



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: ESTUDOS LITERÁRIOS

Denise Aparecida do Nascimento

**Espaço e heterotopias nas obras de  
Conceição Evaristo e Geni Guimarães**

Juiz de Fora

2014

Denise Aparecida do Nascimento

**Espaço e heterotopias nas obras de  
Conceição Evaristo e Geni Guimarães**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, área de concentração em Teorias da Literatura e Representações Culturais, da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Letras.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Ana Beatriz Rodrigues Gonçalves.

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF

---

Nascimento, Denise Aparecida.

    Espaço e heterotopias nas obras de Conceição Evaristo e Geni Guimarães / Denise Aparecida Nascimento. -- 2014.

214 f.

    Orientadora: Ana Beatriz Rodrigues Gonçalves

    Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Letras. Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, 2014.

    1. Literatura Negrobrasileira. 2. Subalternidade. 3. Alteridade. 4. Geni Guimarães. 5. Conceição Evaristo. I. Gonçalves, Ana Beatriz Rodrigues, orient. II. Título.

---

Denise Aparecida do Nascimento

**Espaço e heterotopias nas obras de  
Conceição Evaristo e Geni Guimarães**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, área de concentração em Teorias da Literatura e Representações Culturais, da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Letras.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Ana Beatriz Rodrigues Gonçalves.

Aprovada em 06 / 05 /2014.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ana Beatriz Rodrigues Gonçalves (Orientadora)  
Universidade Federal de Juiz de Fora — UFJF

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Silvina Liliana Carrizo  
Universidade Federal de Juiz de Fora — UFJF

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Prisca Rita Agustoni de Almeida Pereira  
Universidade Federal de Juiz de Fora — UFJF

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Aparecida Andrade Salgueiro  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro — UERJ

---

Prof. Dr. Antonio Dwayne Tillis  
Dartmouth College — USA

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Marcia de Almeida  
Universidade Federal de Juiz de Fora — UFJF  
(Suplente interno)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Stelamaris Coser  
Universidade Federal do Espírito Santo — UFES  
(Suplente externo)

Dedico este trabalho a todas as mulheres negras que com suas vidas e lutas diárias prepararam minha chegada ao doutorado — minhas ancestrais! Meu reconhecimento a todas as domésticas, lavadeiras, babás, cozinheiras e quituteiras — alquimistas da cor, que buscaram transformar dor em poesia e se transformaram em minhas inspirações. Muito obrigada!

## AGRADECIMENTOS

Ao nosso bom e amado Deus pelo dom da vida, e a capacidade de poder lutar aceitando os desafios que fortalecem minha existência. À minha família. Meu Norte, estrela que me guia e me conforta em todos os momentos e decisões que tomo.

Agradeço em especial à minha mãe, Tértula Bárbara, que na sua simplicidade me ofereceu todos os confortos e mordomias para a realização deste trabalho; às minhas irmãs Leila e Adriana, que muito me pouparam em tantas atividades que exigiam a presença da família, e à Irene e Andréia que mesmo distantes sempre apoiaram as minhas escolhas. Às minhas sobrinhas que compreenderam o valor do silêncio em várias horas do dia. Em especial à Laura, tão precoce e tão necessária em seus conselhos e opiniões. Agradeço ainda aos meus padrinhos Derani e Marina, que sempre me apoiaram e me instigaram a continuar sempre.

A todos os professores que contribuíram e enriqueceram com sabedorias e atitudes meu crescimento acadêmico, meus sinceros respeitos! Um agradecimento especial à Prof<sup>ª</sup> Silvina, que além de ter se tornado uma querida amiga, foi importante pelos questionamentos e “bate-papos” iniciais de minha jornada, o que me levou a buscar um novo rumo na pesquisa. Aproveito a ocasião, para um agradecimento especial aos professores componentes da banca examinadora, que driblaram suas agendas, a fim de colaborarem para o bom andamento de minha aprendizagem.

Um agradecimento especial aos amigos da turma do doutorado de 2010: Afonso Celso, Christiane, Luiz Cláudio, Fernando, Felipe, Teresa e Lúcia, com os quais dividi as dificuldades e angústias de levar adiante esta tarefa, ficou a saudade; e aos amigos do mestrado em Letras, com quem tive a honra de conviver e estabelecer ricas amizades; ao Rogério e Gisele (que em um primeiro momento, à frente da secretaria do PPGLeTRAS) sempre me acolheram com imenso respeito e paciência, além de me ajudarem nas dificuldades burocráticas. E, à Cristina (que se tornou uma grande amiga!) pelo carinho, companheirismo de viagens, por dividir dificuldades e acima de tudo pela lealdade de nossa amizade.

À CAPES que, por meio da bolsa de estudos, proporcionou-me as condições necessárias à produção desta tese.

E finalmente, à minha querida orientadora Ana Beatriz pela pessoa encantadora e amiga que foi/é, pelo carinho e respeito, que por infinitas vezes extrapolou as barreiras do profissional e me acolheu no aconchego pessoal. Agradeço ainda pela imensa dedicação e comprometimento, inteligência e segurança na produção deste trabalho. Tamanha dedicação gerou em mim força e autonomia para querer ousar a dar passos largos rumo ao penoso e solitário caminho do fazer acadêmico. Ana, com sua presença imprescindível e seu apoio, descobri que é possível! Muito obrigada!



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>1- NOÇÕES FOUCAULTIANAS SOBRE E O ESPAÇO</b>	
1.1 Pensando a fronteira.....	21
1.2 Sobre utopia, distopia e heterotopias.....	25
1.3 As espacialidades e a memória.....	32
1.4 Desacomodando o ‘lugar natural’ do negro: a fazenda, a favela e a vila – os lugares invisíveis da gente negra.....	45
<b>2 – AS HETEROTOPIAS REPRESENTADAS NOS ROMANCES PONCIÁ VICÊNCIO E BECOS DA MEMÓRIA DE CONCEIÇÃO EVARISTO E EM A COR DA TERNURA E LEITE DO PEITO DE GENI GUIMARÃES</b>	
2.1 Literatura e geografia em uma relação simbólica.....	53
2.2 Sobre o espaço feminino: a mulher em território proibido – das indústrias têxteis ao mundo da escrita.....	57
2.3 Conceição Evaristo e Geni Guimarães: imaginários construídos a partir de traços e com o poder das palavras.....	62
2.4 As heterotopias nos romances.....	67
<b>3 – ALTERIDADE E SUBALTERNIDADE: O ETERNO “COMPLEXO DE DEPENDÊNCIA” RETRATADO NOS ROMANCES DE GENI GUIMARÃES E CONCEIÇÃO EVARISTO</b>	
3.1 Discutindo o pós-colonial.....	92
3.1.2 Ser igual e ser diferente: o dilema da alteridade.....	96
3.2 Subalternidade e representação: a (im) possibilidade da fala.....	98
3.3 A duplicidade do sujeito em contexto colonial ou o desejo de ser o “outro”...108	
3.4 No incessante jogo de atrair e repelir sujeitos: o “eu” e o “outro” em confronto nos romances de Conceição Evaristo e Geni Guimarães.....	118

<b>4 – A FORÇA DO IMAGINÁRIO COLETIVO NA FORMÇÃO DAS IDENTIDADES NACIONAIS</b>	
4.1 – Pensando a diáspora.....	131
4.2 – Dos escombros da história: de onde o negro escreve.....	146
4.2.1 – Das diferenças femininas ao fazer literário: a irmandade é global?.....	152
4.3 – O papel do intelectual: despertar consciências .....	161
4.3.a – Contribuições dos intelectuais negros: bell hooks e Cornel West .....	164
4.3.b – Conceição Evaristo e Geni Guimarães: o exercício intelectual.....	167
4.4 – Evaristo e Guimarães: a força das palavras no rastro dos Griots .....	168
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>179</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>184</b>
<b>SITES CONSULTADOS.....</b>	<b>196</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>198</b>

## RESUMO

Espaço, lugar, território, mobilidade e deslocamento são, entre outros, termos marcantes da contemporaneidade que melhor descrevem a complexa relação entre homem e o meio em que vive. Deslocar sugere um movimento físico, e também emocional através de diferentes espaços geográficos, muitas vezes completamente estranhos, em que o sujeito necessita buscar diferentes estratégias de conciliação. As turbulências vividas nesses processos de (des) pertencer passam inevitavelmente pela noção do espaçamento. O presente trabalho investiga os múltiplos espaços vividos pelo sujeito contemporâneo. Nesses espaços múltiplos, torna-se interessante desvelar a relação conflituosa entre o “eu”, o “outro” e o lugar de “ocupação” desses sujeitos, além das questões relacionadas à alteridade e subalternidade relacionadas ao indivíduo marginalizado, principalmente a mulher negra. Nossa abordagem parte da leitura dos romances *Ponciá Vicêncio* (2003) e *Becos da Memória* (2006) de Conceição Evaristo; e *A cor da ternura* (1998), e o livro de contos: *Leite do Peito* (2001) de Geni Guimarães. Defendemos a ideia de que tais escritoras ocupam um espaço onde produzem textos que mexem com sentimentos inerentes ao ser humano, tocando a todos de maneira universal.

**Palavras-chave:** Heterotopias. Literatura Negra brasileira. Subalternidade. Alteridade. Geni Guimarães. Conceição Evaristo.

## ABSTRACT

Space, place, territory, mobility and displacement are, among others, striking contemporary terms that best describe the complex relationship between subject and the environment in which they live. To displace suggests a physical movement, and also emotional through different geographical areas, often completely strangers, in which the subject needs to seek different conciliation strategies. The turbulences experienced these processes of non belonging inevitably pass through the notion of spacing. The present work investigates the multiple spaces experienced by contemporary subject. These multiple spaces becomes interesting to uncover the conflicting relationship between the "I", the "other" and the place of "occupation" of these subjects, in addition to issues relating alterity and subalternity marginalized individuals, especially black women. Our approach from the reading of novels *Ponciá Vicêncio* (2003) and *Becos da Memória* (2006) of Conceição Evaristo; and *A Cor da Ternura* (1998), and the book of short stories: *Leite do Peito* (2001) of Geni Guimarães. We defend idea that writers occupy such a space where writers produce texts that touch feelings inherent to the human being, touching all universal way.

**Key words:** Heterotopias. Black Brazilian Literature. Identity. Subalternity. Alterity. Geni Guimarães. Conceição Evaristo.

## INTRODUÇÃO

“Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos. Mas recusar o que somos”.  
(Michel Foucault, 1995, p.239 )

O interesse por produções literárias realizadas por escritora negras teve início no curso de Especialização em Estudos Literários, na Universidade Federal de Juiz de Fora em 2004. Meu primeiro contato foi com a escrita autobiográfica da escritora Carolina Maria de Jesus. Naturalmente, questões que abarcavam todo seu processo de escrita foram suscitadas, mas meu interesse maior atentava para sua presença/ausência no meio

literário. Com essa questão em mente propus um projeto de estudo no processo seletivo para o mestrado na Universidade Federal de São João Del Rei (cursado no período de 2005 até 2007). Contudo, por diversos fatores ocorridos naquela época, precisei reformular tal projeto; mantive a questão central, mas troquei o objeto literário brasileiro por um portorriquenho.

