessoas que se assemelham às personagens masculinas aqui lidas. Um moedor da *carne mais barata do mercado*. O capitalismo, pois, como sistema que exige o sucesso, mas reserva-o a poucas pessoas, mata em vida, suga as possibilidades, pois produz sujeitos cujos sonhos são mortos, destruídos em prol da própria sobrevivência e da do sistema. Nesse sentido, o romance de Conceição Evaristo (2003) apresenta personagens que, geralmente, não têm tempo para idealizar outra

realidade, para pensar em seguir qualquer outro caminho que não seja aquele que se imagina ter sido sempre igual.

O companheiro de Ponciá, nessa seara, trabalha na construção civil e não fala sobre as suas dores porque essa possibilidade não é uma realidade para ele, uma vez que, por ser *homem negro*, deve cumprir uma função específica até que o capital não mais precise dele, de sua força de trabalho, e possa desfazer-se de seu corpo e de sua existência como quem descarta uma máquina defeituosa.

Além de ser das personagens masculinas que aqui lemos a mais silenciosa, difere ainda na relação com a sua companheira à medida que a violência não é simplesmente um modo de expressão de uma superioridade, mas sim, uma expressão da sua própria dor e, talvez, por isso mesmo a narradora seja mais complacente com seus atos, menos irônica ao descrevê-lo e mais benevolente com suas dores não ditas, não expressas. Arriscar-me-ia a classificá-lo como a mais complexo entre estas personagens masculinas:

Condoído, ele não sabia o que fazer. Ponciá raramente comia. Quando ele chegava do trabalho, de tardinha, sempre encontrava a mulher sentada no banquinho, no mesmo lugar, perto da janela, olhando lá para fora. Às vezes calma, com o olhar perdido, quase rindo, ora agitada como se tivesse tendo visões amargas. Estava na hora de ele sair, mas não queria deixá-la naquela posição de medo. Ficou parado esperando um pouco. Abaixou a canequinha de lata, levando -a até a narina da mulher. Ela teve um outro estremecimento e, só quando sorveu profundamente o cheiro do café, levantou a cabeça olhando timidamente para ele. Pegou a caneca e levou aos lábios, reconhecendo, então, a boa intenção de seu homem. (EVARISTO, 2003, p. 110)

O homem de Ponciá sente a dor da esposa, condói-se por não saber o que fazer, como manter alguma comunicação sadia com ela, não conseguir verbalizar os próprios sentimentos, os quais sequer saberia nomear. A violência, pois, surge como uma comunicação na medida em que a sociedade o emudeceu, na tentativa de desumanizá-lo, embruteceu-o. É dúbia a relação com Ponciá, nesse sentido, uma vez que ele a fere, a espanca – e não queremos diminuir a violência desses atos –, mas também se apieda e teme as escapadas de consciência da esposa.

O homem de Ponciá Vicêncio saía para o trabalho levando uma preocupação nova no peito. Tinha medo de que, quando chegasse em casa, a mulher tivesse saído. Os vizinhos lhe aconselhavam a colocá-la no hospício. Ele não queria, embora muitas vezes pensasse que ela estivesse mesmo doente. Sabia, porém, que Ponciá Vicêncio precisava, apenas, de viver os seus mistérios, cumprir o seu destino. (EVARISTO, 2003, p. 123)

Se pensarmos como Castañeda (2006), novamente sobre os assuntos a que o *homem* se autoriza a falar em sociedades binárias e sexistas, excluimos os sentimentos dessa agenda masculina, como já tratado anteriormente. E sendo um *homem negro*, essa negação se coaduna a uma política de animalização desse sujeito impetrada com a Modernidade e conseguinte colonização de suas subjetividades. Assim sendo, o homem de Ponciá não fala de si, de suas dores, amarguras por não saber fazê-lo, mas também não reconhece na esposa essa necessidade de expressar o que sente, as frustrações da migração que, afinal de contas, são similares às dele.

Em uma sociedade com ranços escravocratas como é a do romance de Evaristo (2003), percebe-se que o sujeito negro traz marcas inegáveis em seu corpo da exploração que o antecede. A sua existência dá-se, desse modo, envolta em expectativas e significações que escapam, por certo, a uma compreensão racional que justifique a sua subalternidade, e o silêncio imposto às suas dores.

No cenário pós-escravidão, decretos como o 847, de 1890, que trata, cito, “dos vadios e capoeiras”¹⁸⁹, explicitamente um desdobramento do controle dos corpos negros supostamente abolido com a lei Áurea, afasta o homem negro de qualquer possibilidade de acesso aos bens simbólicos da masculinidade associada, no Brasil. O companheiro de Ponciá é fruto desse cenário em que resta-lhe manter-se em posição análoga à escravidão, desprovido de outras possibilidades, do livre exercício de sua subjetividade e fugindo do referido decreto. É este sujeito que não consegue verbalizar a violência de que também é fruto e alvo, talvez não saiba como olhar para ela sem normatizá-la.

Sob este aspecto, sendo a violência o único meio de expressão, a única interlocução que conhece, é o modo que lhe parece óbvio de *falar* com Ponciá. É ainda a exibição do resquício de masculinidade que sua cor/raça permite-lhe manobrar. O companheiro de Ponciá, por fim, é a representação do sujeito que provavelmente cresceu entre o conflito da masculinidade fraturada, a opressão racista e a tensão de corresponder a um ideal de *ser homem* inalcançável em função de sua cor/raça, que na relação interpessoal com a esposa não consegue romper com um ciclo de violência e com a representação de uma imagem de *hipermasculinidade* esperada socialmente.

¹⁸⁹ Revogado apenas mais de um século depois, em 1991, o decreto determinava a prisão àqueles que, maiores de 14 anos, não tivessem ocupação ou moradia ou ainda que demonstrassem em praça pública exercícios de capoeira.

Fechados em sua *negrura*, para utilizar um tropo de Fanon (2008), personagens masculinas como Joe e Francis, ainda que sendo distintas, assemelham-se na necessidade desesperada de se aproximarem de um ideal de masculinidade projetado, reservado e vivenciado pelo homem branco e por ele performado como forma colonial de existência e manutenção de um *status*. Ser o mais próximo possível de um homem branco revela o valor atribuído a essa posição e a ânsia de ser reconhecido por esse sujeito, mas esconde as próprias marcas das violências sofridas.

No desejo-fim de ser como o homem branco, *ser humano*, portanto, na lógica conceitual da colonização e colonialidade, esses sujeitos em processos semelhantes de autonegação, não ressignificam o racismo de que são vítimas, antes escamoteiam-no, preferem olhar para um horizonte de poder que, obviamente, nunca se aproxima. O companheiro de Ponciá pode diferir no desejo de aproximação desse corpo opressor branco, mas mantém a lógica violenta tal qual os seus pares de *Seus olhos viam Deus* (2002) e *Cidadã de segunda classe* (2019).

As migrações empreendidas, assim, têm distintos significados, de certo, porém, reservam imagens e possibilidades de vivenciar masculinidades sempre fraturadas, apresentando espaços em que sentir-se-ão ou convidados ou compelidos ou autorizados a uma performatividade de gênero masculino em intersecção com a da raça negra, que será decisiva na forma como se relacionam também com as suas esposas.

Como determina Stuart Hall (1987, p. 45), ‘O negro é uma identidade que teve de ser aprendida e só poderia ser aprendida em um determinado momento. [...] Então, a noção de que a identidade é uma simples - se posso usar a metáfora - questão preto no branco, nunca foi a experiência dos negros, pelo menos na diáspora’¹⁹⁰, e se a pensarmos em intersecção com gênero, a identidade de *homens negros* é essa apreensão, construção e não algo encontrado, seja no contexto do Reino Unido, do Brasil ou dos Estados Unidos da América.

Sumarizando, Joe, Tea Cake, Francis e o companheiro de Ponciá são personagens que bem poderíamos ler como desejosos de se evadir do lugar de exploração sistemática, de opressão, humilhados e silenciados em suas dores como corpos periféricos em sociedades racistas e segregadoras que tratam de explorá-los, nas

¹⁹⁰ black is an identity which had to be learned and could only be learned in a certain moment. [...] So, the notion that identity is a simple – if I can use the metaphor – black or white question, has never been the experience of black people, at least in the diaspora.

quais vivenciam perfis a eles destinados por seu gênero e raça. E para tanto, aceitam a designação sociocultural de que a masculinidade *possível* para eles estaria assentada na violência como expressão de poder e superioridade e modo óbvio de opor-se a qualquer coisa que se chame e se entenda como feminilidade, atributo supostamente exclusivo do sexo biológico feminino e menor, menos digno e respeitável.

Assim sendo, *a masculinidade associada* – mesmo quando mimetizada pelo corpo negro – é uma forma de relação social em que a violência figura como expressão que pareça ser inata e justificativa a que homens tenham sido violentos consigo mesmos, com mulheres e crianças. Há que se evidenciar, daí, que existe, portanto, um desejo desse corpo masculino periférico negro de alcançar alguma forma de reverter o que parece ser uma sentença de sua marginalidade, a cor/raça, por meio da exacerbação da masculinidade, nem que, para tal, sintam-se compelido a assumir uma masculinidade ainda mais agressiva, uma hipermasculinidade em função da frustração de ser objetificado pelo olhar racista e patriarcal (cf. Fanon, 2008), conforme o quadro 3 desenha nesta tese¹⁹¹.

Isto posto, a violência de gênero no âmbito dos romances de Hurston, Evaristo e Emecheta é uma forma de legitimação/expressão de um poder que pretendem assimilar os companheiros de suas protagonistas como meio de viver uma masculinidade plena, de se verem reconhecidos pelo *outro* como sujeitos de poder. Ao desenhar personagens também subalternizados, as narradoras denunciam o que parece ser um *continuum* de violências patriarcais, em que o *homem negro* é agredido e agressor. A violência, ao fim e ao cabo, é ainda a mudez dos sentimentos de aliança e empatia com suas companheiras negras, a cegueira da periferia social em que se encontram e, na falta de outros bens simbólicos, acaba por ser a única forma autorizada pelo patriarcado e pela branquitude de *ser homem* aceitável ao corpo negro. Violentar simbólica ou fisicamente as companheiras negras é uma forma de comunicar a sua dor e/ou existir próxima da de seu violentador primeiro, aquele que também nega a sua existência/humanidade.

Do mesmo modo como não há um conceito e definição universal, um referente único do que seja a *masculinidade*, inalterada pelo espaço-tempo, a diversidade de personagens masculinas negras abordadas nesta tese comprova pela sua representação a multiplicidade e negociações do que seja a *masculinidade negra*.

¹⁹¹ Quadro 3. Tópico 3.2

Considerações finais

Desembarque ou o que acontece quando a subalterna fala?

Sou como a haste fina que qualquer brisa verga
 Mas nenhuma espada corta
 Não mexe comigo que eu não ando só
 Paulo Cesar Pinheiro

Dentre as artes do mundo moderno, a literatura certamente ocupa lugar de destaque como aquela que tem apenas as palavras para expressar-se e fazer-se sentida e apreciada na sua relação com o real e com o público. Um romance, em particular, deve funcionar não como um espelho da sociedade moderna ou como uma abstração ou escape desta simplesmente. Seria pedir pouco de sua capacidade. Antes, deve manter uma relação dialógica e dialética com esta sociedade.

Nesta relação, o romance provoca em que o lê – ou deveria provocar – um vínculo de trocas simbólicas e rememoração coletiva e individual, posto que fala *em* uma tradição histórica, além de literária, e não *de* uma tradição. Walter Benjamin, em *Rua de mão única* (1987), afirma que ao ler um romance o/a leitor/a “não se coloca na posição do herói. Mas *se incorpora* ao que sucede a este” (BENJAMIN, 1987, p. 275, grifos meus). Ou seja, o leitor ou a leitora não provocaria uma tomada *do lugar* de protagonista, mas uma *incorporação* à história narrada, um convite a este mundo imaginado.

Orphan Pamuk, em “O que nossa mente faz quando lemos um romance”, texto presente no livro *O romancista ingênuo e sentimental* (2011), por sua vez, declara que:

O prazer real de ler um romance surge com a capacidade de ver o mundo não a partir de fora, mas pelos olhos dos protagonistas que habitam esse mundo. Quando lemos um romance, oscilamos entre a visão demorada e momentos fugidios, pensamentos gerais e eventos específicos, numa velocidade que nenhum outro gênero literário pode oferecer. Olhando de longe para uma paisagem pintada, de repente nos encontramos entre os pensamentos do indivíduo que está na paisagem e entre as nuances de seu estado de espírito. (2011, p.15)

De modos diferentes, os dois autores retomam a ideia da empatia, afinal de contas, incorporar-se ao mundo narrado ou ver a paisagem pelos olhos das personagens não são exercícios tão distantes um do outro. Ambos são convites a que possamos no

panorama geral da história literária, perceber as particularidades das personagens, sentimentos, memórias, vivências, dores, enfim, reconhecer-se um pouco mais humano e nomear aquilo que pode não ser factível a nossas vivências particulares exatamente, que poderia escapar a um olhar mais panorâmico. Dito de outro modo, é uma forma de entender o outro, sem julgamentos prévios, em suas particularidades.

Isto posto, como das margens do cânone literário mulheres negras têm falado em uma tradição que lhes delegou um lugar subalternizado? E como nos incorporamos ao que escrevem? De que modo constroem redes complexas na escrita de suas personagens para que possamos lê-las em seu panorama, horizonte de criação, mas também nos cantos poucas vezes revelados dessas paisagens?

Ainda segundo o teórico alemão, a literatura provoca uma simbiose no momento mesmo da leitura, incorporação do/a *outro/a*, deglutição, reelaboração das experiências narradas pela visão do/da leitor/a ativo/a, que atribui sentido ao que lê, de tal sorte que nos confundimos com as personagens de uma obra, andamos com elas. No mesmo texto, em outra passagem, questiona se “a narração não formaria o clima propício e a condição mais favorável de muitas curas se apenas se deixassem flutuar para bem longe – até a foz – na correnteza da narração” (BENJAMIN, 1987, p. 269).

A cura pela fala é processo antigo, secular, base da psicanálise freudiana, por exemplo. Através da fala, revive-se o trauma, em ambiente seguro, controlado, tirando-lhe as forças, reduzindo-o ao desejo narrativo de quem fala e organiza as próprias lembranças. As produções literárias de Hurston (2002 [1937]), Evaristo (2003) e Emecheta (2019 [1974]) produzem vozes que nos levam pelas correntezas das *suas* palavras até a foz dos seus discursos, revisitam traumas coletivos que o sistema-mundo (Wallerstein, 1992) impôs àquelas subjetividades retomadas em suas obras, às quais nos incorporamos ao ler tais textos, como diria Benjamin (1987).

Como vozes subordinadas que são, erguidas à margem dos cânones eurocêntricos, as suas obras configuram-se como um encontro entre uma memória coletiva, um trauma histórico e seus desdobramentos, que é a escravidão e desumanização de suas/seus ancestrais, com os traumas individuais, em uma relação dialética. Explico-me: as histórias de Adah, Ponciá e Janie são relatos individuais, sem dúvida, narradas como memória de viagens nas quais as personagens confrontam-se na intersecção raça e gênero, porém, ao narrarem as suas experiências individuais, contribuem para uma memória que é também coletiva, e reavivam um conhecimento só

possível pela experiência e pela memória mesmo, mas que a literatura traz à superfície e nos oferece.

Compreender, portanto, que falam sobre uma subalternidade é questão primordial para a leitura de suas obras como a que propus aqui. Parto, portanto, do entendimento de que essas identidades se erguem historicamente em uma sistema-mundo que reservou ao/à negro/a um “lugar mesmo sem pedir: [...] [do] sol escaldante das fazendas de cana-de-açúcar, tabaco e algodão” (WILLIAMS, 2012, p.30), ou seja, de um corpo a ser explorado a fim de sustentar o regime moderno/colonial e posteriormente o capitalismo, como explorei no capítulo primeiro deste trabalho.

Aqui, cabe uma pergunta importante: o que acontece quando dessa subalternidade alguém se ergue e fala?

O primeiro ponto a ser discutido quando nos questionamos o que acontece quando a subalterna fala é entender que *falar* é um ato discursivo de poder, nomear as próprias dores, tomar o rumo de sua História e da de seus e suas antepassadas é princípio ordenador da experiência humana e, nesse sentido, é ato humanizador, o qual contraria a própria colonialidade, por isso, durante a escravidão e mesmo após o seu término a fala foi elemento cerceado e censurado ao sujeito escravizado.

Uma literatura como a dessas mulheres negras é importante na medida em que também racializa a branquitude e explicita que o gênero é performático e que ambos foram gestados em processos de violência do sistema-mundo, e mostram o quanto foram explícitas as formas pelas quais a colonização, a etnicidade e o racismo se impuseram, ou seja, é dizer que o sujeito *branco* também performatiza ou vive uma raça e, evidentemente, que o *homem* também tem gênero.

Esses discursos emergem e especificam que, tal qual um jogo de xadrez, o que a colonização criou é, metaforicamente, um tabuleiro dividido por cores (raças) e peças (gêneros) que apenas podem se movimentar conforme regras alheias às próprias vontades de uma parcela desses sujeitos, aqueles e aquelas assujeitados/as, respeitando uma hierarquia prévia, imposta, as regras do jogo da colonização e da colonialidade.

Quando se inverte a lógica discursiva sujeito *vs.* objetos, as autoras especificam o quê e como raça e gênero foram ferramentas de agenciamento que também recaíram sobre o colonizador. Outra perspectiva é o fato de pluralizarem os sujeitos homogeneizados como *negros* ou *negras* ao trazer diversas personagens atravessadas, sim, por tais marcadores sociais da diferença, mas não apenas por estes.

Ao sair do lugar de objeto ao de sujeitos discursivos, edificando experiências plurais dos referentes *mulher e negra/o*, humanizando-as, as mencionadas autoras dão novos sentidos às simbologias que sustentam uma suposta *supremacia* de um sujeito branco, europeu, sobre as demais subjetividades, revertendo a lógica colonial, arrancando-lhe um poder central que há em nomear os/as demais, e produzir silenciamentos. Romper os silêncios e arrancar as máscaras a que se refere, alegoricamente, Grada Kilomba (2019) é atestar que a realidade não é um fato dado, homogêneo, e, ainda, que o presente não é resultado de um passado ao qual deveríamos nos conformar. Em sentido contrário, impõe-nos que entendamos que o passado existe no tempo presente, neste exato momento em que esses discursos são produzidos.

Quando essas autoras falam da experiência racializada no seu tempo presente, recriam o passado traumático da colonização, pela ótica da subalternizada, destronam o colonizador, utilizando-se apenas a palavra como recurso para criar imagens, paisagens para pensarmos com Pamuk (2011), e adentramos os cantos escondidos nos grandes quadros que ocultaram e/ou silenciaram as vozes dissidentes. E sendo tais textos obras literárias, ampliam a plurissignificação dos termos, e ainda recriam situações e sociedades e se impõem ao público-leitor como possibilidades outras, diferenciando-se do cânone.

Pensando com Foucault (2014), as sociedades modernas trataram de disciplinar corpos, a fim de torná-los dóceis, maleáveis, por uma série de políticas de coerção que resistiram ao fim da escravidão, e seguiram atualizando-se em gestos, vontades e saberes. Por essa lógica, é possível concluirmos que o cânone literário também foi espaço de controle e vigilância, ao reproduzir uma sociedade que finge não ver ou prefere não encarar, não ler, os desdobramentos da colonização/Modernidade, e segue atualizando a Modernidade. Um conjunto de textos aprovados pelas instâncias de poder – mercado editorial, universidades, crítica literárias – se torna espaço privilegiado e proibido às vozes subalternizadas como meio de controle.

O que vozes de autoras negras fazem é resistir das margens criadas por esse sistema, negociando espaços de representação de que sejam produtoras. Há, como entende Kilomba (2019), “um medo apreensivo de que, se o *sujeito* colonial falar, a/o colonizadora/or terá de ouvir. Seria forçada/o a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades da/o *outra/o*” (p. 41, grifos da autora). Há uma verdade latente, por ser contada e a literatura de vozes subalternizadas o faz.

Se a subalterna não pode falar nos termos que reconhece Spivak (2018), por ser silenciada pelas estruturas de poder que desenham este lugar no sistema colonial, e não falar nos termos do colonizador, urge uma literatura como a dessas mulheres negras que impõem a sua voz ao colonizador, articulam discursos hábeis, falam do trauma, da dor e da subversão desse lugar marginalizado, com as suas armas próprias. E a literatura, enfim, tem sido este lugar privilegiado para fazê-lo, aliás, as artes de modo geral, como procurei demonstrar trazendo ao debate determinadas telas e músicas que tematizem alguns dos aspectos discutidos nas páginas desta pesquisa.

Sob o ponto de vista da literatura moderna, então, a simples existência dessas obras é o atestado de que o cânone é excludente, segregador, de que se não o fosse, não seria uma seleção/exclusão gestada em concepções burguesas de Modernidade. Tais obras são também, como quer Benjamin (1987) um convite indeclinável para vivê-las, *estar dentro delas*, e, assim, rachar a história única, também poderíamos dizer, para citar Chimamanda Adichie (2018).

A Literatura é forma eficaz de organizar o caos e a imprevisibilidade que é o mundo, de lê-lo, mostrá-lo, exibir como as personagens sofreram os traumas de que são vítimas, mas também como se organizam e reagem a tais violências. Ainda é meio de revisitar o passado escravocrata e colonial e suas degenerescências, gerando um testemunho que não conta *exatamente* o que ocorreu, mas que pode recriar situações e sentimentos na contemporaneidade que ainda convive com as reminiscências do modelo colonial de sistema-mundo racista e sexista.

Na base dessa produção literária resiste a voz que deve incomodar o cânone. Não podemos nos esquecer que as narradoras encerram as respectivas histórias com momentos simbólicos de quebra dos ciclos de violência, e de insurgência da fala, ou seja, quando se tornam capazes de revisitar os seus traumas, falar sobre eles, narrá-los, justamente no ambiente seguro que deve ser-lhes a Literatura, como ocorre com Janie que só conta o que aconteceu após sentir-se acolhida pela amiga, com Adah que fala no julgamento final do romance e com Ponciá que abandona o marido violento.

Ainda no campo da Literatura, a organização do tempo é recurso que não pode ser menosprezado, uma vez que são romances memorialísticos os de Conceição Evaristo e de Zora Neale Hurston, nos quais as narradoras passeiam livremente entre passado e presente, aproximam fatos, optam por narrar antes episódios que no seu decurso do tempo ocorreram posteriormente, como quando a narradora do romance da autora

brasileira conta a cena do tapa que Ponciá sofre antes de narrar as demais violências que já havia sofrido. Revelar primeiramente esta agressão, seguido da resignação de Ponciá para o trabalho gendrado de fazer café ao marido, tem função literária de surpreender a quem lê e também pode causar indignação, assim como provocar questionamentos da ordem dos papéis de gênero, como já me referi no capítulo 4. Mesmo a narrativa de Buchi Emecheta, supostamente mais linear, seguindo certa cronologia, opta por apresentar um passado sumarizado de Adah, na Nigéria, a fim de manter paralelos com os fatos sofridos na imigração e acomodação à capital inglesa, e ora aproxima os dois países e culturas, ora os afasta.

O caráter moderno das três autoras está além disso, na já citada mistura de vozes entre aquela que narra, a que vive a história (personagens) e a que assina o texto. São três instâncias literárias que se confundem, devido a recursos como a pergunta retórica, o deslocamento espaço-temporal ou ainda o uso do monólogo interior ou do fluxo de consciência, como aludi anteriormente.

O monólogo interior e o fluxo de consciência, especificamente, são técnicas literárias às quais Zora Neale Hurston recorre já em 1937. Se pensarmos em nomes como Virginia Woolf e James Joyce da década anterior, é pertinente dizer quão recentes eram os recursos na literatura ocidental de que a escritora lança mão sabiamente em passagens nas quais Janie percorre os seus pensamentos, confrontando fatos narrados naquele instante com suas impressões de outros ditos anteriormente. A título de exemplo, retomo o momento em que se narra o fracasso de primeiro casamento de Janie, misturado à sensação de que havia fracassado no amor, o fim da idealização deste e o ódio misturado à comiseração pela avó recém morta.

Adah e Ponciá também misturam os fatos narrados com passagens nas quais elaboram pensamentos, afiguram juízos críticos e questionadores sobre as respectivas narrativas, sobre os valores das sociedades em que vivem. É uma forma de visitarmos a intimidade dos pensamentos dessas personagens, pois, vemos para além dos pensamentos em si, a forma como são elaborados, como quando Ponciá se evade em sua contemplação do arco-íris; ou quando Adah ressent-se por não ser visitada no hospital e expressa essa dor apenas por meio de tais pensamentos, tentando fingir naturalidade na enfermaria com a ausência do marido que não a visita, nem se preocupa em levar flores ou roupas próprias. Esses momentos são também propícios a que o trauma surja nas ‘entrelinhas’, ou seja, vindo em meio ao discurso de situações rotineiras, por vezes

normalizadas, afiado como uma faca que corta a ‘realidade’ narrada. Isto é, como recurso narrativo que, aos modos da clínica psicanalítica, funcione como um escape ao discurso ordenado e ao controle racional de quem os enuncia.

Outro recurso é a profundidade que as três dão às suas personagens, pois, adentramos a sua intimidade, em passagens multifacetadas, provocando discursos que deixam de ser uma via de mão única dos fatos, um julgamento puro e simples para se tornarem o modo como as personagens interpretam e *vivem* tais fatos. São diversas as vozes *convidadas* ao texto, por exemplo, a avó de Janie fala a partir de sua perspectiva sobre o casamento e segurança, as quais diferem do modo como a protagonista encara o mesmo fato; Adah titubeia entre denunciar o marido agressor e a tradição de manter o casamento, em outros momentos oscila entre revolta e comiseração; ou quando Ponciá está entre a reação e a pena do marido que não a entende.

Ainda no tocante à voz, mas de modo mais pragmático, em *Seus olhos viam Deus* (2002), as marcas de sotaque, a fala negra, por assim dizer, da avó-Babá também são atestados da habilidade de sua autora-narradora para particularizar os pensamentos das personagens. São casos em que a linguagem, ao passo que movimenta a narrativa, dá mostras individualizadas de quem *vive* os fatos narrados e *como* os vive.

Sobre a organização narrativa, gostaria de acrescentar que no caso de Janie, de *Seus olhos viam Deus* (2002), a protagonista acumula a função de narradora e conta-nos nos pormenores o que sua memória recobra da infância, adolescência e vida adulta, à amiga, que, como personagem-ouvinte, é a nossa presença na narrativa, mas também, com suas intervenções auxilia na organização discursiva dos fatos. Não nos esqueçamos que os episódios a serem narrados e a sua ordenação não são equivalentes óbvios, podendo o ponto de vista narrativo variar entre a sumarização e a reiteração minimalista, daí que as perguntas de Pheoby são, portanto, essenciais do ponto de vista narrativo.