No referido trabalho investigamos as representações da identidade cultural na diáspora a partir do relato autobiográfico intitulado *Silent Dancing, a partial remembrance of a Puerto-Rican childhood (1993)*, da portorriquenha Judith Ortiz Cofer, radicada nos EUA. Além da questão inicial, já referida anteriormente, alguns questionamentos acerca da ideia de identidade e pertencimento se faziam presentes, contudo não possuíamos tempo hábil para desenvolver todas as questões a contento.

A partir das investigações e leituras para a realização do trabalho no mestrado, percebemos a necessidade de ampliar o estudo sobre como o conceito de identidade do sujeito relacionado ao lugar que ele ocupa sofre mutações interessantes, na medida em que, ao produzir suas escritas, tais sujeitos realizam um movimento de “entrar e sair” de seus territórios (físicos e simbólicos) os quais contestam. O gesto de deslocamento, o “olhar estrábico” que utilizam para escrever de um lugar privilegiado, sobre a margem da qual originam, mas sob um prisma específico: o da mulher negra brasileira. As estratégias usadas por elas ampliam os diversos sentidos que o espaço pode alcançar. Nesse transcurso, a disciplina “Poéticas da modernidade”, oferecida no curso de doutorado surgiu como ferramenta importante, pois sua maior proposta era estabelecer um diálogo com outra ciência: a Geografia Humana.

Portanto, o presente trabalho decorre do desejo não realizado no mestrado, ainda que o objeto literário não seja o mesmo, buscaremos evidenciar, através da escrita de duas autoras contemporâneas e afrodescendentes, os “espaços diferenciados” vividos por nós.

As bruscas alterações que transformam a vida contemporânea são reflexos de um conjunto de fenômenos (migrações, deslocamentos, movimentações) que apontam para a *universalização do mundo* conhecida por globalização. Mais que sentido, esse fenômeno é visto, explorado e consumido como item obrigatório em vários setores da moderna sociedade, do discurso político aos meios de comunicação de massa. É sob a égide desse fenômeno que os espaços físicos (e também simbólicos) perdem suas dimensões (e sentidos tradicionais) e é também onde as diferenças se homogeneizam e

as informações tornam-se mais virtuais e, conseqüentemente, instantâneas (BAUMAN, 2001).

Dentro desse quadro, nos últimos anos do século XX o mundo passou a ser representado por outro mapa; nessa nova cartografia incluímos o fenômeno da territorialização, da desterritorialização e da reterritorialização. O mapa, assim modificado, apresenta desenhos muito diferentes daqueles que organizavam a geografia política do Estado-nação, com suas fronteiras fixas e claramente delimitadas. Vivemos uma era móvel.

Espaço, lugar, território, mobilidade e deslocamento são, entre outros, termos marcantes da contemporaneidade que melhor descrevem a complexa relação entre homem e o meio em que vive. Deslocar sugere igualmente um movimento físico, mas também emocional através de diferentes espaços geográficos, muitas vezes completamente estranhos em que o sujeito necessita buscar diferentes estratégias de conciliação. As turbulências vividas nesses processos de (des) pertencer passam inevitavelmente pela noção do espaçamento.

Michel Foucault no artigo *Outros espaços* (1986[2005]) preconiza que estamos vivendo na “época do espaço”. Existem aqueles espaços localizáveis nos mapas, e aqueles impossíveis de se localizar; esses espaços nascem na cabeça dos homens, em suas narrativas, em seus sonhos, no vazio de seus corações: são espaços mitológicos, idílicos, utópicos, distópicos e heterotópicos. Nas narrativas, as espacialidades estão explícitas nas construções das geografias humanas, na produção social do espaço ou estabelecendo fronteiras entre o real e o ficcional, tendo por base uma reflexão motivada por um discurso literário. E nesta relação entre a geografia — simbólica ou física — e a literatura, podemos nos enveredar por espaços diferenciados expostos, nesta proposta de trabalho, na literatura produzida por mulheres.

Literatura e feminino são termos que nem sempre caminharam juntos nos estudos sobre a literatura produzida por mulheres. Esse campo de estudo, atualmente em franca expansão, teve um surgimento tardio. Durante séculos as mulheres foram impedidas de participar do mundo da leitura e, por conseguinte do da escrita. A elas era imposto um silêncio castrador que as confinavam ao ambiente doméstico. Quando muito podiam, por vezes de forma precária, registrar receitas culinárias e ladainhas nos famosos ‘cadernos-goiabada’, como os denomina a escritora nossa contemporânea Lygia Fagundes Telles. Contudo, eram ainda escritas tímidas e de cunho intimistas que ficaram confinados por muitos anos nos baús familiares, só vindo a público quase um

século depois (TELLES, 1980, p.16). No Brasil, o surgimento de mulheres escritoras ocorre principalmente a partir do século XIX, no contexto da crescente importância da imprensa e do início de movimentos em prol dos direitos das mulheres. Quando as questões relativas à emancipação feminina começaram a aparecer nos jornais e folhetins, as mulheres passaram a se organizar e a reivindicar maior participação na sociedade em mudança.

Na América Latina, os primeiros escritos autobiográficos surgiram após os movimentos pelos direitos civis nos anos 1960. Na segunda metade do século XX veio à tona uma gama de escritos literários assumidos por mulheres, cuja marca principal era a escrita autobiográfica e/ou biográfica como forma de expressão.

Na literatura brasileira, considera-se o romance *Úrsula* (1859), da maranhense Maria Firmina dos Reis, a primeira narrativa de autoria feminina negra. O romance intensifica os valores patriarcais, construindo um universo onde a donzela frágil e desvalida é disputada pelo bom mocinho e pelo vilão da história. Contrariando os finais felizes, a narrativa termina com a morte da protagonista, vítima da ira de seu cruel perseguidor.

A mulher negra entrou para a História da Literatura Brasileira como objeto e só com muita luta se tornou sujeito e ganhou voz. Buscar pela história da mulher negra no Brasil implica conhecer, por diversos ângulos, a histórica opressão que lhes tem marcado a trajetória. Condenadas a diferentes modalidades de silêncio, muitas mulheres carregam consigo sinais de um passado doloroso e difícil de ser revisitado.

Entretanto, antes de Maria Firmina dos Reis, outras mulheres negras atuaram em várias instâncias no cenário brasileiro. Personagens negras e brasileiras, tais como: Paula Bahiana, quituteira que se tornou fuzileira naval honorária; Teresa Benguela, líder quilombola, considerada Rainha do quilombo Quariterê por duas décadas, no século XVIII; Marina Baptista de Paracatu, que ofereceu à Rainha de Portugal Maria I, um cacho de bananas de ouro em troca de um título de nobreza; Rita de Souza Lobo, que descobriu uma mina de ouro, com a qual comprou a sua liberdade; além das atletas Melania Luz e Wanda dos Santos, as primeiras negras a participarem de uma Olimpíada em 1948 e 1952, respectivamente (SCHUMAHER e BRASIL, 2007). Essas são algumas das mulheres negras que fugiram dos padrões, foram pioneiras no seu tempo e, junto com outras centenas de brasileiras negras, seus nomes também não estão escritos nas páginas da história oficial. Todas foram vítimas de preconceitos de gênero, étnico e social.

Pensar em escrita feminina brasileira contemporânea é fazer referências a escritoras consagradas como Nélida Piñon, Lygia Fagundes Telles, Lya Luft e Adélia Prado, por exemplo. Contudo, nosso interesse está voltado para aquelas escritoras cujos trabalhos focam a realidade de um grupo socialmente ‘invisível’, a saber: o da mulher negra. Por esse prisma selecionamos duas escritoras cujas obras estão em destaque no cenário literário brasileiro, ainda que não desfrutem de um espaço diferenciado — Conceição Evaristo e Geni Guimarães.

“A literatura negra é um lugar de memória” (BRITO, 1996 p.24), declara Conceição Evaristo em sua dissertação de mestrado; compreendemos, por esse prisma, que os trabalhos de ambas as escritoras expõem uma escrita voltada para a memória, mas vão além de simples relatos de experiências de sujeitos negros e femininos que desacomodam e simultaneamente ‘desnaturalizam’ os espaços sociais reservados a esse grupo em especial. Os romances aqui explorados descaracterizam os textos do tipo que “consolam”, em que os leitores negros se reconhecem se solidarizam com as mazelas vividas pelos personagens ali expressas e se acomodam sem perspectivas de mudanças.

Por quase cinco séculos a mulher negra foi impedida de participar ativamente de eventos sociais, políticos, educacionais e econômicos; após o processo abolicionista essa mulher, que fora instrumento de produção escravista e cativa em um espaço que a degradava como sujeito, como povo e raça, apenas trocou as senzalas por cortiços e favelas. Embora algumas iniciativas de ações positivas tenham possibilitado pequenas, mas importantes conquistas como o acesso à educação, e a competir no mercado de trabalho, ainda assim, a mulher negra encontra extrema dificuldade de inserção, pois sofre e enfrenta a dupla exclusão de gênero e etnia.

Portanto, o ponto de partida da pesquisa aqui proposta se debruça sobre o estudo das relações entre o “eu”, o “outro” e o lugar de “ocupação” da mulher negra. Propomos tal trabalho partindo da leitura dos romances autoficcionais de Conceição Evaristo, principalmente: *Ponciá Vicêncio* (2003) e *Becos da Memória* (2006); e de Geni Guimarães, selecionamos o romance: *A cor da ternura* (1998), e o livro de contos: *Leite do peito*<sup>1</sup> (2001), sendo ambos os livros de Guimarães marcadamente autobiográficos<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> O livro *A cor da ternura* foi relançado em 2001 com novo título: *Leite do Peito*, trazendo em seu conteúdo sete episódios novos. Embora traga na capa do livro a informação de se tratar de um volume de contos, há uma ordenação cronológica entre as histórias que nos permite trabalhar os acontecimentos narrados em uma linearidade que não compromete a estrutura dos contos.

<sup>2</sup> Opto por não aprofundar a discussão sobre o status do gênero autobiográfico, visto que não é o interesse do trabalho. Entretanto quando afirmo que ambas as escritoras produzem seus textos a partir de suas vivências é porque reconheço traços autobiográficos neles. Compreendo o gênero autobiográfico em uma



Os livros aqui destacados podem ser analisados a partir da noção do (não) pertencimento e do (des) locado.

Outro ponto que nos interessa é a forma como essas autoras se auto-representam, como constroem seus espaços e legitimam os relatos desse grupo menor presente na literatura brasileira. As expressões literárias dessas escritoras constituem um relevante espaço de negociação de identidades, culturas e imaginários nacionais; pois segundo Paul Ricoeur (1985) quando pensarmos em História — e História da nossa formação —, o termo “abrangerá não só a história narrada quer ao modo histórico, quer ao modo da ficção, mas também a história feita e padecida pelos homens” (RICOUER, 1985, p. 432).