A memória de Ponciá, de *Ponciá Vicêncio* (2003) também conduz a narração dos fatos ainda que não seja uma narrativa autodiegética, uma vez que parece ser a protagonista quem “autoriza[r] o texto da própria vida, assim como [...] ajuda a construir a história dos seus” (EVARISTO, 2003, p. 131), ou seja, mesmo que não a escreva, Ponciá é quem conduz a sua história registrada por uma voz heterodiegética.

Quanto a Adah, de *Cidadã de segunda classe* (2019), os momentos finais quando em frente à autoridade do juiz, renega o marido, exclui-o sobremaneira de sua

vida e da de suas crianças, também marca uma mudança em seu futuro. “Não se preocupe, senhor. Os filhos são meus e isso basta. Enquanto eu viver, eles podem contar comigo” (EMECHETA, 2019, p. 251).

Em síntese, é simbólico que essas mulheres construam narrativas em que as protagonistas consigam sair da violência por meio da voz, sendo que as autoras experimentam a marginalidade no e pelo cânone quando escrevem/falam, ou porque demoraram a publicar os seus escritos ou porque foram negadas por seus próprios movimentos artísticos, e é com suas vozes que falam [n]desse lugar e sobre esse lugar. Como o ato de dizer algo não pode ser menorizado, aliado à memória, é o principal instrumento de combate e resistência nessas narrativas. Ainda por ser a palavra, como já afirmei neste texto, instrumento privilegiado de criação literária, as diegeses, os caminhos narrativos empregados e os desfechos propostos ganham contornos ainda mais definitivos como instrumento de revolta. É uma incursão que exige dedicação total para compreender o mundo ficcional criado nas páginas dos romances que dialogam com o outro, real, tangível em que está quem as lê.

Aqui volto a outro ponto que considero importante acerca da voz subalterna falando, o seu caráter *político* para pensar os usos deste termo. Advogo, como expressei nas primeiras linhas da tese, que todo texto é político e, nesse sentido, até as pausas, interrupções e silenciamentos configuram textos potentes que a literatura das autoras negras aqui lidas revisitam com argúcia. Se todo texto é político, dizer que *somente* o romance de autoria de mulheres negras o é como marca apriorística e definidora trata-se de uma estratégia que tenta diminuí-lo, torná-lo de um nicho reduzido, menos literário, como se o texto canônico não fosse político também, mas sim, puro prazer estético provocados pelo belo.

Portanto, quando essas mulheres negras falam, os seus textos não são políticos como uma excepcionalidade. O que há de excepcional nas suas produções é a mudança de perspectiva. É o que tenho dito na tese com a metáfora do teatro. Essas produções mais que tirar a luz do centro do palco e jogá-la no fundo de cena, tiram as personagens historicamente postas ali e as trazem à ribalta, de onde falam. A excepcionalidade, efetivamente, é quem está falando, sobre quem está falando e como está dizendo, daí que é urgente também ouvi-las, afinal, falar, sempre falaram.

Dizer, por exemplo, que outras obras são universais, mais literárias por seu suposto caráter harmonioso e pelo deleite que provocam é uma escolha política, enfim,

de não se referir ao que falta nelas, à ausência de vozes plurais. É, além disso, meio para negar que todo texto deve a um contexto sua leitura devida. Não falar das subalternidades é uma opção política, tão violenta quanto diminuí-las, e um privilégio ao qual apenas alguns sujeitos têm acesso. O puramente estético não existe porque aquilo a que os/as estetas chamam de *literariedade* enquanto imanência não é natural, é uma escolha, de caráter social, desde sempre.

Resumidamente, quando a subalterna fala na literatura, lançando mão de recursos literários que autores e autoras do cânone utilizaram, comprova que o que as afasta deste espaço de poder e legitimação é tão-somente um critério social e não inabilidade linguística ou literária. Desse modo, tais produções são registros do próprio sistema racista e sexista que conformou o cânone ocidental eurocentrado e persiste na colonialidade contemporânea, ainda que sofra neste momento o seu abalo mais significativo, com a produção cada vez maior de obras de autoria negra adentrando as discussões literárias, os espaços de poder, as feiras de livros, o mercado editorial e angariando um público mais amplo e diverso.

Fica, por fim, evidente que as hegemonias sociais determinaram sobremaneira a canonização de determinados perfis sociais e que a suposta *literariedade*, excelência estética ou termo afim, encobre a persistência de preconceitos elitistas e coloniais. Ainda, ao evidenciá-lo, essas autoras, oriundas das margens, rejeitam a subclassificação de *menores*, *exóticas*, e problematizam o poder que permeia tais classificações.

Hurston, Emecheta e Evaristo falam, portanto, dessas margens, deixam claro o contexto histórico de suas personagens e narrativas, e não negam a relação entre sua escrita e a sociedade, como talvez uma parcela da produção canônica o faça sob o pretexto de que a literatura seria algo que pairasse além da sociedade, de modo perpétuo, a-histórico.

REFERÊNCIAS

1. Textos Literários

- ANGELOU, Maya. **Poesia completa**. Tradução de Lubi Prates. Bauru, SP: Astral Cultural, 2020.
- ASSIS, Machado de. **Memórias Póstumas de Brás Cubas**. São Paulo: Paulus, 2005.
- ATTA, Sefi. **Tudo de bom vai acontecer**. Trad. Vera Whately. Rio de Janeiro: Record, 2020.
- BAUDELAIRE, Charles de. **As flores do mal**. 5.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985
- CASTRO, Rosalía de. **En las orillas del Sar**. Disponível em: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/en-las-orillas-del-sar--0/html/fedc3584-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html. Acesso em 29 de junho de 2020.
- CHIZIANE, Paulina. **O alegre canto da perdiz**. Porto Alegre: Dublinense, 2018.
- EMECHETA, Buchi. **Cidadã de segunda classe**. Tradução de Heloisa Jahn. Porto Alegre: Dublinense, 2018.
- EMECHETA, Buchi. **Second class citizen**. Nova York: George Braziller, Inc., 1975.
- EVARISTO, Conceição. **Poemas de recordação e outros movimentos**. Rio de Janeiro: Malê, 2017.
- EVARISTO, Conceição. **Ponciá Vicêncio**. Belo Horizonte: Maza Edições, 2003.
- GUIMARÃES, Bernardo de. **A escrava Isaura**. São Paulo: Ática, 1998.
- GUTIÉRREZ, Pedro Juan. **O rei de Havana**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Alfaguara, 2017.
- HURSTON, Zora Neale. **Seus olhos viam Deus**. Tradução de Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- HURSTON, Zora Neale. **Their eyes were watching God**. Nova York: Harper Collins Book, 2004.
- JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**. São Paulo: Ática, 2014.
- LIMA, Conceição. **A dolorosa raiz do micondó**. Disponível em: <http://www.algumapoesia.com.br/poesia3/poesianet282.htm>. Acesso em 27 de dezembro de 2021.

MARTINS, Nana. O Mar. In: RIBEIRO, Esmeralda; BARBOSA, Márcio (orgs.) **Cadernos negros 35**. São Paulo: Quilombhoje, 2012.

MENEZES, Bruno. **Batuque**. Edição especial. Belém: Editora Falangola, 1966.

MORISSON, Toni. **Sula**. Tradução de Débora Landsberg. São Paulo: companhia das Letras, 2020.

MORRISON, Toni. **O olho mais azul**. Tradução de Manoel Paulo Ferreira. São Paulo: companhia das Letras, 2019.

REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula e outras obras**. Brasília: Edições Câmara, 2018.

RICARDO, Marcelo. **Aos meus homens**. Rio de Janeiro: Malê, 2021.

SOBRAL, Cristiane. **Não vou mais lavar os pratos**. Brasília: Thesaurus, 2010.

VELLANEDA, Gertudris Gómez. **Sab**. Disponível em: <https://biblioteca.org.ar/libros/70100.pdf>. Acesso em abril de 2020.

VERDE, Cesário. **O livro de Cesário Verde** – poemas. São Paulo: L&PM POCKET, 2013.

2. Textos fonográficos

ALELUIA, Mateus & DADINHO. Cordeiro de nanã. In: **Os tinfoãs**. Rio de Janeiro: RCA, 1977. Lado B, Faixa 5.

ARAGÃO, Jorge. Identidade. In: _____. **Chorando estrelas**. São Paulo: RGE, 1992. Faixa 10.

EDNARDO. Pavão misterioso. In: _____. **O Romance do Pavão Misterioso**. São Paulo: RCA/BMG, 1974. Faixa 12.

GIL, Gilberto. Super Homem (A canção). In: **Gilberto Gil – A gente precisa ver o luar**. Rio de Janeiro: WEA, 1990. Faixa 2.

GONZAGUINHA. Guerreiro menino (homem também chora). In: **Alô, Alô, Brasil – Gonzaguinha**. Rio de Janeiro: Emi-odeon, 1983. Faixa 5.

YUKA, Marcelo; JORGE, Seu et. alii. A Carne. In: **Elza Soares – Do cóccix até o pescoço**. São Paulo: Maianga Discos, 2002. Faixa 6.

KNOWLES, Beyoncé et alii. Brown skin girl. In: _____. **The Lion King: The Gift**. Houston: Parkwood/Columbia, 2019. Faixa 15.

LOPES, Nei. Luxuosos transatlânticos. *In: Mart'nália*. Rio de Janeiro: Warner, 1985. Faixa 6.

NEGRA LI. **Comando**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=aXRAuaJk-A>>. Acesso em 28 de dezembro de 2021.

NEWLEY, Anthony; BRICUSSE, Leslie. I'm feling good. *In: Nina Simone I Put a Spell on You*. Nova York: Philips, 1965. Faixa 7.

OLIVEIRA, Leandro Roque de.; et alii. Eminência parda. *In: Emicida Amarelo*. São Paulo: SonyMusic, 2019. Faixa 1.

OLIVEIRA, Ronie de.; MIRANDA, Tomaz; et alii. Histórias Pra Ninar Gente Grande. *In: Maria Bethânia - Mangueira, a menina dos meus olhos*. Rio de Janeiro: Gravadora Biscoito fino, 2019. Faixa 4.

PÉREZ, René. El aguante: *In: Calle 13 – Multi viral*. Nova York: El abismo, 2014. Faixa 4.

PITTY; MARTIN. Desconstruindo América. *In: Pitty – Chiaroscuro*. São Paulo: DeckDisc, 2009. Faixa 7.

TADDEO, Eduardo. Mulheres negras. *In: Yzalú – Minha bossa é treta*. Rio de Janeiro: Som livre, 2012. Faixa bônus.

TAYLOR, Billy. I Wish I Knew (How It Would Feel To Be Free). *In: Nina Simone – Silk and soul*. Nova York: RCA Studio, 1967. Faixa 6.

PINHEIRO, Paulo Cesar. Carta de amor. *In: Maria Bethânia – Carta de amor*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Zi2cb9cK4M8>>. Acesso em 06 de janeiro de 2022.

3. Textos Teóricos, Críticos e Não-ficcionais

ABREU, Márcia. **Trajetórias do romance**: circulação, leitura e escrita nos séculos XVIII e XIX. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2008.

ADICHIE, Chimamanda. **Para educar crianças feministas** – um manifesto. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

ADICHIE, Chimamanda. **O perigo da história única**. Tradução de Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

ADORNO, Rolena. El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad. **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, Historia, Sujeto Social y Discurso Poético en la Colonia**. Ano 14, N. 28, p. 55-68, 1988.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDREWS, George Reid. **América Afro-latina, 1800 - 2000**. Tradução de Magda Lopes. São Carlos: Ed. UFSCAR, 2007.

ANTHIAS, Floya; YUVAL-DAVIS, Nira. **Racialized boundaries**. Nova York: Taylor & Francis e-Library, 2005.

ARRUDA, Aline Alves. **Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo: um Bildungsroman feminino e negro**. Dissertação (Mestrado em Literatura). Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais. 2007. 106 f.

BAKARE-YUSUF, Bibi. **Beyond Determinism: The Phenomenology of African Female Existence**. 2003, Disponível em: http://www.agi.ac.za/sites/default/files/image_tool/images/429/feminist_africa_journals/archive/02/fa_2_feature_article_1.pdf. Acesso em 25 de fev. de 2021.

BAKER JR., Houston A. **Modernism and the Harlem Renaissance**. Chicago: The University Press of Chicago, 1987.

BAKHTIN, Mikail. **Problemas da Poética de Dostoiévski**. 3. ed. Traduzido por Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo** [2]. Lisboa: Bertrand, 2008.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política – ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução de Sérgio Rounet. 8 ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENJAMIN, Walter. **Rua de Mão única**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BERMAN, Marshal. **Tudo que é sólido desmancha no ar**. Tradução de Carlos Moises & Ana Maria Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BETHENCOURT, Francisco. **Racismos – Das cruzadas ao século XX**. Tradução de Luís Santos & João Quina. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana de Lima e Gláucia Gonçalves. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BOLA, J J. **Seja Homem** – a masculinidade desmascarada. Tradução Rafael Spuldar. Porto Alegre: Dublinense, 2020.

BRAH, Avtar; PHOENIX, Ann. Não sou uma mulher? Revisitando a interseccionalidade. In: BRANDÃO, Izabel et al. (Orgs.). **Traduções da cultura** – Perspectivas críticas feministas (1970-2010). Florianópolis: Editora Mulheres/EdUFAL, 2017.

BOLSANELLO, Maria Augusta. Darwinismo social, eugenia e racismo "científico": sua repercussão na sociedade e na educação brasileira. **Educar** [online]. 1996, n.12, pp.153-165.

Buchi Emecheta interview | Civil Rights | women's rights | Today | 1975. [S. l.]. 1 vídeo (4 min: 54 seg.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KJPIJ8JpOFk>. Acesso em 15 de fev. de 2021.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Rento Aguiar. 8 ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault. In: Benhabib, Seyla y Cornella Drucilla. **Teoría feminista y teoría crítica**. Valência: Edicions Alfons el Magnànim, 1990.