Percebemos essa concepção nos trabalhos de Conceição Evaristo e Geni Guimarães, os quais, além de desmontar estereótipos formulados sobre a mulher negra, que estão presentes no imaginário social brasileiro insistindo em mantê-las na cozinha e afazeres domésticos — como se nada mais fossem capazes de fazer —, ou ainda representá-las como símbolos da fragilidade e conformismos, buscam desvelar aquilo que Jessé Souza (2006) chama de ‘miopia da percepção’, ou seja, mostrar uma realidade social desigual e naturalizada da pobreza e do racismo. Em outras palavras, as leituras dos romances de Conceição Evaristo e Geni Guimarães nos evidenciam que as desigualdades que cercam o sujeito negro são produções de uma sociedade elitista que fizeram, e ainda faz da diversidade sócio-racial o objetivo de provar a superioridade branca e assim manter seus privilégios à custa das diversas formas de escravidão e exploração.

No Brasil a diferença racial não decorre de nenhuma fatalidade histórica, apesar da perturbadora naturalidade com que a sociedade a encara, mas sim da manutenção de

---

narrativa quando o autor, o narrador e personagem são coincidentes; a identidade entre esses três elementos caracterizam o chamado *pacto autobiográfico*, conforme Philippe Lejeune (2008). Os livros de Geni Guimarães são autobiográficos a partir do momento que identifico tal coincidência entre os três elementos: Geni é autora, narradora e personagem dos livros analisados neste trabalho.

Já a autoficção, segundo Serge Doubrovsky (1977) é “uma variante ‘pós-moderna’ da autobiografia na medida em que ela não acredita mais numa verdade literal, numa referência indubitável, num discurso histórico coerente e se sabe reconstrução arbitrária e literária de fragmentos esparsos de memória” (DOUBROVSKY, 1977, p. 212). Os romances de Conceição Evaristo são histórias criadas sobre um fundo real, em que a autora preenche com ficção aquelas lacunas que compõe suas memórias. Assim, percebo no fictício romance *Ponciá Vicêncio* passagens da História Oficial do Brasil que são verificáveis. Contudo a autora traz para dentro do romance *Becos da Memória* trechos deformados e reformados de sua vida íntima e de seus familiares; o espaço físico onde se desenrola a narrativa existiu de fato, mas a autora alterou o nome do local e dos moradores dali, mas foi a partir dele que nasceu o romance conforme afirma na introdução do livro: “A favela descrita em *Becos da memória* acabou e acabou. Hoje as favelas produzem outras memórias, provocam outros testemunhos e inspiram outras ficções” (EVARISTO, 2006, p. 10).

um poder pré-estabelecido. Em nosso país, o negro não é discriminado por ser apenas negro, mas também por ser pobre. E isso faz muita diferença. É claro que o grau de instrução, em algumas situações, atenuam essa discriminação, mas não fazem com que desapareça. A violência do racismo brasileiro está caracterizada por seu comportamento instável: um racismo velado, que às vezes inclui ou exclui, e pretere ou segrega sem clareza.

Encobrir ou sufocar a realidade da desigualdade social brasileira, tanto como da diferença racial é uma prática com origem nos primórdios da colonização. No Brasil existe este histórico errôneo em relacionar essas duas categorias (classe/raça). Não há dúvidas de que tal correlação existe, mas faltam argumentos capazes de responder como, em determinado momento da História, a construção social passou a ter como base a cor da pele dos sujeitos e daí a condená-los a um sistema impositivo de desigualdades.

A confusão entre desigualdade social (o fator ‘ter’), com diferença racial (o fator ‘ser’) é também disseminadas por várias instâncias, e principalmente promovida pela mídia em geral, na discussão política e até no ambiente acadêmico, isso cria a ilusão de que a causa da desigualdade social brasileira é racial e ponto. Como não existe aporte interpretativo que especifique uma *hierarquia das causas da desigualdade*, a variável racial é percebida, tendencialmente, como um dado absoluto e não como um dos elementos que explicam a especificidade de nossa desigualdade.

É oportuno esclarecer que muitas ações afirmativas<sup>3</sup> foram projetadas e implementadas na sociedade brasileira com o intuito de diminuir o elo entre pobreza e raça, contudo, tais tentativas revela(ra)m atos que partem de uma lógica assistencialistas que promovem soluções paliativas e que reforçam a situação de miséria, não apenas econômica, mas emocional e cultural também. Assim o estigma do sujeito marginalizado ganha amplitude e sua ‘desposseção’ alcança seu lugar de ocupação.

Pensar em espaço e lugar é entrar em um mundo extremamente complexo e, sobretudo em um assunto bastante discutido, nas mais variadas áreas do conhecimento humano. É notório como os estudos a respeito do assunto permearam o pensamento de filósofos, como Martin Heidegger ou de historiadores, como Pierre Nora, por exemplo. Portanto, diante desta amplitude buscamos delimitar o assunto no campo literário, sem a

---

<sup>3</sup> Penso *ações afirmativas* aqui conforme Kabengele Munaga: “Política de afirmação” visam oferecer aos grupos discriminados e excluídos um tratamento diferenciado para compensar as desvantagens devidas à sua situação de vítimas do racismo e de outras formas de discriminação.(MUNAGA, Kabengele.2003).

pretensão de mergulhar em um estudo filosófico, nem tampouco fechar a questão.

Entendemos que lugar implica uma indicação de estabilidade, é o possuir limites, sempre associado à ideia de definição, compreendida não apenas num sentido geográfico, mas principalmente onde está calcada a identidade própria construída ao longo dos tempos. Sendo esta identidade compartilhada com o grupo que nele se encontra. Já o espaço se configura como uma experiência vivida, é onde se exercita e compreende a sensação do pertencimento, nele estão presentes todas as simbologias da existência. Desse modo, podemos definir lugar como um ponto físico e concreto, localizável nos mapas - como dissemos anteriormente; e o espaço, nós o definimos conforme Norma Klahn (2002), como uma “geografia simbólica”, onde guardamos nossos valores, nossa essência que ajudam a fundamentar nossa identidade.

Nos livros de Conceição Evaristo e Geni Guimarães percebem-se o trabalho das autoras em transformar lugares em espaços e espaços em lugares e assim, nesse jogo sucessivo, promovem uma mutação interessante que desconstrói a ideia de localização e o conceito de identidade relacionado ao sujeito e o lugar que ele ocupa. Assim, nos interessa explorar nos textos das autoras em destaques essa diversidade de espaços, também denominada: heterotopia, ou “espaços múltiplos”. Essas multiplicidades que comprometem as estruturas fixas de lugar e identidade transformando-as em noções fluidas determinadas pela desterritorialização.

No texto *Outros Espaços* (1986[2005]) Michel Foucault define heterotopia como “uma espécie de contestação simultaneamente mítica e real do espaço em que vivemos”; o filósofo aponta três estágios fundamentais dos modos de perceber o espaço ao longo da história: primeiro teríamos, na idade medieval, a divisão entre os espaços reais e os celestes, que criavam uma localização associada à vida real do homem separando lugares sagrados dos profanos. Seguindo teríamos o espaço inaugurado por Galileu e suas pesquisas científicas referente à extensão ou infinitude. Atualmente, segundo Foucault, vivemos um espaço que se define a partir da relação de posicionamentos; ou seja, neste estágio importa focalizar principalmente as relações humanas em espaços diferenciados. Uma das formas de se perceber esses ‘espaços-outros’ seria através da arte. O fazer artístico aqui é representado pela literatura, e como tal, se propõe a uma função social: a de facilitar ao homem compreender, e assim, libertar-se dos dogmas que a sociedade lhe impõe. Isso é possível pela reflexão crítica e pelo questionamento proporcionado pela leitura, que permite a entrada em novos ambientes, novos universos criados ou inspirados na realidade da qual o escritor participa.

Nesse sentido, por intermédio da análise das obras de Conceição Evaristo e Geni Guimarães, visualizamos a possibilidade do estudo das heterotopias, visto que a ficção pode transitar livremente entre o ‘mítico’ e o ‘real’, sem maiores conflitos.

Este trabalho está organizado em quatro capítulos. No primeiro, dedico-me ao conceito operacional de “heterotopia” apoiando-me no pensamento de Michel Foucault expresso no artigo *Outros Espaços* (2005, s/p) traduzido por Pedro Moura, a fim de verificar a presença das múltiplas representações conflitantes em uma mesma área. Ainda no capítulo primeiro, em um segundo momento, busco esclarecer como compreendemos conceitos geográficos em torno da ideia de “território”, baseando-me nas reflexões do geógrafo brasileiro Rogério Haesbaert (2007)<sup>4</sup>, com contribuições de outros não brasileiros, como a britânica Doreen Massey (1994) e o sino-americano Yi-Fu-Tuan (1983), no intuito de analisar a identificação estabelecida entre sujeito e território a partir da história vivida por uma comunidade que imprime no sítio, a identidade do grupo social ali residente, o qual Haesbaert conceitua como território cultural(ista), visto como produto da apropriação resultante do imaginário e/ou “identidade social sobre o espaço”. Com tais conceitos delineados, parto para a primeira articulação entre os mesmos e os lugares de vivências nos romances aqui trabalhados.

Como aponta Edward Said (2003), as cartografias tradicionais ofuscam a percepção das imbricações territoriais e dos entrelaçamentos históricos entre culturas e nações distintas. A contemporaneidade testemunha novos alinhamentos estabelecidos no cruzamento de fronteiras, que desafiam a noção fundamentalmente estática de “identidade”.

Portanto, no segundo capítulo, pensando na representação dos espaços construídos nos romances relacionados à memória e à identidade cultural, recorreremos aos apontamentos Clifford Geertz (1989) e de Stuart Hall (2001). Ainda inspiradas nas teorizações de Yi-Fu-Tuan (1983), traço as “geografias simbólicas” nos romances aqui selecionados, discutindo a função do espaço relacionado ao desenvolvimento e amadurecimento das personagens. Novamente a participação das geógrafas feministas Doreen Massey e Linda McDowell (1994) para falarmos dos espaços, antes reservados para os homens, tomados pelas mulheres na virada do século XIX para o XX.

Já no terceiro capítulo abordaremos as questões referentes aos quesitos alteridade e subalternidade como ferramentas utilizadas no processo de colonização, recorreremos

---

<sup>4</sup> As datas diante dos nomes dos autores fazem referências aos principais livros sob aos quais orientamos nossa escrita, o que não nos limita em utilizar outros livros dos mesmos autores no decorrer do trabalho.

aos apontamentos de um dos principais pensadores da questão, a saber: Frantz Fanon, principalmente em seu livro *Pele negra, máscaras brancas* (2008). Aqui evidenciaremos como o sujeito “Outro” é negligenciado, principalmente, se negro, pobre e favelado. Para tanto utilizaremos os apontamentos de Hommi Bhabha (1998) e Tzevetan Todorov (1993) que abordam a complexa relação entre o “eu” que se quer europeu, branco, homem e ocidental e o “outro” representado pelo índio, o pobre, a mulher e o negro. Nesse percurso questionaremos o papel social dos indivíduos, cuja construção está vinculada ao seu potencial de representação na sociedade; observaremos como alguns teóricos, tais como John Beverley (2004) e Gayatri Spivak (2010), abordam a questão da subalternidade.

No quarto e último capítulo, que também será subdividido, abordaremos, na primeira parte, questões referentes à diáspora negra, nação, identidade e etnicidade. Para tanto me apoiarei nas reflexões teóricas de Stuart Hall (2003), Cornel West (1994), Frantz Fanon (2008) e Benedict Anderson (2005). Já na segunda parte, baseando-nos nas noções identitárias já alcançadas, buscarei evidenciar o papel da escrita enquanto ferramenta de auto-representação e denúncia social; iniciarei com observações do teórico estadunidense Henri Louis Gates Jr (2008) e então meus olhos se voltarão para a realidade brasileira, solicitarei as reflexões dos pesquisadores brasileiros, especialmente, Maria Nazareth da Fonseca Soares (2006), Eduardo de Assis (2011), Kabenguele Munanga (2009) (docente congolês naturalizado brasileiro, da USP), Oswaldo de Camargo (2007) e Zilá Bernd (1988), entre tantos que pensam a causa negra, tanto nas questões identitárias como literário-intelectual. Neste momento associarei o fazer literário às diferenças femininas, assim parece-me relevante incluir nesta discussão as noções feministas que condenam a ideia de uma fraternidade de mulheres (*sisterhood*) como se não houvesse diferenças dentro do movimento feminista. Desse modo algumas teóricas pós-coloniais, tais como: bell hooks (1991), Glória Anzaldúa (1999), Chandra Talpade Mohanty (2003) e Gayatri Spivak (2010), serão solicitadas.

Abordarei ainda questões sobre o fazer intelectual retomando os trabalhos de dois grandes pensadores negros bell hooks e Cornel West (1999). Embora falem de um contexto estadunidense, ambos os teóricos promovem discussões acerca das condições sócio-econômica dos negros que nos aproximam e, portanto, podemos nos orientar por suas críticas.

Na conclusão, retomarei às minhas próprias reflexões, aceitando o desafio de revelar em que espaço as escritoras aqui pesquisadas se encaixam; se escrevem a partir

de um mundo real, se suas produções revelam uma vivência utópica ou heterotópica. E neste sentido como podem tornar suas produções acessíveis a todos os leitores? Tais reflexões não esgotam o muito que há ainda para se explorar nas escritas das autoras aqui pesquisadas, pelo contrário, apontam possíveis caminhos para futuras investigações. Esperamos contribuir com pesquisas que posteriormente percebam que o hábito do movimento, que caracteriza a escrita heterotópica, é o que torna a vida mais significativa.

## CAPITULO 1

### Noções Foucaultianas Sobre o Espaço

“O espaço no qual vivemos, que nos leva para fora de nós mesmos, no qual a erosão das nossas vidas, do nosso tempo e da nossa história se processa num contínuo, o espaço que nos mói, é também, em si próprio, um espaço heterogêneo.” (Michel Foucault, 2005, s/p)<sup>5</sup>

#### 1.1- Em linhas gerais: Michel Foucault

Resumir Michel Foucault é tarefa árdua e um tanto perigosa, visto que corremos o risco de o reduzirmos em simples palavras que não abrangerão sua genialidade. Foucault foi, e continua sendo, um autor de textos densos e complexos em que idéias, categorias e métodos se elaboram, se articulam e se transformam em novas perspectivas sem se esgotarem num processo *ad infinitum*. Quase três décadas após sua morte, muito do que ele desenvolveu continua a ser discutido, explorado e relevante para pesquisadores de diversas áreas do conhecimento.

Embora recusasse ser reconhecido por títulos, Foucault é considerado um dos mais importantes pensadores dos tempos modernos. Durante seu percurso intelectual, ele produziu uma vasta obra que enfatizou como o saber e o poder estão relacionados, tornando assunto central de sua filosofia. Para nossos propósitos, neste trabalho, centraremos na relação elaborada pelo pensador entre o saber, o poder e o espaço.

O livro *Microfísica do Poder* (1979) organizado, aqui no Brasil, por Roberto Machado, traz transcrições dos cursos ministrados por Foucault no Collège de France contendo artigos, debates e várias entrevistas que nos introduzem ao pensamento de Foucault sobre os mecanismos do poder exercido fora, dentro, abaixo e ao lado do aparelho de Estado.

Entendendo que o Poder deve ser compreendido como algo que circula, que funciona em teia, portanto, não está localizado aqui ou ali, nem detido ou apropriado por alguns, conforme nas palavras de Foucault:

---

<sup>5</sup> Optamos por respeitar a escrita original do texto *Outros espaços* que não apresenta paginação em sua versão on-line. C.f. Referências bibliográficas.

O interessante da análise é justamente que os poderes não estão localizados em nenhum ponto específico da estrutura social. Funcionam como uma rede de dispositivos ou mecanismos a que nada ou ninguém escapa, a que não existe exterior possível, limites ou fronteiras. Daí a importante e polêmica ideia de que o poder não é algo que se detém como uma coisa, como uma propriedade, que se possui ou não. Não existe de um lado os que têm o poder e de outro aqueles que se encontram dele alijados. Rigorosamente falando, o poder não existe; existem sim práticas ou relações de poder. O que significa dizer que o poder é algo que se exerce, que se efetua, que funciona. (1979, p. XIV).

Para Michel Foucault, tudo é relação de poder. Nesta prática relacional compreendemos não existir a ideia de que quando “um” exerce o Poder o “outro” está submisso, mas que há ação sobre ação. Então, na medida em que é dissociado do domínio individual, a possibilidade de dominação é assegurada e por isso terá como resposta uma ação contrária.

Em outras palavras, se apresentado como máquina, o Poder não pode ser identificado como posse de alguém especificamente, mas como maquinário que necessita de “agentes” para funcionar. Esses “agentes” ocupariam lugares diferenciados, sendo alguns preponderantes em relação a outros o que lhes dariam direito a uma certa supremacia; por este prisma qualquer reação contrária a este Poder seria de Resistência. Tal como o poder, os lugares de resistência também são pontos distribuídos pela estrutura social, legitimando a relação de forças. No pensamento do filósofo, neste afrontamento de forças, o Poder não é negativo em sua extensão, desde é claro, que não vinculado ao Estado como aparelho repressivo que castiga para dominar e disciplinar:

o aspecto negativo do poder – sua força destrutiva – não é tudo e talvez não seja o mais fundamental, ou que ao menos, é preciso refletir sobre seu lado positivo, isto é, produtivo, transformador: “ ‘ É preciso parar de sempre descrever os efeitos do poder em termos negativos: ele ‘exclui’, ele ‘reprime’, ele ‘recalca’, ele ‘censura’, ele ‘abstrai’, ele ‘mascara’, ele ‘esconde’ ”. De fato, o poder produz, ele produz real; produz domínios de objetos e rituais de verdade. (1979, p. XVI).

O aspecto positivo do poder se apresenta quando direciona a vontade para a satisfação de desejos (de consumo, principalmente) e prazeres. Não podemos deixar de lembrar que o Capitalismo não se manteria se fosse exclusivamente baseado na repressão:

Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso (1979, p. 8).



O corpo também se torna um alvo de dominação na medida em que ao atingir a realidade concreta do indivíduo este vê controlado seus gestos, atitudes, comportamentos, hábitos e discursos. Nesse processo Foucault nos insere a ideia do poder disciplinar.

A disciplina é uma das maiores ferramentas desenvolvidas pela sociedade burguesa. Foi instituída no período da difusão do Capitalismo industrial, visando “gerir a vida dos homens, controlá-los em suas ações para que fosse possível utilizá-los ao máximo, aproveitando suas potencialidades e utilizando um sistema de aperfeiçoamento gradual e contínuo de suas capacidades”. (1979, p. XVI). Desse modo, garantiam dois objetivos simultâneos, o econômico e o político, e asseguravam o:

aumento do efeito de seu trabalho, isto é, tornar os homens força de trabalho dando-lhes uma utilidade econômica máxima; diminuição de sua capacidade de revolta, de resistência, de luta, de insurreição contra as ordens do poder, neutralização dos efeitos de contra-poder, isto é, tornar os homens dóceis politicamente. Portanto, aumentar a utilidade econômica e diminuir os inconvenientes, os perigos políticos; aumentar a força econômica e diminuir a força política. (1979, p. XVI).

Conforme posto anteriormente, tanto no domínio sobre o corpo do indivíduo, como no campo disciplinar, o poder tem sua positividade. Sua ação sobre o corpo não procura supliciá-lo ou mutilá-lo, mas aprimorá-lo, pois: “(...) a ginástica, os exercícios, o desenvolvimento muscular, a nudez, a exaltação do belo corpo... tudo isto conduz ao desejo de seu próprio corpo através de um trabalho insistente, obstinado, meticuloso, que o poder exerceu sobre o corpo das crianças, dos soldados, sobre o corpo sadio.” (1979, p. 146). É assim que o poder penetra nos corpos. Aqui presenciamos não a relação “controle-repressão”, mas o “controle-estímulo”, pois se há permissão para mostrar o corpo é sobre resguardadas condições: “ ‘Fique nu... mas seja magro, bonito, bronzeado’ ”(1979, p.147).

Já no campo disciplinar, o indivíduo não é destruído pelo poder, ao contrário, ele é “pensado” como figura singular e individualizada, torna-se homem, objeto de saber das ciências humanas. E assim o círculo se manifesta; o saber e o poder imbricam-se, pois para Foucault: “não há relação de poder sem constituição de um campo de saber, como também, reciprocamente, todo saber constitui novas relações de poder. Todo ponto de exercício do poder é, ao mesmo tempo, um lugar de formação de saber.” (1979, p.XXI).

Por falar em lugar, em uma conferência realizada em 1967 no Círculo Francês de Estudos Arquitetônicos, Michel Foucault ressaltou a importância do espaço enfatizando

a sociedade contemporânea não como um espaço morto, estagnado, mas um espaço que adquire sentido na medida em que estabelece relação de identidade com os elementos que nele habitam. Portanto, o espaço aqui é pensado conforme Foucault, como o que nos é oferecido sob forma de relações de posicionamento.

Desta conferência originou o texto *Outros Espaços* (1986[2005]) no qual o pensador afirmava a supremacia da categoria espaço sobre o tempo, ressaltando, principalmente, aqueles espaços que tem a propriedade de estar em relação com todos os outros, modificando-os na função original. Em outras palavras, o espaço está relacionado ao dinamismo social, às mudanças, aos confrontos de ideias e à eminência de novas representações. O tempo, por sua vez, estaria preso a significados solidificados, com a permanência do Poder e do domínio instaurados. Embora fossem apresentados como categorias independentes, ambos serão mais tarde recuperados como elementos que se completam e serão ressignificados por alguns geógrafos.