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. Tradução de Adail Sobral. São Paulo: Pensamento, 2007.

CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

CARNEIRO, Sueli. Gênero, Raça e Ascensão Social. **Revista de Estudos Feministas**, ano 3, 1995, p. 544-552.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CASTAÑEDA, Marina. **Machismo invisível**. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: A girafa editora, 2006.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Florianópolis: Livros e livros, 2010.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

- COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento negro feminista**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.
- CONNELL, R. **Gênero em termos reais**. Tradução de Marília Moschkovich. São Paulo: nVersos, 2016.
- CONNELL, R. Políticas da Masculinidade. **Educação e Realidade**. Vol. 20, n. 2, 1995, p. 185-206.
- CONNELL, R; MESSERSCHMIDT, James. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Revista de Estudos Feministas**. Vol. 21, n. 1, 2013
- CONNELL, R. **Masculinities** - Knowledge, power and social change. Berkeley/Los Angeles: University of Califórnia Press, 2006.
- COSTA, Ricardo da. A gênese da concepção monárquica no Ocidente cristão (sécs. IV-VI). *In: Mirabilia*. N. 25, p. 1-24, 2017. Disponível em: <<https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/1.pdf>>. Acesso em 14 de abril de 2020.
- CRENSHAW, Kimberlé. **Mapeando as margens**: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres não-brancas. Tradução de Carol Correia. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/mapeando-as-margens-interseccionalidade-politicas-de-identidade-e-violencia-contramulheres-nao-brancas-de-kimberle-crenshaw%E2%80%8A-%E2%80%8Aparte-1-4/>>. Acesso em 06 de maio de 2020.
- CRENSHAW, Kimberlé. **The urgency of intersectionality**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=akOe5-UsQ2o>>. Acesso em 06 de maio de 2020.
- CRENSHAW, Kimberlé. **Why intersectionality can't wait'**. Tradução de Bia Cardoso. 2015. Disponível em: <<https://blogueirasfeministas.com/2015/10/05/porque-a-interseccionalidade-nao-pode-esperar/>>. Acesso em 06 de maio de 2020.
- DALCASTAGNÉ, Regina. “Um mapa de ausências”. In: _____. **Literatura Brasileira Contemporânea**: um território contestado. Rio de Janeiro, Vinhedo: Editora Uerj, Horizonte, 2012, p. 147-196.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DIEESE. **A inserção da população negra no mercado de trabalho**. Disponível em: <https://www.dieese.org.br/outraspublicacoes/2021/graficosPopulacaoNegra2021.html>.

Acesso em 27 de dezembro de 2021.

DUARTE, Eduardo de Assis; FIALHO, Elisângela Lopes. **Conceição Evaristo: literatura e identidade**. Disponível em: <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/autoras/29-critica-de-autores-feminios/199-conceicao-evaristo-literatura-e-identidade-critica>, 2020.

Acesso em 05 de fev. 2021.

DUBOIS, W. E. B. **As almas do povo negro**. Tradução de Alexandre Boide. São Paulo: Veneta, 2021.

DUSSEL, Enrique. **1492 o encobrimento do outro** – a origem do mito da modernidade. Tradução de Jaime Clasen. Petropolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: _____. **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708040738/4_dussel.pdf >. Acesso em 18 de abril de 2020.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. Tradução. Gilson Cesar Cardoso de Souza. São Paulo: Perspectiva, 1996.

ECHAZÁBAL, Lourdes Martínez. “O Culturalismo dos Anos 30 no Brasil e na América Latina: Deslocamento Retórico ou Mudança Conceitual?”. In: CAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. (orgs). **Raça, Ciência e Sociedade**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996.

ENCICLOPÉDIA BRITANNICA. Disponível em: <https://www.britannica.com/> Acesso em 11 de mar. De 2021.

ERIGHT, Richard. **Between laughs and tears**. 1937. Disponível em: <https://www.dentonisd.org/cms/lib/tx21000245/centricity/domain/490/richard%20wright%20on%20hurston.pdf>. Acesso em 28 de fevereiro de 2021.

EVARISTO, Conceição. Conceição Evaristo: 'A literatura está nas mãos de homens brancos'. [Entrevista concedida a Nahima Maciel]. **Correio Brasiliense**, Brasília, 2018.

Disponível em: https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/diversao-e-arte/2018/07/15/interna_diversao_arte,694873/entrevista-conceicao-evaristo.shtml.

Acesso em 04 de fev. 2021.

- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FAUSTO-STERLING, Anne. **Os cinco sexos**. Disponível em: <https://www.academia.edu/38458731/_tradu%C3%A7%C3%A3o_Os_Cinco_Sexos_Anne_Fausto_Sterling>. Acesso em 30 de julho de 2020.
- FEUSER, Wilfried. **Aspectos da literatura do mundo negro**. Rio de Janeiro: Olímpica Editora, 1969.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir – o nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. 42 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- FOUCAULT, Michel. **A história da sexualidade – a vontade de saber**. Tradução de Maria Albuquerque e J. A. Albuquerque. 7 ed. Rio de Janeiro/São Paulo: paz e terra, 2018.
- FREIRE, Paulo. **A pedagogia do oprimido**. 17 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- FREUD, Sigmund. **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. Obras completas vol. 12. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. São Paulo: Global, 2006.
- FRIDMAN, Norman. O ponto de vista na ficção: o desenvolvimento de um conceito crítico. **Revista USP**, (53), p. 166-182, 2002.
- GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América latina**. Tradução de Sérgio Faraco. Porto Alegre: L&PM POCKET, 2019.
- GARDNER, Judith. **Men, masculinities and feminist Theory**. 2005. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/292890373_Men_masculinities_and_feminist_theory>. Acesso em 30 de julho de 2020.
- GAZETA DO RIO DE JANEIRO. Disponível em: <<https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>>, acessado em 25 de abril de 2020.
- GILBERT, Oliver. **A história de Sojourner Truth, a escrava do Norte**. Tradução de Carla Matos. Jandira, SP: Ciranda Cultural, 2020.
- GILROY, Paul. **O atlântico negro – Modernidade e dupla consciência**. 2 ed. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: editora 34. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2012.

GOMES, Laurentino. **Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares**, volume 1. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

GONZALEZ, Lélia. **Mulher negra**. 1984. Disponível em: <https://www.passeidireto.com/arquivo/51760945/lelia-gonzalez-mulher-negra>. Acesso em 28 de abril de 2020.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. **Revista Isis Internacional**, Santiago, v.9, p. 133-141, jun. 1988.

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

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015

HALL, Stuart. **Da diáspora – identidades e mediações culturais**. Tradução de Adelaine Resende, Ana Carolina Escoteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rüdiger e Sayonaram Amaral. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

HALL, Stuart. Minimal Selves. In: APPINANESI, L. (ed.) **The real Me – Postmodernism and the question of the Identity**. London: ICA Documents, 1987.

HALL, Stuart. **The Fateful Triangle – Race, Ethnicity, Nation**. Cambridge: Harvard University press, 2017.

HARRIS, Leila Assunção. Kehinde, de Buchi Emecheta: o Lar na diáspora, a diáspora como lar. In: SCHMIDT, Simone et. alii. **Vozes femininas descentradas**. Porto, Portugal: INSTITUTO DE LITERATURA COMPARADA MARGARIDA LOSA, 2018.

hooks, bell. **Olhares negros – raça e representação**. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019a.

hooks, bell. **Anseios – raça, gênero e políticas públicas**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Elefante, 2019b.

hooks, bell. **E eu não sou uma mulher?: mulheres negras e feminismo**. Tradução de Bhuvi Libanio. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019c.

hooks, bell. **Teoria feminista – Da margem ao centro**. Tradução de Raines Patriota. São Paulo: Perspectiva, 2019d.

hooks, bell. **El feminismo es para todo el mundo**. Madrid: Traficante de sueños, 2017.

hooks, bell. **O feminismo é para todo mundo**. Tradução de Ana Luiza Libânio. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2018.

hooks, bell. **We are cool – black man and masculinity**. New York: Routledge, 2004.

HOURSTON, Zora Neale. **How It Feels to Be Colored Me**. 1928. Disponível em: <https://www.wheelersburg.net/Downloads/Hurston.pdf>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2021.

HOURSTON, Zora Neale. O que os editores brancos não publicarão. Tradução de Messias Basques. **Ayé: Revista de Antropologia**, Aracape, CE, nº1, v 1, p. 102-111, 2019.

HUGGINS, Nathan Irvin. **Voices from the Harlem Renaissance**. Nova York: Oxford University Press, 1995.

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

KILOMBA, Grada. **Plantation memories** – episodes of everyday racism. Münster: Unrast, 2012. Disponível em: <<http://www.bibliotecadocomum.org/items/show/82>>. Acesso em abril de 2020.

KIMMEL, Michael S. A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 9, p. 103-117, out. 1998

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do gênero. Tradução de Suzana Funck. In: HOLLANDA, Heloisa (Org.). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 206-242.

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

LORDE, Audre. **Não existe hierarquia de opressão**. Tradução de Renata. 2015. Disponível em: < <https://www.geledes.org.br/nao-existe-hierarquia-de-opressao/>>. Acesso em 06 de maio de 2020.

LUGARINHO, Mário Cesar. Masculinidade e colonialismo: em direção ao “homem novo” (subsídios para os Estudos de Gênero e para os estudos pós-coloniais no contexto de língua portuguesa). **Abril Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF**, Vol. 5, nº 10, abril de 2013, p. 15-38.

LUGONES, María. “Radical Multiculturalism and Women of Color Feminisms,”. In **Journal for Cultural and Religious Theory** vol. 13, 2014a, p. 68-80

LUGONES, María. “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples”. **Pensando los feminismos en Bolivia**: Serie Foros 2. 1 ed. La Paz: Conexión Fondo de Emancipación, 2012, p.129-140.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista hoje** – perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista de Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, Dez. 2014b. Disponível em: < <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755> >. Acesso em 18 de abril de 2020.

MAAS, Wilma Patricia. **O cânone mínimo** – o bildungsroman na história da literatura. São Paulo: Unesp, 2000.

MARTINS, Nana. **ConVersos: Papos Afroliterários - episódio 05: com Conceição Evaristo**. [S. l.]: Grupo Sarau Vozes Negras. 07 jul. 2020. 1 vídeo (59 min:53 seg.). [Live]. Disponível em: <https://www.instagram.com/tv/CCWu5f7HseO/>. Acesso em: 04 de fev. 2021.

MARX, Karl. **O 18 brumário de Luís Bonaparte**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MATOS, Maria Izilda Santos de. Por uma História das Sensibilidades: Em Foco: A Masculinidade. **História Questões & Debates**, Curitiba, v. 34, 2001, p. 45-63.

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

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2007.

MENDOZA, Breny. “A epistemologia do sul, a colonialidade de gênero e o feminismo latino-americano”. In: BRANDÃO, Izabel. Et ali. **Traduções da Cultura** – perspectivas críticas feministas. Florianópolis: EDUFAL EDUFSC (1970-2010), p. 753-776.

MIGNOLO, Walter. **La ideia de America latina, la herida colonial y la opción decolonial**. Tradução de Silvia Jauerbaun e Julieta Barba. Barcelona: Gedisa, 2007.

MOHANTY, Chandra T. “Sob os olhos do Ocidente: estudos feministas e discursos coloniais”. In: BRANDÃO, Izabel et al. (Orgs.). **Traduções da cultura** – Perspectivas críticas feministas (1970-2010). Florianópolis: Editora Mulheres/EdUFAL, 2017.

MOORE, Carlos. “‘Negro sou, negro ficarei!’ A negritude segundo Aimé Césaire”. In: CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre a negritude**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010. p. 9-40.

MORETTI, Franco. **O romance de formação**. Tradução de Natasha Belfort Palmeira. São Paulo: Todavia, 2020.

MUNANGA, Kabengele. 4 ed. **Negritude** – usos e sentidos. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MUNANGA, Kabengele. A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil. **Estudos. avançados**. São Paulo, v. 18, n. 50, p. 51-66, Abr. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 17 de abril de 2020.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro** – processos de um Racismo mascarado. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ODEJIDE, Abiola. “What can a woman do?” Being women in a Nigerian university. In: MAMA, Amina; BARNE, Teresa (orgs.). **Feminist Africa 8: Rethinking Universities I**. Cape Town, África do Sul: African Gender Institute, 2007.

OLIVEIRA, Jackson Luiz Lima. **Identidade nacional nigeriana: arranjos institucionais para construção de uma nigerianidade**. 2018. 79 f.. Dissertação (Mestrado em Ciência Política). Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies. **JENdA: A Journal of Culture and African Women Studies**. Vol. 2, No. 1, 2002, p. 1-5.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. **La invención de las mujeres**. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Tradução de Alejandro Gonzalez. Bogotá: En la frontera, 2017.

PAMUK, Orphan. **O romancista ingênuo e o sentimental**. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PELLEGRINI, Leônidas. **Álbun da rapaziada: o humor obsceno de Francisco Moniz Barreto**. Dissertação de mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Campinas,

2008. Disponível em: <https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/_documents/0006-02452.html>. Acesso em 02 de maio de 2020.

PIERPONT, Cláudia Roth. **A Society of one**. Disponível em: <<https://www.newyorker.com/magazine/1997/02/17/a-society-of-one>>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2021.

PLANT, Deborah G. (org.). **The inside Light** – New Critical Essays on Zora Neale Hurston. Santa Bárbara, California: Oxford, 2010.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. Tradução de Elcio Fernandes. 2 ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: _____. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System. In: **International Social Science Journal**, n. 134, 1992.