Ao pensar em uma forma de espacialização que valorizasse a presença de múltiplas e conflitantes representações Foucault propôs existir certos espaços que, devido à concentração de diferentes sujeitos e diversos significados, seriam caracterizados pela inversão e subversão de uma ordem social; esses espaços diferenciados o filósofo os denominou: Heterotopias. Podemos compreendê-los como:

... espaços reais — espaços que existem e que são formados na própria fundação da sociedade — que são algo como contra-sítios, espécies de utopias realizadas nas quais todos os outros sítios reais dessa dada cultura podem ser encontrados, e nas quais são, simultaneamente, representados, contestados e invertidos. Este tipo de lugares está fora de todos os lugares, apesar de se poder obviamente apontar a sua posição geográfica na realidade. Devido a estes lugares serem totalmente diferentes de quaisquer outros sítios, que eles refletem e discutem, chamá-los-ei, por contraste às utopias, heterotopias. (2005, s/p)

Sintetizando, são espaços que criamos com o objetivo de fazer um mundo diferente, um “contra-lugar” repleto de contestações e fragmentações e, por isso mesmo, dinâmico e evolutivo.

Foucault esboçou interesse pela ideia de heterotopia já nas introduções do livro *As palavras e as coisas* (2007). O que chamou a atenção do pensador foi um texto de Jorge Luis Borges “El libro de los seres imagináveis” de 1968, neste livro o escritor argentino elaborou uma lista de animais fabulosos e imaginários que seguiam uma lógica alfabética e seriada, no entanto o que causou certo estranhamento em Foucault foi o fato de seres, os mais curiosos e absurdos, como sereias, unicórnios, centauros, hidras

e dragões possuem em comum a monstrosidade e o habitat, ainda que em território da imaginação:

A monstrosidade que Borges faz circular na sua enunciação consiste, ao contrário, em que o próprio espaço comum dos encontros se acha arruinado. O impossível não é a vizinhança das coisas, é o lugar mesmo onde elas poderiam avizinhar-se. Os animais ‘ i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pelo de camelo’ — onde poderiam eles jamais se encontrar, a não ser na voz imaterial que pronuncia sua enumeração, a não ser na página que a transcreve? (Foucault, 2007, p. XI).

Após o estranhamento Foucault confessa ter achado graça do agrupamento incongruente dos seres diferentes entre si, depois percebe que o espaço habitado por esses seres subvertem uma ordem, surge desordenado, mas não sem sentido, pois estabelece uma relação com as monstrosidades. O espaço então se apresenta instável por acolher grupos de seres semelhantes (fantásticos), mas diferentes em suas respectivas espécies (sereias, dragões, etc...). É nessa constituição que pensamos os “espaços vários” que ocupam um único espaço.

Espaços, lugares e locais diferentes e melhores. O desejo por melhorias, sempre acompanhou o homem desde seu aparecimento sobre a face da Terra. Um mundo diferente que aquele em que se vive, criado na imaginação dos homens com o intuito de instigar o sujeito a superar obstáculos e progredir em seus projetos. Contudo esses mundos imaginários não trazem apenas benefícios e podem ser até perigosos, de acordo com a intensidade do desejo. A seguir um breve esclarecimento sobre nossa concepção de utopia, distopia e heterotopia.

## **1.2- Sobre utopia, distopia e heteropias**

“... a força básica da imaginação utópica está exatamente em sua propriedade de levar o homem a procurar sua transformação em algo de concreto.”  
(COELHO, 1984, p.68)

A utopia tende a ser um projeto de realização, na medida em que incita o homem a agir e ter, por consequência, a promoção da liberdade de toda forma de opressão. Trata-se de um desejo projetado sobre uma realidade concreta e sufocante que necessita mudar. Pode também ser compreendida como uma força chamada de sonho, esperança e imaginação. Como sonho se torna frágil e facilmente superado. Como esperança é fato “irrealizável” e sempre adiado. Contudo, como imaginação é tornar-se possível, pois é através da imaginação que rompemos com os grilhões que nos ancoram em um mundo

real e cruel; imaginação é “... elemento criativo capaz de fazer da vida algo diferente de uma câmara escura, de um caixão de defunto” (COELHO, 1984, p. 8).

A imaginação evocada aqui tem o poder coletivo de projetar um futuro factível, possível de se realizar. Essa é a imaginação utópica. É a utopia que impulsiona as revoluções e as invenções. A imaginação utópica surge primeiro em âmbito subjetivo e ganha força através de fatores e situações reais e objetivos.

Diferentemente do que propõem os realistas, imaginação utópica nada tem a ver com profecias ou adivinhações. A profecia trabalha com o que existe, mas que subjuga o homem, a utopia também trabalha com o que existe, contudo o sujeito tem o controle da situação. Se a profecia é antecipativa, isto é, pressupõe uma previsão de um acontecimento futuro, a utopia é propositiva, ou seja, os acontecimentos são desejados e projetados e poderão acontecer ou não desde que o sujeito queira. Por isso é possível definir imaginação utópica como algo do interior do homem, de seu íntimo, ou seja, é inerente a ele. A imaginação utópica “é uma necessidade e um direito, a sobrepor-se aos apelos e exigências amortalhantes feitos pelo real, pela ‘realidade’ ”( COELHO, 1984, p.12).

Já nas antigas sociedades, a utopia ainda não denominada como tal, era constante, sempre existiu, pois quando o homem realizava aquele desejo, de imediato surgia um complemento, algum detalhe por realizar, desse modo, o desejo nunca era totalmente satisfeito.

A utopia sempre assinalou um lugar melhor apontado através de lendas ou crenças. A religião se serviu dessa visão utópica como veículo importante para sua doutrina. O paraíso, como recompensa das atribuições passadas, é uma das mais importantes manifestações utópicas dentro da religião. Embora o senso comum entenda o pensamento religioso como fonte da imaginação utópica, vale ressaltar que a percepção do sagrado muitas vezes está alicerçada no real e aponta para objetivos concretos.

Há na história da humanidade registros de vários projetos utópicos. O projeto de Platão é um dos primeiros a apresentar-se sob forma de sistema ordenado, organizado. Por isso está na origem dos demais. A ânsia por um lugar perfeito espelha-se em sua obra, principalmente em *A República*, e retorna renovada em alguns aspectos pelo inglês Thomas More no século XVI e, apesar de para muitos ser sinônimo de algo irrealizável, chega até nós como algo ainda a ser perseguido.

No século XVI, em 1516, More publicou em latim um livro relatando a qualidade de vida levada pelos habitantes de uma ilha fictícia situada em algum lugar das terras recém descobertas (Américas): a ilha de *Utopia*, também conhecida pelos sinônimos “ou-topos, o não-lugar, lugar nenhum, nenhures”( COELHO, 1984, p.16). A Inglaterra em que More vivia não permitia a liberdade de expressão, nem o de pensamento e os dele eram subversivos, por isso ao imaginar a ilha e denominá-la em latim o autor não afrontava os poderosos ingleses e de quebra fazia sua crítica. More pretendia com essa ideia oferecer aos seus compatriotas uma vida alternativa, baseada num novo arranjo político da sociedade firmada em novas estruturas sociais. Esse também pode ser um caminho da imaginação utópica: estar a serviço da política e viabilizar benefícios sociais.

Embora a utopia funcione como válvula de escape de uma realidade opressiva é interessante atentar para o fato de que em determinados contextos ela pode suscitar alguns perigos quando, no intuito de investir e manter melhorias, ela passe a insistir na conformidade de um modelo; dessa maneira pode ser utilizada como uma arma de repressão e assim se percebe o lado negativo da utopia.

Distopia ou antiutopia é por definição o antônimo da utopia. É também uma ideia, um pensamento ou filosofia que engloba e apresenta uma sociedade alternativa, só que corruptível, ou seja, como regra geral, seus valores representam a antítese da utopia. A maioria das distopias tem alguma conexão com o nosso mundo, mas frequentemente se refere a um futuro imaginado ou a um mundo paralelo e arruinado. O meio que mais difundiu as imagens de um possível mundo distópico foi o cinema. Cenários apocalípticos, e sociedades oprimidas, alienadas, controladas pela tecnologia, drogas e sob o comando de uma ditadura cruel, essa é a ideia cinematográfica da distopia. Embora o cinema venha explorando essa linguagem negativa da utopia, principalmente da metade do século XX até os dias atuais, o termo distopia não é novo. Segundo Michael S. Roth (2005),

A palavra Distopia é citada no Dicionário Inglês Oxford como usada pela primeira vez em 1868 por John Stuart Mill. Assim como [Jeremy] Bentham antes dele. Mill estava procurando por uma palavra que pudesse descrever uma situação ou um governo que poderia ser “o pior imaginável”. Bentham tinha usado a palavra Cacotopia para este estado patológico. Parecia importante ser capaz de designar o ambiente político que estaria além da fronteira do aceitável, talvez até mesmo do imaginável, (...). Distopia é a utopia que você deve ter o cuidado de não desejar. (ROTH, 2005, p. 230)<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Neste trabalho opto por apresentar o texto original em nota de pé de página, apresentando no corpo da tese a versão em português feita por mim, para mera comodidade do leitor. Do original: The word

Não há como negar que ideologia e utopia estão inerentemente ligadas; contudo o problema surge quando a utopia se transforma num sistema de crenças que, em vez de assumir uma postura crítica do real, venha mascarar essa realidade, ocultando a verdade dos dominados<sup>7</sup>.

O contexto histórico do século XX — as duas Grandes Guerras — bem como o do início do século XXI — o ataque das Torres Gêmeas nos EUA — tem nos oferecido razões mais do que suficientes para atacarmos a utopia, ou perder as esperanças por um mundo melhor.

Do século XX constatamos que as utopias do comunismo e do fascismo produziram distopias. Realizaram atrocidades e promoveram medo e desesperança. Em busca de um mundo melhor, a humanidade reagiu e com a queda desses sistemas assistimos ao estabelecimento de uma utopia de mercado livre que, em muito pouco tempo, se transformou, também em distopia.

E no século XXI presenciamos atos de terrorismo que nos remetem de imediato à ideia da distopia. Os discursos de George W. Bush em reação ao ataque ao World Trade Center em 2001 são tão utópicos como os dos Talibãs ou de outros extremistas islâmicos. Todos adotaram uma postura divina (acreditando-se acima do bem e do mal), convictos de serem donos de uma verdade absoluta e, com o poder e a vontade de imporem essas verdades, criaram também suas distopias.

De certa forma não é saudável ignorar que a distopia é parte importante da utopia, na medida em que constitui alertas explícitos para o que pode ser evitado e o que deve desaparecer.

---

‘dystopia’ is cited in the Oxford English Dictionary as first being in 1868 by John Stuart Mill. Like Bentham before him, Mill was searching for a word that would describe a situation or a government that would be ‘worst imaginable’. Bentham had used the word Cacotopia for this pathological state. It seemed important to be able to designate the political environment that would be beyond the border of the acceptable, perhaps even the imaginable, but that would still be recognisable as a political world. In core traditions of political philosophy, this environment might be designated by ‘chaos’, ‘war’, even tyranny.(...) Dystopia is the utopia you must be careful not to wish for. C.f.: ROTH, Michael. In: Jörn Rüsen (et al) Thinking utopias: steps into other worlds. United States: Berfhan Books, 2005. Série Making Sense of History, V. 4. Chapter 15, p. 230 – 246.