RICH, A. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. **Bagoas** - Estudos gays: gêneros e sexualidades, v. 4, n. 05, 27 nov. 2012, p. 17-44.

SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**. Tradução. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANT' ANNA, Fernanda Vieira. **Ruptura histórica e abordagem criativa: uma cartografia de identidades nativas**. 2021. 215 f. Tese (Doutorado em Letras) - Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021

SANTOS, Boaventura Sousa de & MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SANTOS, Thais Silva dos. **Discutindo os sentidos de mãe-preta: uma leitura feminista negra da produção visual de artistas negras**. 2019. Dissertação em Sociologia. Universidade de São Paulo, São Paulo.

SCHMIDT, Simone. Ser mulher e outras palavras: o conceito de interseccionalidade revisitado por Avtar Brah e Ann Phoenix. In: BRANDÃO, Izabel et al. (Orgs.).

Traduções da cultura – Perspectivas críticas feministas (1970-2010). Florianópolis: Editora Mulheres/EdUFAL, 2017.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Famílias inter-raciais** – tensões entre cor e amor. Salvador: Edufba, 2018.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Previsões são sempre traiçoeiras: João Baptista de Lacerda e seu Brasil branco. In: **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**. Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 225-242, Mar. 2011. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702011000100013>.

SCOTT, Joan W. A experiência. Tradução de Ana Cecília Lima. In: RAMOS, Tânia Regina Oliveira; et ali. (orgs.). **Falas de gênero**. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999, p. 21-56.

SEIDLER, Victor. “La violencia: ¿el juego del hombre?”. In: RODRÍGUEZ, Juan Carlos Ramírez; VÁZQUEZ, Griselda Uribe. **Masculinidades**: el juego de género de los hombres en el que participan las mujeres. Guadalajara: Plaza y Valdés Editores, 2008.

SILVA, C. A. D. da; BARROS, F.; HALPERN, S. C.; SILVA, L. A. D. da. Meninas bem-comportadas, boas alunas; meninos inteligentes, indisciplinados. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, n. 107, p. 207–225, 2013. Disponível em: <<http://publicacoes.fcc.org.br/index.php/cp/article/view/686>>. Acesso em: 30 de julho de 2020.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução Sandra Regina Almeida Goulart et. alii. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro e sua ascensão social**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

STEVENS, George. Negroes By Themselves. In: **The Saturday Review of Literature**. 18 de setembro de 1937.

STEVENS, George. **New York Times**. 26 de setembro de 1937.

TAG Experiências literárias. *As alegrias da maternidade*. Porto Alegre: TAG, 2017.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: WMF, 2019.

TRUTH, Sojourner. **Eu não sou uma mulher?** Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>>. Acesso em 02 de maio de 2020.

UNIVERSIDADE LIVRE FEMINISTA. **Me gritaram negra, poema de Victoria Santa Cruz**. Disponível em: <<http://feminismo.org.br/me-gritaram-negra-poema-de-victoria-santa-cruz/>>. Acesso em: 21 de abril de 2020.

VAINFAS, Ronaldo. Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII. In: **Tempo**, s/p. disponível em: < https://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg6-7.pdf>. Acesso em 15 de abril de 2020.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias & Raquel Camargo. São Paulo: Ubu, 2020.

WALKER, Alice. **Zora Neale Hurston and the People She Looked at Very Hard and Loved Very Much**. [S. l.]. 1 vídeo (1 h, 20 min, 13 seg.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=iUyOOQ3DpqzM>. Acesso em 23 de fev. de 2021.

WALL, Cheryl A. **Women of the Harlem Renaissance**. Indiana: Indiana University Press, 1995.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Word-system analysis – an introduction**. 4 reimp. Durham, Carolina do Norte: Duke University Press, 2006.

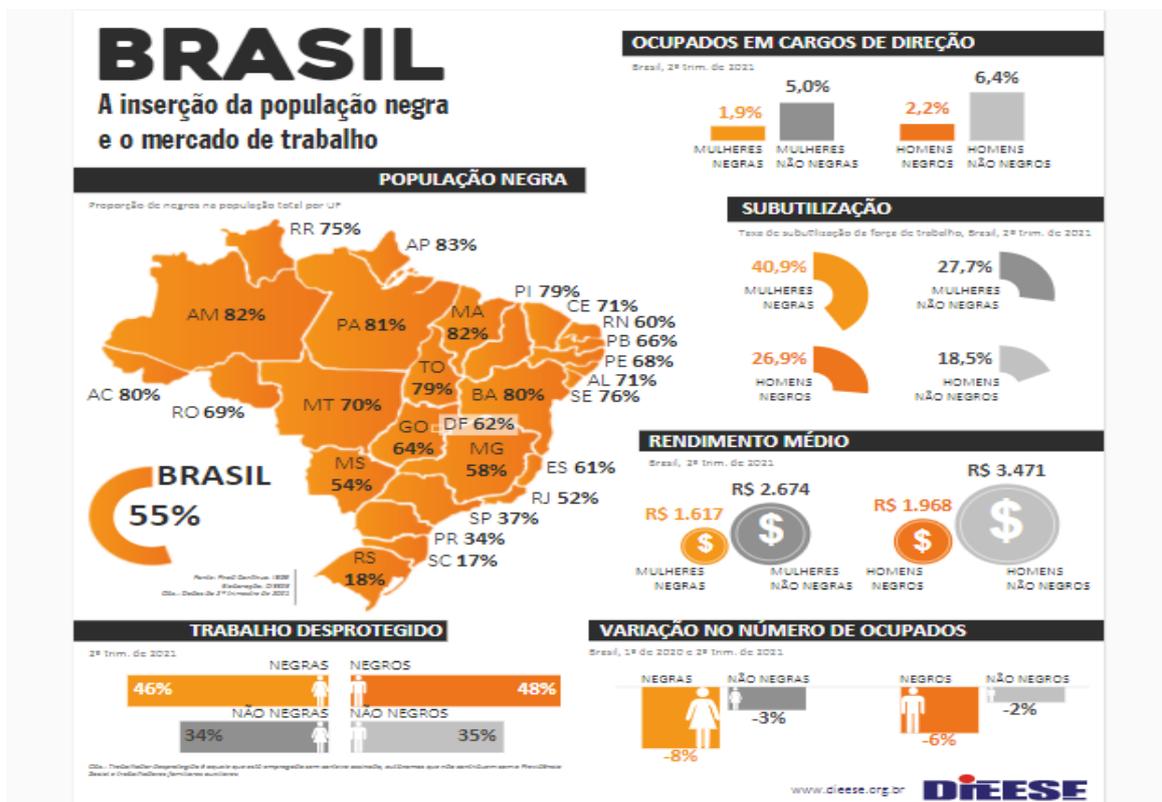
WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e escravidão**. Tard. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

WOLLSTONECRAFT, Mary. **Reivindicação dos direitos da Mulher**. Tradução de Ivania Motta. São Paulo: Boitempo, 2016.

WOOLF, Virgínia. **Um teto todo seu**. Tradução de Bia Nunes de Souza. São Paulo: Tordesilhas, 2014.

Anexos

Anexo A: Pesquisa DIEESE *A inserção da população negra no mercado de trabalho*, primeiro trimestre de 2021



Anexo B: *How It Feels to be Colored Me*, by Zora Neale Hurston (1928)

I am colored but I offer nothing in the way of extenuating circumstances except the fact that I am the only Negro in the United States whose grandfather on the mother's side was not an Indian chief.

I remember the very day that I became colored. Up to my thirteenth year I lived in the little Negro town of Eatonville, Florida. It is exclusively a colored town. The only white people I knew passed through the town going to or coming from Orlando. The native whites rode dusty horses, the Northern tourists chugged down the sandy village road in automobiles. The town knew the Southerners and never stopped cane chewing when they passed. But the Northerners were something else again. They were peered at cautiously from behind curtains by the timid. The more venturesome would come out on the porch to watch them go past and got just as much pleasure out of the tourists as the tourists got out of the village.

The front porch might seem a daring place for the rest of the town, but it was a gallery seat for me. My favorite place was atop the gatepost. Proscenium box for a born firstnighter. Not only did I enjoy the show, but I didn't mind the actors knowing that I liked it. I usually spoke to them in passing. I'd wave at them and when they returned my salute, I would say something like this: "Howdy-do-well-I-thank-you-where-you-goin'?" Usually automobile or the horse paused at this, and after a queer exchange of compliments, I would probably "go a piece of the way" with them, as we say in farthest Florida. If one of my family happened to come to the front in time to see me, of course negotiations would be rudely broken off. But even so, it is clear that I was the first "welcome-to-our-state" Floridian, and I hope the Miami Chamber of Commerce will please take notice.

During this period, white people differed from colored to me only in that they rode

through town and never lived there. They liked to hear me "speak pieces" and sing and wanted to see me dance the parse-me-la, and gave me generously of their small silver for doing these things, which seemed strange to me for I wanted to do them so much that I needed bribing to stop, only they didn't know it. The colored people gave no dimes. They deplored any joyful tendencies in me, but I was their Zora nevertheless. I belonged to them, to the nearby hotels, to the county--everybody's Zora.

But changes came in the family when I was thirteen, and I was sent to school in Jacksonville. I left Eatonville, the town of the oleanders, a Zora. When I disembarked from the river-boat at Jacksonville, she was no more. It seemed that I had suffered a sea change. I was not Zora of Orange County any more, I was now a little colored girl. I found it out in certain ways. In my heart as well as in the mirror, I became a fast brown-warranted not to rub nor run.

But I am not tragically colored. There is no great sorrow dammed up in my soul, nor lurking behind my eyes. I do not mind at all. I do not belong to the sobbing school of Negrohood who hold that nature somehow has given them a lowdown dirty deal and whose feelings are all but about it. Even in the helter-skelter skirmish that is my life, I have seen that the world is to the strong regardless of a little pigmentation more or less. No, I do not weep at the world--I am too busy sharpening my oyster knife.

Someone is always at my elbow reminding me that I am the granddaughter of slaves. It fails to register depression with me. Slavery is sixty years in the past. The operation was successful and the patient is doing well, thank you. The terrible struggle that made me an American out of a potential slave said "On the line!" The Reconstruction said "Get set!" and the generation before said "Go!" I am off to a flying start and I must not halt in the stretch to look behind and weep. Slavery is the price I paid for civilization, and the choice was not with me. It is a bully adventure and worth all that I have paid through my ancestors for it. No one on earth ever had a greater chance for glory. The world to be won and nothing to be lost. It is thrilling to think--to know that for any act of mine, I shall get twice as much praise or twice as much blame. It is quite exciting to hold the center of the national stage, with the spectators not knowing whether to laugh or to weep.

The position of my white neighbor is much more difficult. No brown specter pulls up a chair beside me when I sit down to eat. No dark ghost thrusts its leg against mine in bed. The game of keeping what one has is never so exciting as the game of getting.

I do not always feel colored. Even now I often achieve the unconscious Zora of Eatonville before the Hegira. I feel most colored when I am thrown against a sharp white background.

For instance at Barnard. "Beside the waters of the Hudson" I feel my race. Among the thousand white persons, I am a dark rock surged upon, and overswept, but through it

all, I remain myself. When covered by the waters, I am; and the ebb but reveals me again.

Sometimes it is the other way around. A white person is set down in our midst, but the contrast is just as sharp for me. For instance, when I sit in the drafty basement that is The New World Cabaret with a white person, my color comes. We enter chatting about any little nothing that we have in common and are seated by the jazz waiters. In the abrupt way that jazz orchestras have, this one plunges into a number. It loses no time in circumlocutions, but gets right down to business. It constricts the thorax and splits the heart with its tempo and narcotic harmonies. This orchestra grows rambunctious, rears on its hind legs and attacks the tonal veil with primitive fury, rending it, clawing it until it breaks through to the jungle beyond. I follow those heathen--follow them exultingly. I dance wildly inside myself; I yell within, I whoop; I shake my assegai above my head, I hurl it true to the mark yeeeeooww! I am in the jungle and living in the jungle way. My face is painted red and yellow and my body is painted blue. My pulse is throbbing like a war drum. I want to slaughter something--give pain, give death to what, I do not know. But the piece ends. The men of the orchestra wipe their lips and rest their fingers. I creep back slowly to the veneer we call civilization with the last tone and find the white friend sitting motionless in his seat, smoking calmly.

"Good music they have here," he remarks, drumming the table with his fingertips.

Music. The great blobs of purple and red emotion have not touched him. He has only heard what I felt. He is far away and I see him but dimly across the ocean and the continent that have fallen between us. He is so pale with his whiteness then and I am so colored.

At certain times I have no race, I am me. When I set my hat at a certain angle and saunter down Seventh Avenue, Harlem City, feeling as snooty as the lions in front of the Forty-Second Street Library, for instance. So far as my feelings are concerned, Peggy Hopkins Joyce on the Boule Mich with her gorgeous raiment, stately carriage, knees knocking together in a most aristocratic manner, has nothing on me. The cosmic Zora emerges. I belong to no race nor time. I am the eternal feminine with its string of beads.

I have no separate feeling about being an American citizen and colored. I am merely a fragment of the Great Soul that surges within the boundaries. My country, right or wrong.

Sometimes, I feel discriminated against, but it does not make me angry. It merely astonishes me. How can any deny themselves the pleasure of my company? It's beyond me.