<sup>7</sup> Penso Ideologia em concordância com John B. Thompson, que a define como sendo o emprego ou prática de formas simbólicas para criar e reproduzir relações de dominação. C.f.: THOMPSON, John B. Ideologia e cultura moderna. Petrópolis: Vozes, 1995.

Neste percurso que empreendemos sobre lugares imagináveis e não-imagináveis, possíveis ou impossíveis, chegamos à questão que nos interessa efetivamente para a execução do trabalho aqui proposto, falar sobre a heterotopia. Logo no prefácio de *As palavras e as coisas* (2007), Foucault faz alguns apontamentos que diferem as utopias das heterotopias:

As utopias consolam: é que, se elas não têm lugar real, desabroçam, contudo, num espaço maravilhoso e liso; abrem cidades com vastas avenidas, jardins bem plantados, regiões fáceis, ainda que o acesso a elas seja quimérico. As heterotopias inquietam, sem dúvida porque solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque fracionam os nomes comuns ou emaranham, porque arruinam de antemão a “sintaxe”, e não somente aquela que constrói as frases — aquela, menos manifesta, que autoriza “manter-juntos” (ao lado e em frente umas dos outros) as palavras e as coisas. Eis por que as utopias permitem as fábulas e os discursos: situam-se na linha reta da linguagem, na dimensão fundamental da fábula; as heterotopias (encontradas tão freqüentemente em Borges) dissecam os propósitos, estancam as palavras nelas próprias, contestam, desde a raiz, toda possibilidade de gramática; desfazem os mitos e imprimem esterilidade ao lirismo das frases. (Foucault, 2007, p.XIII)

Assim enquanto as utopias promovem desejos e devaneios floreados do real, as heterotopias chacoalham os sujeitos e os despertam dos sonhos, os impelem a sair do ostracismo e ir à luta.

Conforme já dito, foi em uma conferência no Círculo Francês de Estudos Arquitetônicos, em 1967 que Michel Foucault esboçou um importante conceito sobre lugares e espaços que funcionam em condições não-hegemônicas. Na verdade, o filósofo usa o termo “emplacement” [colocações] e os define como os sítios das alteridades. Em seu discurso o filósofo ressalta que as análises sociais deveriam focalizar, primordialmente, as relações humanas em espaços diferenciados. Assim o autor traça um pequeno percurso da experiência espacial na história da humanidade; partindo da idade Média e da ideia do lugar hierarquizado, imediatamente associado à dicotomia entre lugares sagrados (monarquia e igreja) e lugares profanos (todo o resto da sociedade) dos quais, segundo ele, estamos “presos” até a atualidade:

Como sabemos, a história é a obsessão do século dezanove. Da temática do desenvolvimento e da suspensão, da crise e do ciclo, o tema da pesada herança dos mortos e da ameaça da glaciação do mundo devido à incessante acumulação do passado, depreende-se que o século dezanove encontrou a fonte dos seus recursos mitológicos no segundo princípio da termodinâmica. A nossa época talvez seja, acima de tudo, a época do espaço. Nós vivemos na época da simultaneidade: nós vivemos na época da justaposição, do próximo e do longínquo, do lado-a-lado e do disperso. Julgo que ocupamos um tempo no qual a nossa experiência do mundo se assemelha mais a uma rede que vai ligando pontos e se intersecta com a sua própria meada do que propriamente

a uma vivência que se vai enriquecendo com o tempo... (FOUCAULT, 2005 s/p).

O filósofo percebe uma importante mudança de valores na transição dos séculos XIX para o XX, antes era o tempo que inquietava o sujeito, agora é o espaço. Contudo, em sua concepção a ação de um não anula o outro, ambos devem ser observados simultaneamente.

Compreendemos que Foucault, na verdade, não reivindica o estudo das heterotopias para nenhuma ciência em particular, visto que ele não nos fornece uma definição fechada. O filósofo afirma a existência de várias heterotopias, mas ao concebê-las como espaços diferenciados admite não poder descrevê-las, então sugere uma maneira de sistematizar seus surgimentos elaborando alguns princípios (em um total de seis) a serem observados. O primeiro princípio estabelece que “...não há nenhuma cultura no mundo que não deixe de criar as suas heterotopias”(FOUCAULT, 2005, s/p). Este princípio é dividido em duas categorias: a *heterotopia de crise* e a *heterotopia de desvio*.

*Heterotopia de crise* é a existência de “lugares privilegiados, sagrados ou proibidos, reservados a indivíduos que estão, em relação à sociedade e ao ambiente humano que ocupam, numa situação de crise: adolescentes, mulheres menstruadas ou grávidas, idosos, etc.”. Na atualidade, já não nos deparamos com lugares como esses, contudo, a título de exemplificação, podemos citar os colégios militares, no início de sua formação, em que só admitiam rapazes, assim como o serviço militar ou ainda os conventos para moças. Observa-se que a palavra *crise* está sendo usada aqui conforme a concepção da Psicologia. Visto que nesta área, o conceito de crise é explicado como toda a situação de mudança a nível biológico, psicológico ou social. Corresponde a um momento de mudança. Já *heterotopia de desvio* é aquele lugar que guarda “... os indivíduos, cujos comportamentos são desviantes em relação às normas... [são] as casas de repouso, os hospitais psiquiátricos e as prisões” (FOUCAULT, 2005, s/p).

O segundo princípio estabelece que cada sociedade pode atribuir uma função para a heterotopia; uma função diversa daquela que a originou: “... cada heterotopia tem uma função determinada e precisa na sua sociedade, e essa mesma heterotopia pode, de acordo sincrônico com a cultura em que se insere, assumir uma outra função qualquer”. Foucault exemplifica esse princípio usando o espaço do cemitério que é “em absoluto, um lugar diverso dos espaços culturais comuns. É, porém um espaço intimamente relacionado com todos os outros sítios da cidade ou estado ou sociedade, etc., uma vez



que cada indivíduo e cada família tem familiares no cemitério”( FOUCAULT, 2005, s/p).

No terceiro princípio o filósofo esclarece que a heterotopia consegue agregar num só espaço real vários espaços, vários lugares que seriam por si só incompatíveis. Talvez o jardim zoológico seja o melhor exemplo para esse tipo de heterotopia, pois nele há bichos de todo o mundo formando um microcosmo do universo. Foucault cita como exemplo o jardim: “Na tradição persa, o jardim era um espaço sagrado que reiterava nos seus quatro cantos os quatro cantos do mundo, com um espaço supra-sagrado no centro (...) O jardim é a mais pequena [sic] parcela do mundo e é também a totalidade do mundo; tem sido uma espécie de heterotopia feliz e universalizante desde os princípios da antiguidade”( FOUCAULT, 2005, s/p).

O quarto princípio destacado pelo autor é configurado pelo recorte temporal; nele a heterotopia está ligada a pequenos momentos do tempo (a heterocronia). Estes espaços são subdivididos por Foucault em duas vertentes: *a heterotopia acumulativa do tempo e a heterotopia de festival*. A vertente *acumulativa do tempo* é onde o tempo se acumula sobre si próprio, ou seja, é onde se torna imóvel e eterno como nos museus e as bibliotecas e seus acervos; e *a heterotopia de festival* são lugares quase sempre vazios e à margem das cidades que só recebem significados em ocasiões temporárias, momentos fugazes e transitórios como acontece com as instalações de circos e feiras.

O quinto princípio traz as heterotopias de abertura/fechamento que pressupõem um sistema de entrar e/ou sair de lugares de forma obrigatória ou compulsiva. Seriam as *heterotopias de ilusão* e as *heterotopias de compensação*, respectivamente. Compreendemos as *heterotopias de ilusão* como o espaço reservado para estrangeiros, aberto para todos, mas que na verdade promove alguma forma de exclusão, visto que o estranho pode entrar no espaço alheio, contudo não desfruta da liberdade confortavelmente. Já nas *heterotopias de compensação* percebe-se a criação de um “espaço outro, real, tão perfeito, meticuloso e organizado em desconformidade com os nossos espaços desarrumados e mal construídos”. O sexto e último princípio propõe um tipo de “heterotopia por excelência”, entendida como espaço flutuante regido pela imaginação e, com isso, Foucault cita o navio como metáfora desse espaço. Segundo o filósofo, “o navio tem sido, na nossa civilização, desde o século dezasseis até aos nossos dias, o maior instrumento de desenvolvimento econômico (...) e simultaneamente o grande escape da imaginação (...)” (FOUCAULT, 2005, s/p).

O que se revela nas heterotopias é um pensamento, a respeito do espaço, fragmentado, justaposto e multifacetado da pós-modernidade. De qualquer modo, percebe-se que o espaço das heterotopias é um espaço onde um tipo de comportamento que foge ao cotidiano, ao ordinário, pode ser assumido. É um espaço que faz parte da sociedade, mas está, simultaneamente, à sua margem.

Foucault muda, na crítica da cultura, o enfoque dado por grande parte dos estudiosos da área, saindo de uma perspectiva histórica para um aspecto geográfico. O geógrafo estadunidense, Edward Soja, cujo trabalho acerca do espaço, do tempo e o ser social representam uma relevante atividade no repensar questões geográficas, assinala a rica contribuição de Foucault ao revelar a importância de sua historiografia admiravelmente espacializada:

Poucos conseguiram enxergar a geografia de Foucault, entretanto, uma vez que ele nunca deixou de ser historiador, nunca rompeu seu compromisso com a identidade mestra do moderno pensamento crítico. Ser rotulado de geógrafo era uma maldição intelectual, uma associação aviltante com uma disciplina acadêmica tão distanciada das grandes matrizes da teoria social e da filosofia modernas, que se afigurava fora do âmbito da importância crítica. Foucault teve de ser persuadido a reconhecer sua vinculação formativa com a perspectiva espacial do geógrafo, e admitir que a geografia sempre estivera no cerne de suas preocupações. (SOJA, 1993, p.28).

Diante da admiração de Soja fica clara a ideia de que a sua preocupação é com o pensamento social crítico. Ele chama a atenção para as transformações que o objeto da Geografia, o espaço, vem sofrendo e com isso urge a necessidade de recorrer a diferentes aportes teóricos, inclusive de não geógrafos como Michel Foucault.

Antes, porém de trabalhar com o conceito de heterotopia como ferramenta operante nos romances, é necessário esclarecer como compreendemos algumas noções básicas de geografia.

### **1.3- As espacialidades e a memória**

“A memória olha para o passado. A nova consciência olha para o futuro. O espaço é um dado fundamental nessa descoberta. Ele é o teatro dessa novação por ser, ao mesmo tempo, futuro imediato e passado imediato, um presente ao mesmo tempo concluído e inconcluso, num processo sempre renovado.”

(Milton Santos, 1999, p. 264)

Espaço, lugar, território, mobilidade e deslocamento são, entre outros, termos marcantes da contemporaneidade que melhor descrevem a complexa relação entre o homem e o meio em que vive. Deslocar sugere igualmente um movimento físico e

também emocional através de diferentes estratégias de conciliação. As turbulências vividas nesses processos de (des) pertencer passam inevitavelmente pela noção do espaçamento.