But in the main, I feel like a brown bag of miscellany propped against a wall. Against a wall in company with other bags, white, red and yellow. Pour out the contents, and there is discovered a jumble of small, things priceless and worthless. A first-water diamond, an empty spool, bits of broken glass, lengths of string, a key to a door long since crumbled away, a rusty knife-blade, old shoes saved for a road that never was and never will be, a nail bent under the weight of things too heavy for any nail, a dried flower or two still a little fragrant. In your hand is the brown bag. On the ground before you is the jumble it held--so much like the jumble in the bags, could they be emptied, that all might be dumped in a single heap and the bags refilled without altering the content of any greatly. A bit of colored glass more or less would not matter. Perhaps that is how the Great Stuffer of Bags filled them in the first place--who knows?

Anexo C: *A Society of One*, by Claudia Roth Pierpont

A Society of One

Zora Neale Hurston, American contrarian.

A Critic at Large

February 17, 1997 Issue

First celebrated, then vilified, and finally idolized, Hurston is a writer who still raises difficult questions.

In the spring of 1938, Zora Neale Hurston informed readers of the *Saturday Review of Literature* that Mr. Richard Wright's first published book, "Uncle Tom's Children," was made up of four novellas set in a Dismal Swamp of race hatred, in which not a single act of understanding or sympathy occurred, and in which the white man was generally shot dead. "There is lavish killing here," she wrote, "perhaps enough to satisfy all male black readers." Hurston, who had swept onto the Harlem scene a decade before, was one of the very few black women in a position to write for the pallidly conventional *Saturday Review*. Wright, the troubling newcomer, had already challenged her authority to speak for their race. Reviewing Hurston's novel "Their Eyes Were Watching God" in the *New Masses* the previous fall, he had dismissed her prose for its "facile sensuality"—a problem in Negro writing that he traced to the first black American female to earn literary fame, the slave Phillis Wheatley. Worse, he accused Hurston of cynically perpetuating a minstrel tradition meant to make white audiences laugh. It says something about the social complexity of the next few years that it was Wright who became a Book-of-the-Month Club favorite, while Hurston's work went out of print and she nearly starved. For the first time in America, a substantial white audience preferred to be shot at.

Black anger had come out of hiding, out of the ruins of the Harlem Renaissance and its splendid illusions of justice willingly offered up to art. That famed outpouring of novels and poems and plays of the twenties, anxiously demonstrating the Negro's humanity and cultural citizenship, counted for nothing against the bludgeoning facts of the Depression, the Scottsboro trials, and the first-ever riot in Harlem itself, in 1935.

The advent of Richard Wright was a political event as much as a literary one. In American fiction, after all, there was nothing new in the image of the black man as an inarticulate savage for whom rape and murder were a nearly inevitable means of expression. Southern literature was filled with Negro portraits not so different from that of Bigger Thomas, the hero of Wright's 1940 bombshell, "Native Son." In the making of a revolution, all that had shifted was the author's color and the blame.

As for Hurston, the most brazenly impious of the Harlem literary avant-garde—she called them "the niggerati"—she had never fit happily within any political group. And she still doesn't. In this respect, she was the unlikeliest possible candidate for canonization by the black- and women's-studies departments. Nevertheless, since Alice Walker's "In Search of Zora Neale Hurston" appeared in *Ms.* in 1975, interest in this neglected ancestress has developed a seemingly unstoppable momentum. All her major work has been republished (most recently by the Library of America), she is the subject of conferences and doctoral dissertations, and the movie rights to "Their Eyes Were Watching God"—which has sold more than a million copies since 1990—have been bought by Oprah Winfrey and Quincy Jones. Yet, despite the almost sanctified status she has achieved, Hurston's social views are as obstreperous today as they were sixty years ago. For anyone who looks at her difficult life and extraordinary legacy straight on, it is nearly impossible to get this disarming conjure artist to represent any cause except the freedom to write what she wanted.

Hurston was at the height of her powers in 1937, when she first fell seriously out of step with the times. She had written a love story—"Their Eyes Were Watching God"—and become a counter-revolutionary. Against the tide of racial anger, she wrote about sex and talk and work and music and life's unpoisoned pleasures, suggesting that these things existed even for people of color, even in America; and she was judged superficial. By implication, merely feminine. In Wright's account, her novel contained "no theme, no message, no thought." By depicting a Southern small-town world in which blacks enjoyed their own rich cultural traditions, and were able to assume responsibility for their own lives, Hurston appeared a blithely reassuring supporter of the status quo.

The "minstrel" charge was finally aimed less at Hurston's subjects, however, than at her language. Black dialect was at the heart of her work, and that was a dangerous business. Disowned by the founders of the Harlem Renaissance for its association with

the shambling, watermelon-eating mockeries of American stage convention, dialect remained an irresistible if highly self-conscious resource for writers, from Langston Hughes and Sterling Brown to Wright himself (whose use of the idiom Hurston gleefully dismissed as tone deaf). But the feat of rescuing the dignity of the speakers from decades of humiliation required a rare and potentially treacherous combination of gifts: a delicate ear and a generous sympathy, a hellbent humor and a determined imperviousness to shame. All this Hurston brought to “Their Eyes Were Watching God”—a book that, despite its slender, private grace, aspires to the force of a national epic, akin to works by Mark Twain or Alessandro Manzoni, offering a people their own language freshly caught on paper and raised to the heights of poetry.

“It’s sort of duskin’ down dark,” observes the otherwise unexceptional Mrs. Sumpkins, checking the sky and issuing the local evening variant of rosy-fingered dawn. “He’s uh whirlwind among breezes,” one front-porch sage notes of the town’s mayor; another adds, “He’s got uh throne in de seat of his pants.” The simplest men and women of all-black Eatonville have this wealth of images easy at their lips. This is dialect not as a broken attempt at higher correctness but as an extravagant game of image and sound. It is a record of the unique explosion that occurred when African people with an intensely musical and oral culture came up hard against the King James Bible and the sweet-talking American South, under conditions that denied them all outlet for their visions and gifts except the transformation of the English language into song.

Hurston was born to a family of sharecroppers in tiny Notasulga, Alabama, in 1891—about ten years before any date she ever admitted to. Both her biographer, Robert E. Hemenway, and her admirer Alice Walker, who put up a tombstone in 1973 to mark Hurston’s Florida grave (inscribed “‘A Genius of the South’ 1901-1960 Novelist, Folklorist, Anthropologist”), got this basic fact as wrong as their honored subject would have wished. Hurston was a woman used to getting away with things: her second marriage license lists her date of birth as 1910. Still, the ruse stemmed not from ordinary feminine vanity but from her desire for an education and her shame at how long it took her to get it. The lie apparently began when she entered high school, in 1917, at twenty-six.

She had been very young when the family moved to Eatonville, Florida, the first incorporated black town in America (by 1914 there would be some thirty of them

throughout the South), in search of the jobs and the relief from racism that such a place promised. In many ways, they found precisely what they wanted: John Hurston became a preacher at the Zion Hope Baptist Church and served three terms as mayor. His daughter's depictions of this self-ruled colored Eden have become legend, and in recent years have seemed to hold out a ruefully tempting alternative to the ordeals of integration. The benefits of the self-segregated life have been attested to by the fact that Eatonville produced Hurston herself: a black writer uniquely whole-souled and self-possessed and imbued with (in Alice Walker's phrase) "racial health."

Her mother taught her to read before she started school, and encouraged her to "jump at de sun." Her father routinely smacked her back down and warned her not to act white; the child he adored was her docile older sister. One must go to Hurston's autobiographical novel, "Jonah's Gourd Vine," for a portrait of this highly charismatic but morally weak man, whose compulsive philandering eventually destroyed all he'd built. The death of Zora's mother, in 1904, began a period she would later seek to obliterate from the record of her life. Although her actual autobiography, "Dust Tracks on a Road," is infamously evasive and sketchy (burying a decade does not encourage specificity), it does acknowledge her having been shunted among her brothers' families with the lure of school ever giving way to cleaning house and minding children. And all the while, she recalls, "I had a way of life inside me and I wanted it with a want that was twisting me."

Working at every kind of job—maid, waitress, manicurist—she managed to finish high school by June, 1918, and went on to Howard University, where she published her first story, in the literary-club magazine, in 1921. Harlem was just then on the verge of vogue, and the Howard club was headed by Alain Locke, founding prince of the Renaissance, a black aristocrat out of Harvard on the lookout for writers with a sense of the "folk." It was what everybody would soon be looking for. The first date that Hurston offers in the story of her life is January, 1925, when she arrived in New York City with no job, no friends, and a dollar and fifty cents in her pocket—a somewhat melodramatic account meant to lower the lights behind her rising glory.

One story had already been accepted by *Opportunity*, the premier magazine of "New Negro" writing. That May, at the first *Opportunity* banquet, she received two awards—one for fiction and one for drama—from such judges as Fannie Hurst, a best-selling, four-handkerchief novelist, and Eugene O'Neill. Hurston's flamboyant entrance

at a party following the ceremonies, sailing a scarf over her shoulder and crying out the title of her play—“ ‘Color Struck’!”—made a greater impression than her work would do for years. This was the new, public Zora, all bravado and laughter, happily startling her audience with the truth of its own preoccupations.

That night, she attached herself to Fannie Hurst, for whom she was soon working as a secretary and then, when it turned out that she couldn't type or keep anything in order, as a kind of rental exotic, complete with outlandish stories and a turban. (Her new boss once tried to pass her off in a segregated restaurant as an African princess.) Hurston's Harlem circle was loudly scornful of the part she was willing to play. For her, though, it was experience: it was not washing floors, it was going somewhere. And the somewhere still hadn't changed. At the banquet she had also met Annie Nathan Meyer, a founder of Barnard College. In the fall of 1925, this ever-masquerading, newly glamorous Scott-within-Zelda of Lenox Avenue enrolled in school again—she had completed less than two years at Howard, and had finagled a scholarship out of Meyer—and discovered anthropology.

Hurston dived headlong into this new field of intellectual possibility, which had been conceived principally by her teacher, Franz Boas, a German-Jewish immigrant who'd founded the department at Columbia. (Like all his students, Hurston called him Papa Franz, and he teased that of course she was his daughter, “just one of my missteps.”) The bedrock of Boas's frankly political theorizing was the adaptability and mutability of the races. Believing that culture and learning have as much influence on human development as heredity, he set out to prove how close the members of the family of man might really be. Probably no one except her mother influenced Hurston more.

Boas's fervent belief in the historic importance of African cultures had already had tremendous impact on W. E. B. Du Bois, and Hurston was similarly inspired by the sense of importance that Boas gave to Southern black culture, not just as a source of entertaining stories but as the transmitted legacy of Africa—and as an independent cultural achievement, in need of preservation and study. Boas literally turned Hurston around: he sent her back down South to put on paper the things that she'd always taken for granted. Furthermore, his sanction gave her confidence in the value of those things—the old familiar talk and byways—which was crucial to the sense of “racial health” and “easy self-acceptance” that so many relish in her work today. It seems safe

to say that no black woman in America was ever simply allotted such strengths, no matter how strong she was or how uniformly black her home town. They had to be won, and every victory was precarious.

As a child, Hurston informs us in her autobiography, she was confused by the talk of Negro equality and Negro superiority which she heard in the town all around her: "If it was so honorable and glorious to be black, why was it the yellow-skinned people among us had so much prestige?" Even in first grade, she saw the disparity: "The light-skinned children were always the angels, fairies and queens of school plays." She was not a light-skinned child, although her racial heritage was mixed. If the peculiarities of a segregated childhood spared her the harshest brunt of white racism, the crippling consciousness of color in the black community and in the black soul was a subject she knew well and could not leave alone.

Such color-consciousness has a long history in African-American writing, starting with the first novel written by a black American, William Wells Brown's 1853 "Clotel" (a fantasy about Thomas Jefferson's gorgeous mulatto daughter), which takes color prejudice "among the negroes themselves" as its premise. By 1929, the heroine of Wallace Thurman's bitterly funny novel "The Blacker the Berry . . ." was drenching her face with peroxide before going off to dance in Harlem's Renaissance Casino. But there is no more disconcertingly morbid document of this phenomenon than Hurston's prize-winning "Color Struck." This brief, almost surreal play tracks a talented and very dark-skinned woman's decline into self-destructive madness, a result of her inability to believe that any man could love a woman so black. Although the intended lesson of "Color Struck" seems clear in the retelling, the play's fevered, hallucinatory vehemence suggests a far more complex response to color than Hurston's champions today can comfortably allow—a response not entirely under the author's control.

It would be wrong to say that whites did not figure prominently in Hurston's early life, despite their scarcity. It was precisely because of that scarcity that she took hold of racism not at its source but as it reverberated through the black community. Whites around Eatonville were not the murderous tyrants of Richard Wright's Deep South childhood, but they exerted, perhaps, an equally powerful force—as tantalizing, world-withholding gods, and as a higher court (however unlikely) of personal justice.

There is a fairy-tale aspect to the whites who pass through her autobiography: The "white man of many acres and things" who chanced upon her birth and cut her

umbilical cord with his knife; the strangers who would drive past her house and give her rides out toward the horizon. (She had to walk back, and was invariably punished for her boldness.) Most important was a pair of white ladies who visited her school and were so impressed by her reading aloud—it was the myth of Persephone, crossing between realms of dark and light, which, she recalls, she read exceptionally well because it “exalted” her—that they made her a present of a hundred new pennies and the first real books she ever owned.

Hurston’s autobiography won an award for race relations, in 1943, and put her on the cover of the *Saturday Review*. The book has since been reviled by the very people who rescued her fiction from oblivion, and for the same reason that the fiction was once consigned there: a sense that she was putting on a song and dance for whites. In fact, there is nothing in “Dust Tracks on a Road” that is inconsistent with the romantic images of white judges and jurors and plantation owners which form a fundamental part of Hurston’s most deeply admired work. The heroine of “Their Eyes Were Watching God” ends up on trial for the murder—in self-defense—of the man she loved. (Having been infected by a rabid dog, he lost his senses and came at her with a gun.) The black folks who knew the couple have sided against her at the trial, hoping to see her hanged. It is the whites—the judge and jury and a group of women gathered for curiosity’s sake—who see into the anguished depths of a black woman’s love, and acknowledge her dignity and her innocence.