O espaço urbano contemporâneo é caracterizado pelo o que se tornou comum dizer “espaço fragmentário”, dicotomizado e flutuante, onde seus habitantes devem incessantemente enfrentar conflitos e negociar representações que lhes permitam criar relações de identidade e, por conseguinte, uma relação de pertencimento.

A ideia de pertencer a um lugar ou a um grupo é tão antiga e necessária para o sujeito quanto respirar. É na interação com o “outro” que o “eu” condiciona sua existência. E, nessa relação de alteridades, o espaço surge como palco de atuação que garante o acúmulo de experiências e sentimentos. Mas como um mero espaço “vazio” se torna um lugar intensamente significativo? Esta é uma pergunta que, até bem pouco tempo atrás, caberia apenas à Geografia Humana responder lançando mão de alguns conceitos operacionais, tais como: global/local e território/espaço, contudo outras áreas das ciências (exatas, sociológicas, artísticas, filosóficas, por exemplo) já conseguem oferecer respostas com contribuições específicas que favorecem na compreensão do sentido de pertencimento.

Nos últimos anos a Geografia tem dando mais importância na relação estabelecida entre identidade e localização do sujeito tornando-se uma ciência que cria muitas possibilidades de leituras de mundo sob diferentes pontos de vistas e recortes, dialogando com diversas ciências. A Literatura é uma delas, e ao se conectar à geografia, busca, no plano do sensível, pensar o homem e o meio em que habita, a partir de suas experiências de vida. Alguns geógrafos humanistas se destacam, entre vários nomes citamos: Edward Soja, geógrafo estadunidense que atua nas áreas do planejamento urbano e regional; Yi-Fu-Tuan, geógrafo sino-americano, que tem como foco uma geografia que busca entender melhor o Homem e suas condições; e a geógrafa britânica Doreen Massey, que contribui com questões sobre globalização, desenvolvimento desigual regional e (re)conceitualização de lugar, entre outras, através de uma visão específica: a feminina. No Brasil, não podemos deixar de apontar, talvez o maior nome dentro das ciências geográficas: o urbanista Milton Santos. O geógrafo inovou ao abordar o conceito de espaço, onde revela a noção de paisagem como local de contínua renovação e adaptação diante dos novos paradigmas sociais. E Rogério Haesbaert, geógrafo humanista cujos trabalhos focam o conceito de território e seus

desdobramentos (territorialidade, territorializar, desterritorializar, multiterritorializar), além de analisar o entrelaçamento destes com a identidade do sujeito.

Dentro da geografia tradicional conhecemos por espaço toda a superfície terrestre. O espaço de todos os seres, que sofreu modificações profundas, seja por mudanças naturais ou por intermédio do homem e seus avanços tecnológicos.

A partir do momento em que o homem começou a modificar a natureza, plantando e colhendo, criando animais, erguendo construções, o planeta deixou de ser apenas uma paisagem natural para se transformar em espaço geográfico.

Dos anos de 1970 em diante, o conceito de espaço foi reformulado pela geografia crítica, que defendia e ainda defende a concepção de que, assim como a cultura, a política e a economia são instâncias da sociedade, o mesmo ocorre com o espaço, que, como produto social reflete processos e conflitos sociais. De modo geral, cada ciência que se interessa pelo tema, possui uma definição diferente para o termo território: as ciências políticas, o define vinculado ao poder; a ciência econômica pensa na relação localidade e a “força produtiva”; a antropológica destaca o fator simbólico; a sociológica pensa a partir das relações sociais; a psicológica introduz a subjetividade e a geográfica enfatiza a materialidade do território em suas múltiplas dimensões.

Território, de acordo com Haesbaert em *O mito da desterritorialização* (2007), é uma palavra de origem latina e que traz em sua acepção um duplo significado: *terra-territorium* — que nos aproxima do sentido jurídico-político da terra; e *terreo-territor* — aproximando-nos de terror, aterrorizar (HAESBAERT, 2007, p.43). Desse modo, no contexto geográfico, território pode estar ligado à fragilidade das fronteiras ou ligado à questão cultural e identitária.

Assim as Ciências Sociais discutem o tema território em três vertentes básicas, a saber: uma vertente política, referente às relações espaço-poder em geral e as relações espaço-poder institucionalizado. Aqui, o território corresponde ao espaço delimitado e controlado. Outra vertente é a econômica, nesta o território é visto como “fonte de recursos”. E a última, é a vertente simbólico-cultural que, “prioriza a dimensão simbólica e mais subjetiva, em que território é visto, sobretudo, como o produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido” (Op.cit.p.40); essa é a vertente em que orientamos a leitura dos livros *Ponciá Vicêncio* (2003), *Becos da Memória* (2006), *A cor da ternura* (1998) e *Leite do peito* (2001), aqui propostos. Os conceitos de espaço geográfico e território são indissociáveis, pois o

território é formado a partir do espaço dominado e delimitado por uma espécie animal – incluindo o homem. Portanto, território é um nome politizado para o espaço de um país.

É notório que com a apropriação do espaço a relação entre o sujeito e seu habitat foi se estreitando. Território passa a ter um sentido de enraizamento, de ligação subjetiva com um grupo ou comunidade; fronteiras são estabelecidas e leis são instituídas.

A formação de um território dá ao sujeito que ali habita a consciência de sua participação, desenvolvendo nele o sentido de pertencimento. O sentimento de territorialidade pode ser percebido tanto com o que se encontra naquele espaço delimitado e está sujeito à gestão do mesmo, como, simultaneamente, na tomada de consciência do sujeito de fazer parte, de se integrar a esse território.

Consideramos a ideia de que territorializar um espaço é dotá-lo de organização e sentido; desse modo, a ação de desterritorializar nos leva imediatamente ao seu aposto, de desordem e fragmentação. Assim como territorializar, desterritorializar e reterritorializar são conceitos de Deleuze e Guattari relacionado às questões filosóficas e antropológicas da humanidade e não propriamente a territórios geográficos.<sup>8</sup> Rogério Haesbaert se apropria do termo direcionando o olhar para o que ele chama de “fim do território”, uma vez que pensa em questões geográficas “fundamentais para compreender as práticas humanas” relacionadas com o romper de fronteiras, marcas e limites.

Na atualidade as relações exercidas sobre o território são muito complexas devido ao mundo capitalista em que vivemos. Em uma era tão dinâmica, as pessoas se movimentam mais e, conseqüentemente, essa circulação altera o cotidiano dos sujeitos sensivelmente, visto que desacomoda o olhar com novas informações. Nesse decurso a desterritorialização perde sua força “destrutiva” e cede lugar para um processo inverso: a reterritorialização.

Reterritorializar em nossa leitura é o movimento que reorganiza e reagrupa funções perdidas com a desterritorialização; trata-se de dar novos significados, outros sentidos a territórios anteriormente ocupados, portanto: “Não se deve confundir a reterritorialização com o retorno a uma territorialidade primitiva ou mais antiga: ela

---

<sup>8</sup> C.f. nas obras de Deleuze e Guattari, principalmente em: *Mil Platôs* (1997), onde o pensamento gira em torno da idéia do *rizoma e não da raiz*, o que possibilita movimentos; já em *O que é a filosofia* (2007), o livro apresenta uma dinâmica que sugere a saída de uma espécie de caos de pensamento e o retorno (de maneira mais organizada). Em ambos os livros os filósofos deixam claro que qualquer território torna-se habitável a partir desses três conceitos: territorialização, desterritorialização e reterritorialização.

implica necessariamente um conjunto de artifícios pelos quais um elemento, ele mesmo desterritorializado, serve de territorialidade nova ao outro que também perdeu a sua.” (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p. 41).

Os favelados do romance *Becos da Memória* estão à mercê deste constante movimento que se constitui pelo imbricado processo de *des-re-territorialização*. A desocupação da favela não representava apenas o fim da territorialidade, também insuflava seus habitantes a acompanhar seu ritmo em desfazer-se e refazer-se em diferentes localidades; estabelecer novas conexões, novos elos afetivos e redefinir identidades.

Em *Ponciá Vicêncio* o processo de desterritorialização inicia-se no íntimo da protagonista no momento em que ela estranha a não relação entre seu nome, com sua identidade e o lugar onde vive. Impelida pelo desejo da individualidade (visto que todos da Vila Vicêncio assinavam o mesmo sobrenome: “Vicêncio” que substituiu a marca de ferro que antes nos escravos denotavam propriedade). Ponciá vive em constante transitar: da vila para a cidade, do centro para a favela e do mundo real para outro mundo vazio e sombrio onde a moça se reconcilia com seus fantasmas.

Ao deixar a vila, Ponciá desejava trilhar outros caminhos que lhe possibilitasse criar uma nova história, diferente daquela vivida e repetida por sua família de geração a geração. No entanto, ao sair de casa, a moça entrou em um mundo fragmentado, desconhecido que tornou sua jornada mais penosa; mas contraditoriamente, foi por intermédio dessas desventuras — vivida também pelo irmão e a mãe de Ponciá — que o valor à família, à ancestralidade enfim a todos os vestígios da cultura africana, que os conduziu durante toda a jornada, foi reconstituída no final do romance.

Nesse sentido, a Vila Vicêncio torna-se o “lar” perdido e desejado, o ponto de partida e de chegada da família diaspóricizada; assim reavê-la é reterritorializar-se. Ao retornarem à vila a família pode reafirmar suas crenças, seus ritos, seus símbolos e renascer.

Já os movimentos detectados nos livros *A cor do pecado* e *Leite do peito* participam daquela concepção definida por Jacques Lévy e citada por Haesbaert (2007, p. 238) em que a mobilidade pode estar associada às mudanças de papel do sujeito no meio em que vive e não exclusivamente ao gesto físico o que “reduziria a mobilidade ao mero deslocamento [geográfico]”.

É importante reforçar que, conforme Haesbaert, o processo de desterritorialização apresenta diferentes níveis de compreensão dependendo do grupo ou classe social

ocupada pelo sujeito. Para um grupo economicamente privilegiado, o deslocamento pode significar certa liberdade de movimento, uma mobilidade opcional garantida por seu bom poder aquisitivo e nesse sentido, “aquilo que é denominada de desterritorialização para a elite planetária que se locomove com facilidade nada tem a ver com o deslocamento compulsório das classes mais pobres.” (HAESBAERT., p.250). Por outro lado, o conceito de desterritorialização aplicado à movimentação do sujeito pobre, quase sempre é “resultado da total falta de (...) alternativa...” (Op. cit., p.250).

É evidente que, entre outros fatores, a questão econômica também é responsável por obrigar o sujeito pobre a mover-se fisicamente — em busca de melhores condições de vida — ou por mantê-lo preso a determinado lugar sem possibilidades de mudança de status. Ainda assim, o processo de desterritorialização é previsto nessas situações, em que “grupos sociais podem estar ‘desterritorializados’ sem deslocamento físico, sem níveis de mobilidade espacial pronunciados, básicos de vida” (Op. cit., p.251).