Does this reflect honest human complexity or racial confusion? In what world, if any, was Hurston ever at home? While at Barnard, she apparently told the anthropologist Melville Herskovits that, as he put it, she was “more white than Negro in her ancestry.” On her first trip back South to gather evidence of her native culture she could not be understood because of her Barnard intonations. She couldn’t gain people’s confidence; the locals claimed to have no idea what she wanted. When Hurston returned to New York, she and Boas agreed that a white person could have discovered as much.

So she learned, in effect, to pass for black. In the fall of 1927, in need of a patron, she offered her services to Mrs. R. Osgood Mason, a wealthy white widow bent on saving Western culture from rigor mortis through her support of Negro artistic primitivism. For more than three years, Mrs. Mason paid for Hurston to make forays to the South to collect Negro folk material. Hurston’s findings were not always as splendidly invigorating nor her attitude as positive as they later appeared. “I have

changed my mind about the place,” she wrote despairingly from Eatonville, in an unpublished letter of 1932. “They steal everything here, even greens out of a garden.” But she became increasingly accomplished at ferreting out what she had been hired to find, and the results (if not always objectively reliable) have proved invaluable. Alan Lomax, who worked with Hurston on a seminal 1935 Library of Congress folk-music-recording expedition, wrote of her unique ability to win over the locals, since she “talks their language and can out-nigger any of them.”

The fruits of her field work appeared in various forms throughout the early thirties: stories, plays, musical revues, academic articles. Her research is almost as evident in the 1934 novel “Jonah’s Gourd Vine” as in her book of folklore, “Mules and Men,” which appeared the following year. Now routinely saluted as the first history of black American folklore by a black author, “Mules and Men” was faulted by black critics of its own time for its adamant exclusion of certain elements of the Southern Negro experience: exploitation, terror, misery, and bitterness.

By this time, however, Hurston had won enough recognition to go off on a Guggenheim grant to study voodoo practices in the Caribbean. It was not a happy trip. The anecdotal study she produced—“Tell My Horse,” published in 1938—is tetchy and belligerent, its author disgusted by the virulent racism of light-skinned mulattoes toward blacks in Jamaica, and as distinctly put out by the unreliability and habitual lying she experienced among the Haitians. In any case, this particular trip had been prompted less by an interest in research than by a need to escape from New York, where she’d left the man she thought of as the love of her life—a still mysterious figure who belongs less to her biography than to her art. In a period of seven weeks, in Haiti, in the fall of 1936, she wrote “Their Eyes Were Watching God,” a novel meant to “embalm all the tenderness of my passion for him.”

In her autobiography, Hurston quickly dismisses her first marriage and entirely neglects to mention her second; each lasted only a matter of months. She wed her longtime Howard University boyfriend in May, 1927, and bailed out that August. (Apparently unruffled, Hurston wrote her friends that her husband had been an obstacle, and had held her back.) In 1939, her marriage to a twenty-three-year-old W.P.A. playground worker dissolved with her claims that he drank and his claims that she’d failed to pay for his college education and had threatened him with voodoo. “The great difficulty lies in trying to transpose last night’s moment to a day which has no

knowledge of it," she writes in "Dust Tracks on a Road." She concludes, "I have come to know by experience that work is the nearest thing to happiness that I can find."

Those admirers who wish Hurston to be a model feminist as well as a racial symbol have seized on the issue of a woman's historic choice between love and work, and have claimed that Hurston instinctively took the less travelled path. On the basis of Hurston's public insouciance, Alice Walker describes, with delicious offhand aplomb, "the way she tended to marry or not marry men, but enjoyed them anyway, while never missing a beat in her work." No sweat, no tears—one for the girls. It is true that Hurston was never financially supported by a man—or by anyone except Mrs. Mason. Hemenway, her biographer, writes that it was precisely because of her desire to avoid "such encroachment" on her freedom that her marriages failed.

Without doubt, Hurston was a woman of strong character, and she went through life mostly alone. She burned sorrow and fear like fuel, to keep herself going. She made a point of not needing what she could not have: whites who avoided her company suffered their own loss; she claimed not to have "ever really wanted" her father's affection. Other needs were just as unwelcome. About love, she knew the way it could make a woman take "second place in her own life." Repeatedly, she fought the pull.

There is little insouciance in the way Hurston writes of the man she calls P.M.P. in "Dust Tracks on a Road." He was "tall, dark brown, magnificently built," with "a fine mind and that intrigued me. . . . He stood on his own feet so firmly that he reared back." In fact, he was her "perfect" love—although he was only twenty-five or so to her forty, and he resented her career. It is hard to know whether his youth or his resentment or his perfection was the central problem. Resolved to "fight myself free from my obsession," she took little experimental trips away from him to see if she could stand it. When she found she couldn't, she left him for good.

Her diligent biographer, who located the man decades later, reports that he had never known exactly what had happened. She'd simply packed her bags and gone off to the Caribbean. Once there, of course, she wrote a book in which a woman who has spent her life searching for passion finally finds it, lets herself go within its embrace, and learns that her lover is honest and true, and that she is not being played for a fool—despite the familiar fact that he is only twenty-five or so and she is forty. (He tells her, "God made it so you spent yo' ole age first wid somebody else, and saved up yo' young girl days to spend wid me.") And then, in the midst of love's perfection, the woman is

forced—not out of anger or betrayal but by a hurricane and a mad dog and a higher fate—to shoot him dead, and return to a state of enlightened solitude.

“Their Eyes Were Watching God” brought a heartbeat and breath to all Hurston’s years of research. Raising a folk culture to the heights of art, it fulfilled the Harlem Renaissance dream just a few years after it had been abandoned; Alain Locke himself complained that the novel failed to come to grips with the challenges of “social document fiction.” The recent incarnation of Hurston’s lyric drama as a black feminist textbook is touched with many ironies, not the least of which is the need to consider it as a social document. The paramount ironies, however, are two: the heroine is not quite black, and becomes even less black as the story goes on; and the author offers perhaps the most serious Lawrentian vision ever penned by a woman of sexual love as the fundamental spring and power of life itself.

The heroine of “Eyes,” Janie Crawford, is raised by her grandmother, who grew up in “slavery time,” and who looks on in horror as black women give up their precious freedom for chains they forge themselves. “Dis love! Dat’s just whut’s got us uh pullin’ and uh haulin’ and sweatin’ and doin’ from can’t see in de mornin’ till can’t see at night.” But no one can give a woman what she will not claim. Nanny’s immovable goal to see Janie “school out” meets its match in the teenager’s bursting sexuality. Apprehensive, Nanny marries her off to a man with a house and sixty acres and a pone of fat on the back of his neck. “But Nanny, Ah wants to want him sometimes. Ah don’t want him to do all de wantin’,” Janie complains, and she walks off one day down the road, tossing her apron onto a bush.

It isn’t exactly Nora slamming the door. There’s another man in a buggy waiting for Janie, and another unhappy marriage—this time to a bully who won’t let her join in the dazzling talk, the wildly spiralling stories, the earnest games of an Eatonville that Hurston raises up now like a darktown Camelot. After his death, a full twenty years later, she is rather enjoying the first freedom of widowhood when a tall, laughing man enters the general store and asks her to play checkers: “She looked him over and got little thrills from every one of his good points. Those full, lazy eyes with the lashes curling sharply away like drawn scimitars. The lean, overpadded shoulders and narrow waist. Even nice!”

It’s the checkers almost as much as the sex. After Nanny, this man, who is called Tea Cake (“Tea Cake! So you sweet as all dat?”), is the staunchest feminist in the novel.

He pushes Janie to play the games, talk the talk, “have de nerve tuh say whut you mean.” They get married and set off together to work in the Everglades, picking beans side by side all day and rolling dice and dancing to piano blues at night. Hurston isn’t unaware of the harsh background to these lives—trucks come chugging through the mud carrying migrant workers, “people ugly from ignorance and broken from being poor”—but she’s willing to leave further study to the Wrights and the Steinbecks. Her concern is with the flame that won’t go out, the making of laughter out of nothing, the rhythm, the intensity of feeling that transcends it all.

During the nineteen-seventies, when “Their Eyes Were Watching God” was being rediscovered with high excitement, Janie Crawford was granted the status of “earliest . . . heroic black woman in the Afro-American literary tradition.” But many impatient questions have since been asked about this new icon. Why doesn’t Janie speak up sooner? Why can’t she go off alone? Why is she always waiting for some man to show her the way? Apologies have been made for the difficulties of giving power and daring to a female character in 1936, but then Scarlett O’Hara didn’t fare too badly with the general public that year. The fact is that Janie was not made to suit independent-minded female specifications of any era. She is not a stand-in for her author but a creation meant to live out other possibilities, which are permitted her in large part because—unlike her author—she has no ambition except to live, and because she is beautiful.

“I got an overwhelming complex about my looks before I was grown,” Hurston wrote her friend and editor Burroughs Mitchell in 1947, but went on to declare that she had triumphed over it. “I don’t care how homely I am now. I know that it doesn’t really matter, and so my relations with others are easier.” Despite the possible exaggerations of a moment, this vibrantly attractive woman was well acquainted with what might be called the aesthetic burdens of race (“as ugly as Cinderella’s sisters” is a phrase meaning Negro, Hurston reported to Mrs. Mason), and she spared her romantic heroine every one of them.

Janie recalls of an early photograph, “Ah couldn’t recognize dat dark chile as me,” and by the middle of the book neither can we. By then, we’ve heard a good deal about her breasts and buttocks and so extraordinarily much about her “great rope of black hair”—a standard feature of the gorgeous literary mulatto—that one critic wrote that it seemed to be a separate character. But it is only when Janie and Tea Cake get to the

Everglades and confront the singularly racist Mrs. Turner, eager to “class off” with other white-featured blacks (“Ah ain’t got no flat nose and liver lips. Ah’m uh featured woman”), that we hear of Janie’s “coffee-and-cream complexion” and “Caucasian characteristics.” The transformation is both touching and embarrassing—something like George Eliot’s suddenly making Dorothea sublimely beautiful in the Roman-museum scene of “Middlemarch.” It’s as though the author could no longer withhold from her beloved creation the ultimate reward: Dorothea starts to look like a Madonna, and Janie starts to look white.

With Hurston, though, pride always rushes back in after a fall. These alternating emotional axes are what make her so unclassifiable, so easily susceptible to widely different readings, all of which she may intend. For Janie never acts white, or even seems to care whether she looks that way. She is sincerely mystified by Mrs. Turner’s tirades. “We’s uh mingled people,” she responds, seeming to rebuke her author’s own reflexive notions of beauty, too. “How come you so against black?”

Although Janie spends much of the book struggling to gain the right to speak her mind, she is not particularly notable for her eloquence. There is, however, a great deal of poetry of observation running through her head, which we hear not as her thoughts, precisely, but in the way the story is told. Those who analyze “narrative strategies” have pulped small forests trying to define Hurston’s way of slipping in and out of a storytelling voice that sometimes belongs to Janie and sometimes doesn’t and, by design, isn’t always clear. (As in “Mrs. Dalloway,” the effect is of a woman’s sensual dispersal through the world.) Janie’s panting teen-age sexuality is rendered in a self-consciously hyper-adolescent prose of kissing bees and creaming blossoms—prose that Wright seized on for its “facile sensuality” and that Hurston’s admirers now quote with dismaying regularity as an example of her literary art. But Hurston at her best is simple, light, lucid, nearly offhand, or else just as simply, Biblically passionate. Janie wakes to see the sun rise: “He peeped up over the door sill of the world and made a little foolishness with red.” (There is an archaic sense of power in Hurston’s sexing of all things: “Havoc was there with her mouth wide open.”) As for Tea Cake, even as Janie tries to push his image away he “seemed to be crushing scent out of the world with his footsteps,” Hurston writes. “Crushing aromatic herbs with every step he took. Spices hung about him. He was a glance from God.”

This is a sermon from the woman's church of Eros. And, like the sermons in which Hurston was schooled—like her entire book, as it winds in and out of this realization of sexual grace—her message lives in its music. At her truest as a writer, Hurston was a musician. The delightfully quotable sayings that she “discovered” on her field trips (many of which recur as plucked examples in “Mules and Men” and her other books) are embedded in this single volume like folk tunes in Dvořák or Chopin: seamlessly, with beauties of invention often indistinguishable from beauties of discovery. The rhythms of talk in her poetry and the substance of poetry in her talk fuse into a radiant suspension. “He done taught me de maiden language all over,” Janie says of Tea Cake, and there may be some truth to the tribute: Hurston had never written this way before, and she never rose to it again. It seems likely that without the intensity of her feelings for “P.M.P.” this famously independent woman would not have written the novel that is her highest achievement and her lasting legacy. It perhaps complicates the issue of a woman's life and work that the love she tore herself away from so that she could be free, and free to write, turned out to have been the Muse.

Hurston's ability to write fiction seems to have dried up after the commercial failure of “Their Eyes Were Watching God,” which sank without a trace soon after publication. Her next novel, “Moses, Man of the Mountain,” published in 1939, seems a failed reprise of the Bible-based all-Negro Broadway hit “Green Pastures,” with the story of Exodus as its blackface subject. (“Oh, er—Moses, did you ask about them Hebrews while you was knocking around in Egypt?”) Gone is the miraculous ear. Gone, too, are her great humor and heart. “Moses” is a weary book, heavy with accumulated resentments. Hurston's disillusionment is fully evident in her mordant, angry journalism of the nineteen-forties, in which she witheringly commends the Southern custom of whites favoring their own “pet Negroes” (and their eager pets returning the favor) as a functioning racial system, and rails against the substandard Negro colleges she calls “begging joints.” The title of one article—“Negroes Without Self-Pity”—speaks for itself.

This was her life's theme, and she sounded it all the louder as two new novels were rejected, her poverty went from bohemian to chronic, and her health gave way. She bought a houseboat and spent much of the mid-forties sailing Florida rivers: individualism, her refuge from racism, had lapsed into nearly total isolation. She returned to New York in 1946, looking for work, and wound up in the campaign office

of the Republican congressional candidate running against Adam Clayton Powell. When her side lost, she was stranded for a terrible winter in a room on 124th Street, in a different sort of isolation. She didn't ask for help, and she didn't get any. She felt herself slipping, surrounded by racists and haters, the whole city "a basement to Hell."

It was just after this that she wrote her last published novel, "Seraph on the Suwanee." The story of a white Southern woman and her family, it contains no prominent black characters. Among Hurston's supporters, Alice Walker has called it "reactionary, static, shockingly misguided and timid," and Mary Helen Washington has called it "vacuous as a soap opera." Everyone agrees that Hurston had fallen into the common trap of believing that a real writer must be "universal"—that is to say, must write about whites—and that she had simply strayed too far from the sources that fed her. In fact the book is poisonously fascinating, and suggests, rather, that she came too close.

The story of beautiful, golden-haired Arvey Henson, who believes herself ugly and unworthy of love, contains many echoes of Hurston's earlier work, but its most striking counterpart is the long-ago play "Color Struck." The works set a beginning and an end to years of struggle with their shared essential theme—the destructive power of fear and bitterness in a woman's tortured psyche. Arvey is born to a poor-white "cracker" family; in a refraction of Hurston's own history, a preference for her older sister "had done something to Arvey's soul across the years." She falls in love with a magnificent fallen aristocrat, who rapes her—for Arvey this is an act of ecstatic, binding possession—and marries her. Tormented by her failure to live up to his perfection, she comes to hate him almost as much as she hates herself.

The book is a choking mixture of cynicism and compulsion. Hurston was desperate for a success, and hoped for a movie sale—hence, no doubt, the formulaic rape and the book's mawkish ending, in which Arvey learns to sing happily in her marital chains. But to reach this peace Arvey must admit, after years of pretense, that she is not really proud of her own miserably poor and uneducated family, that poverty and ignorance lend them neither moral superiority nor charm, and that she is, in fact, shamed and disgusted by them. Arvey's last attempt to go home to her own people results in her burning down the house in which she was raised.

The book was sharply criticized because Hurston's white Southerners speak no differently from the Eatonville blacks of her earlier work. The inflections, the rhythms,

the actual expressions that had been declared examples of a distinctive black culture were all now simply transferred to white mouths. The incongruous effects, as in her “Moses” book, point to a failure of technique, an aural exhaustion. But in a letter to her editor Hurston gave an even more dispiriting explanation for what she’d done. “I think that it should be pointed out that what is known as Negro dialect in the South is no such thing,” she wrote, in a repudiation nearly as sweeping as Arvey’s, at once laying waste to her professional past and her extraordinary personal achievement. The qualities of Southern speech—black and white alike, she claimed—were a relic of the Elizabethan past preserved by Southern whites in their own closed and static society. “They did *not* get it from the Negroes. The Africans coming to America got it from them.”

The novel’s publication, in the fall of 1948, was swallowed up in a court case that tested all Hurston’s capacity for resisting bitterness. That September, in New York, an emotionally disturbed ten-year-old boy accused her of sexual molestation. The Children’s Society filed charges, and Hurston was arrested and indicted. Although the case was eventually thrown out, a court employee spilled the news to one of the city’s black newspapers—the white papers were presumably not interested—and the lurid story made headlines. Hurston contemplated suicide, but slowly came back to herself on a long sailing trip.

She never returned to New York. For the rest of her life, she lived in Florida, on scant money and whatever dignity she was able to salvage. In Miami, she worked as a maid. Later, she moved to a cabin up the coast that rented for five dollars a week, where she grew much of her own food. She labored over several books, none considered publishable. Her radical independence was more than ever reflected in her politics: fervently anti-Communist, officially Republican, resisting anything that smacked of special pleading. When *Brown v. Board of Education* was decided, in 1954, she was furious—and wrote furiously—over the implication that blacks could learn only when seated next to whites, or that anyone white should be forced to sit beside anyone black. It was plain “insulting.” Although there was some hard wisdom in her conclusion—“the next ten years would be better spent in appointing truant officers and looking after conditions in the homes from which the children come”—her defiant segregationist position was happily taken up by whites of the same persuasion. Her reputation as a traitor to her people overshadowed and outlasted her reasoning, her works, and her life.

Hurston died in January, 1960, in the Saint Lucie County welfare home, in Fort Pierce, Florida, four days before the first sit-in took place, at a Woolworth lunch counter in Greensboro, North Carolina. She was buried in an unmarked grave in a segregated cemetery in Fort Pierce. All her books were out of print. In 1971, in one of the first important reconsiderations of writers of the Harlem Renaissance, the critic Darwin Turner wrote that Hurston's relative anonymity was understandable, for, despite her skills, she had never been more than a "wandering minstrel." He went on to say that it was "eccentric but perhaps appropriate"—one must pause over the choice of words—for her "to return to Florida to take a job as a cook and maid for a white family and to die in poverty." There was a certain justice in these actions, he declared, in that "she had returned to the level of life which she proposed for her people."

The gleaming two-volume Library of America edition of Hurston's "Novels & Stories" and "Folklore, Memoirs, & Other Writings" makes for a different kind of justice. These books bring Hurston a long way from the smudged photocopies that used to circulate, like samizdat, at academic conventions, and usher her into the national literary canon in highly respectable hardback. She is the fourth African-American to be published in this august series, and the fifth woman, and the first writer who happens to be both. Although the Hurston revival may have been driven in part by her official double-victim status—a possibility that many will take as a sign that her literary status has been inflated—"Their Eyes Were Watching God" can stand unsupported in any company. Harold Bloom has written of Hurston as continuing in the line of the Wife of Bath and Falstaff and Whitman, as a figure of outrageous vitality, fulfilling the Nietzschean charge that we try to live as though it were always morning.

Outside of fiction, this kind of strength is mainly a matter of determination. For many who have embodied it in literature—Nietzsche, Whitman, Lawrence, Hurston—it is a passionate dream of health (dreamed while the simply healthy are sound asleep) which stirs a rare insistence and bravado. "Sometimes, I feel discriminated against, but it does not make me angry," Hurston wrote in 1928. "It merely astonishes me. How *can* any deny themselves the pleasure of my company!" In the venerable African-American game of "the dozens," the players hurl monstrous insults back and forth as they try to rip each other apart with words. (Hurston and Wright both call up the game, and quote the same now rather quaint chant of abuse: "Yo' mama don't wear no DRAWS, Ah seen her when she took 'em OFF"). The near-Darwinian purpose was to get so strong

that, no matter what you heard about whomever you loved, you would not let on that you cared to do anything but laugh. It's a game that Richard Wright must have lost every time. But Zora Neale Hurston was the champ.

It is important not to blink at what she had to face and how it made her feel. Envy, fury, confusion, desire to escape: there is no wonder in it. We know too well the world she came from. It is the world she rebuilt out of words and the extraordinary song of the words themselves—about love and picking beans and fighting through hurricanes—that have given us something entirely new. And who is to say that this is not a political achievement? Early in “Their Eyes Were Watching God” Hurston describes a gathering of the folks of Eatonville on their porches at sundown: “It was the time to hear things and talk. These sitters had been tongueless, earless, eyeless conveniences all day long. Mules and other brutes had occupied their skins. But now, the sun and the bossman were gone, so the skins felt powerful and human. They became lords of sounds and lesser things. They passed notions through their mouths. They sat in judgment.”

The powerless become lords of sounds, the dispossessed rule all creation with their tongues. Language is not a small victory. It was out of this last, irreducible possession that the Jews made a counterworld of words, the Irish vanquished England, and Russian poetry bloomed thick over Stalin's burial grounds. And in a single book one woman managed to suggest what another such heroic tradition, rising out of American slavery, might have been—a literature as profound and original as the spirituals. There is the sense of a long, ghostly procession behind Hurston: what might have existed if only more of the words and stories had been written down decades earlier, if only Phillis Wheatley had not tried to write like Alexander Pope, if only literate slaves and their generations of children had not felt pressed to prove their claim to the sworn civilities. She had to try to make up for all of this, and more. If out of broken bits of talk and memory she pieced together something that may once have existed, out of will and desire she added what never was. Hurston created a myth that has been gratefully mistaken for history, and in which she herself plays a mythic role—a myth about a time and place fair enough, funny enough, unbitter enough, glad enough to have produced a woman black and truly free. ♦

Anexo D: *Between Laughter and Tears*, by Richard Wright

for the *New Masses*, (5 October 1937)

It is difficult to evaluate Waters Turpin's *These Low Grounds* and Zora Neale Hurston's *Their Eyes Were Watching God*. This is not because there is an esoteric meaning hidden or implied in either of the two novels; but rather because neither of the two novels has a basic idea or theme that lends itself to significant interpretation. Miss Hurston seems to have no desire whatever to move in the direction of serious fiction...

Their Eyes Were Watching God is the story of Zora Neale Hurston's Janie who, at sixteen, married a grubbing farmer at the anxious instigation of her slave-born grandmother. The romantic Janie, in the highly-charged language of Miss Hurston, longed to be a pear tree in blossom and have a "dust-bearing bee sink into the sanctum of a bloom; the thousand sister-calyxes arch to meet the love embrace." Restless, she fled from her farmer husband and married Jody, an up-and-coming Negro business man who, in the end, proved to be no better than her first husband. After twenty years of clerking for her self-made Jody, Janie found herself a frustrated widow of forty with a small fortune on her hands. Tea Cake, "from in and through Georgia," drifted along and, despite his youth, Janie took him. For more than two years they lived happily; but Tea Cake was bitten by a mad dog and was infected with rabies. One night in a canine rage Tea Cake tried to murder Janie, thereby forcing her to shoot the only man she had ever loved.

Miss Hurston can write, but her prose is cloaked in that facile sensuality that has dogged Negro expression since the days of Phillis Wheatley. Her dialogue manages to catch the psychological movements of the Negro folk-mind in their pure simplicity, but that's as far as it goes.

Miss Hurston *voluntarily* continues in her novel the tradition which was *forced* upon the Negro in the theatre, that is, the minstrel technique that makes the "white folks" laugh. Her characters eat and laugh and cry and work and kill; they swing like a pendulum eternally in that safe and narrow orbit in which America likes to see the Negro live: between laughter and tears.

Turpin's faults as a writer are those of an honest man trying desperately to say something; but Zora Neale Hurston lacks even that excuse. The sensory sweep of her novel carries no theme, no message, no thought. In the main, her novel is not addressed to the Negro, but to a white audience whose chauvinistic tastes she knows how to satisfy. She exploits that phase of Negro

life which is "quaint," the phase which evokes a piteous smile on the lips of the "superior" race.

Anexo E: *Review* de George Stevens para o *The Saturday Review of Literature*, de 18 de setembro de 1937

Whether or not there was ever a town in Florida inhabited and governed entirely by Negroes, you will have no difficulty believing in the Negro community which Zora Neale Hurston has either reconstructed or imagined in this novel. The town of Eatonville is as real in these pages as Jacksonville is in the pages of Rand McNally; and the lives of its people are rich, racy, and authentic. The few white characters in the book appear momentarily and incidentally. The title carries a suggestion of "The Green Pastures," but it is to this extent misleading; no religious element dominates this story of human relationships.

The central character is Janie, born to love and look for love through three marriages. She escapes from the first marriage, with a steady but middle-aged and unsympathetic farmer, to run away with Joe Starks, an unusual and delightful Negro go-getter with something in him of Babbit and a little of the Emperor Jones. How Joe becomes mayor, boss, and plutocrat of Eatonville, is a good story, humorous, eventful, and full of character. Rewarding as Joe is to the reader, he is a disappointment to Janie; when he becomes too successful he doesn't love her any more; and Janie, though she is cowed by public opinion, eventually goes off with Tea Cake, a shiftless, warm-blooded gambler who leads her a chase but makes her happy. The rest of their story is of their life and work together on a Florida plantation, until a hurricane brings on a melodramatic, but credible, conclusion.

The only weak spots in the novel are technical; it begins awkwardly with a confusing and unnecessary preview of the end; and the dramatic action, as in the story of the hurricane, is sometimes hurriedly and clumsily handled. Otherwise the narration is exactly right, because most of it is in dialogue, and the dialogue gives us a constant sense of character in action. No one has ever reported the speech of Negroes with a more accurate ear for its raciness, its rich invention, and its music. In many ways "Their Eyes Were Watching God" recalls Lyle Saxon's recent "Children of Strangers"; both of them are love stories of women with mixed blood; and in both there is an undertone, never loud enough to be isolated, of racial frustration. But "Their Eyes Were Watching God" has much more humor in it; and paradoxically--possibly because the author is writing unselfconsciously of her own people--it is more objective. It never comes to the

verge of conscious, sentimental "sympathy." A simple and unpretentious story, but there is nothing else quite like it.

Anexo F: QR Code Playlist

Aponte a câmera do seu celular para o *QR code* e acesse a *playlist* com 14 faixas de músicas citadas nesta tese. Aparelhos mais antigos precisam de aplicativo específico baixado na loja de aplicativos do próprio celular para a leitura do *QR code*.