Assim se desenha o território nos livros de Geni Guimarães aqui analisados. A família da autora vivia na área rural arando, plantando, colhendo, enfim cuidando das terras que já guardavam suas marcas e que, no entanto, não lhes pertenciam, viviam uma situação semelhante ao período colonial. Ocupavam o território, mas não o possuíam.

Para Haesbaert em *Territórios Alternativos* (2002) a identificação entre sujeito e território é construído pelo conjunto de experiências ou das relações de domínio e apropriação do espaço, em outras palavras: “Todo grupo se define essencialmente pelas ligações que estabelece no tempo, tecendo seus laços de identidade na história e no espaço, apropriando-se de um território (concreto e/ou simbólico), onde se distribuem os marcos que orientam suas práticas sociais.” (HAESBAERT, 2002, p.93).

Nesta perspectiva, tal identificação é construída valendo-se do reconhecimento de alguma origem comum que é partilhada entre os indivíduos de determinado grupo, de determinado espaço e contexto histórico.

Desse modo, o processo identitário se apresenta ancorado em uma memória coletiva construída em torno de um passado transformado em narrativas que são constantemente reformuladas e permeadas pelos interesses do presente. Nos romances *Ponciá Vicêncio*, *Becos da memória*, *Leite do Peito* e *A cor da ternura*, há esse entrelaçamento temporal mediado pela memória, em que o espaço exerce grande influência na percepção dos personagens com relação a um novo espaço e novas

perspectivas. Assim, espaço e memória se relacionam em um processo contínuo, que vai sendo renovado constantemente.

Vivemos na era das fronteiras, nos encontramos no cruzamento entre passado e presente, entre o pertencimento e o des-pertencimento, entre a exclusão e a inclusão dos lugares. Presenciamos nos últimos anos do século passado e nos primeiros deste século o uso excessivo e quase desgastante do termo “globalização”. Atualmente o uso dessa palavra está um pouco mais arrefecida o que não significa, no entanto, que o trânsito econômico, político, cultural e simbólico, a nível mundial tenha se estancado. Pelo contrário, a globalização continua na “ordem do dia” apontando o “destino irremediável do mundo, [em] um processo irreversível” (BAUMAN, 1999, p.7).

Notório é o paradoxo resultante deste evento, visto que a globalização tanto divide quanto une. Ao mesmo tempo em que promove blocos econômicos com interesses afins, visando um alcance global de seus produtos, como a ALCA, por exemplo; ele gera movimentos de resistência cultural, com a finalidade de preservar suas “raízes”. Nesta tensão surgem os processos de “localização” que se preocupam em gerar e gerir sentidos de identificação entre o sujeito e seu lugar de ocupação.

É importante ressaltar que o processo de “localização” em sua compreensão restrita é tão letal quanto seu oposto: a “globalização”, pois “ser local num mundo globalizado é sinal de privação e degradação social” (BAUMAN, 1999, p.8), talvez seja interessante pensar conforme alguns geógrafos e atentar para um processo de interação entre esses dois eventos e considerar a “globalização” que se configura como: “processos que não somente relacionam e imbricam dinâmicas locais e globais como criam novas condições, nem locais nem globais em sentido estrito, mas uma conjugação singular, o ‘glocal’ ”.(HASBAERT, 2007, p.164 ). O glocal ao mediar os dois extremos promove ações cooperativas entre o global e o local evitando essencialismos.

É dentro desta dinâmica que concebemos os laços que identificam o sujeito e seu lugar de ocupação; pensamos conforme Stuart Hall em processos de identificação que cria entre o sujeito e o lugar um sentimento de lealdade que não é interrompido, nem calcificado, mas é constantemente reformulado.

Na contramão do advento da globalização, percebemos uma nova maneira de se compreender e se apropriar do espaço, — em princípio vazio de significado — que é agora notado como um elemento perturbador da homogeneização. Entendemos essa fase como o “retorno do particular e do específico”, conforme Stuart Hall, (2003, p.61), no centro do universalismo da globalização.



Entre os efeitos colaterais da globalização, vemos surgir ou (re)surgir o que Hall chama de “con-formação da diferença”, ou seja, as “formações subalternas e as tendências emergentes (HALL, 2003, p.59), atreladas a uma nova forma de compreender e se apropriar do sentido de identidade e pertencimento em relação ao lugar em que vive. Nesse tipo de paradoxo da unificação mundial sócio-econômica-cultural, proliferam as diferenças ou a *différance*, segundo uma leitura derridiana em que um sujeito começa a ganhar ou perder sentido de si mesmo, na medida em que se entrelaça numa rede com outros sujeitos. Neste caso, a *différance* impede a estabilização de um sistema de relacionamento já caótico e se transforma em estratégias que tendem à insurgência de lugares com potencial de resistência, intervenção e tradução, conforme Hall.

Cada localização no espaço é singular, e é essencial que a ação social, política, econômica e cultural sejam percebidas e reconhecidas em suas diferentes abordagens. Se a vida em sociedade é dinâmica, o espaço geográfico participa desse dinamismo, absorvendo as contradições e o ritmo desenvolvido pelas inovações, pois que implica em novos comportamentos e novas maneiras de vivenciar o espaço que nos circunda. Neste sentido, o conceito de “diferença” se torna estratégico como forma de compreender como os sujeitos se situam e se marcam por significados culturais.

O homem é um ser social. Logo, estabelecer relações de convívio entre os indivíduos constitui uma necessidade inata ao ser humano. Seus costumes e convenções estão marcados também pelos distintos perfis sociais e culturais do lugar que habita.

A ideia do lugar de vivência, de pertencimento, como herdeiro da história dos objetos e das pessoas que dão significados e se confundem com a história de seus habitantes é resultante de um processo de produção e organização do espaço, pensado a partir das relações sociais, econômicas, políticas e culturais.

Em se tratando de experiência e vivência conectadas a um “sítio”, espaço e lugar guardam o mesmo sentido, segundo o senso comum. Contudo, o geógrafo Yi-Fu-Tuan em seu livro *Espaço e lugar: A Perspectiva da Experiência* (1983), problematiza a questão. Ambas as ideias (espaço/lugar) não podem ser definidas independentes uma da outra, mas o autor adverte quanto essa pluralidade, pois “‘Espaço’ é mais abstrato do que ‘lugar’. O que começa como espaço indiferenciado transforma-se em lugar à medida que o conhecemos melhor e o dotamos de valor”. (TUAN, 1983, p.6).

Tuan desenvolve (especialmente no capítulo dois) uma leitura sobre a capacidade do ser humano experienciar seu habitat; relatando as formas de como o sujeito entende e

experiencia o mundo. Para tanto, o geógrafo, adota uma abordagem descritiva, explorando os meios sensoriais humanos.

Experiência é a palavra-chave desse livro em questão, o autor afirma que ela está diretamente relacionada à maneira como a realidade é entendida e construída pelas pessoas. Essa afirmação dimensiona a noção de reconhecimento dos diferentes e múltiplos níveis de relação que o homem estabelece com o mundo.

Em se tratando da capacidade sensorial humana, o autor inicia sua leitura identificando os sentidos: olfato, paladar, e tato além da percepção visual e auditiva. Mas elege a visão e o tato como os órgãos capazes de captar o sentir o espaço com mais precisão:

Quais são os órgãos sensoriais e experienciais que permitem aos seres humanos ter sentimentos intensos pelo espaço e pelas qualidades espaciais? Resposta: cinestesia, visão e tato. Movimento tão simples como esticar os braços e as pernas são básicos para que tomemos consciência do espaço. O espaço é experienciado quando há lugar para se mover. (TUAN,1983,p.13).

Segundo Tuan paladar, olfato e audição sozinhos não tem a capacidade de nos tornar cientes do espaço que nos circunda: “No entanto, em combinação com as faculdades ‘espacializantes’ da visão e do tato, estes sentidos essencialmente não distanciadores enriquecem muito nossa apreensão do caráter especial geométrico do mundo” (Op.cit.,p.14).

Adotando a definição de lugar como uma área que foi apropriada afetivamente, transformando um espaço, antes vazio de significado, chegamos ao termo *topofilia* utilizado por Yi-Fu Tuan em livro de mesmo nome publicado em 1980. Topofilia diz respeito aos vínculos de afinidade entre o homem e os lugares. Está relacionada ao contato físico, mental e espiritual e ao apego pelo “orgulho” de posse e familiaridade: “É uma mistura singular de vistas, sons e cheiros, uma harmonia ímpar de ritmos naturais e artificiais, como a hora do sol nascer e se pôr, de trabalhar e brincar. Sentir um lugar é registrado[sic] pelos nossos músculos e ossos” (TUAN,1983,p.203).

Sentir e perceber o lugar como parte integrante do ser e estar no mundo, esta é a relação que nos conforta.

Outra referência importante para estabelecer a conceito de lugar é a geógrafa britânica Doreen Massey que em seu livro *Space, Place, and Gender* (1994) pensa espaço e lugar em termos de relações sociais; ela amplia esse pensamento acrescentando a categoria gênero à questão. Massey procura construir uma concepção alternativa que explicita a complexa e profunda ligação entre espacialidade e gênero. Mesmo fugindo

da já ultrapassada divisão binária entre masculino/feminino, não se furta em observar que por um lado: "... o termo 'local' apresenta uma notável maleabilidade de significado e, por outro, uma consistência real de associação entre homens e mulheres." (MASSEY, 1994, p.9).<sup>9</sup>

Percebe-se que na leitura da autora o conceito de lugar depende, principalmente, da articulação com os gêneros. Aproximando ambos os geógrafos temos que tanto Massey quanto Fu Tuan, não pensam espaço e lugar como categorias estanques, mas observam que cada um deles carrega uma carga diferente de significados. Massey opõe-se à ideia fechada de que espaço é relacionado ao fixo e lugar à mobilidade, segundo ela: "não é a única maneira em que pode ser pensado, ambos os conceitos são incrivelmente móveis..."(MASSEY, 1994, p.1)<sup>10</sup>, mas declara que não propõe uma discussão contrária a tantos colegas sobre o assunto, apenas apresenta novas possibilidades: "... eu não tenho nenhum desejo de ter problema com isso, em princípio. Nem são os pontos de vistas aqui simplesmente incompatíveis com todos os outros." (MASSEY, 1994, p.1)<sup>11</sup>.

A geógrafa parte do pressuposto de que espaço e lugar são produtos de relações sociais. O espaço é o *locus* das múltiplas trajetórias, é onde se convergem as diferentes experiências que a autora define como "coexistência contemporânea de outros" (MASSEY, 1994), ou seja, aberto, maleável e nesse sentido ganha significância e torna-se lugar. Fica claro então, que na medida em que o espaço vai sendo ocupado, das diferentes utilizações possíveis, vai se tornando realidade. Logo a existência do lugar é resultado de um investimento, pois esse espaço não é apenas um local de passagem onde se faz pausa. Não a pausa da acomodação, mas aquela necessária para desenvolver a afetividade material ou simbólica do local.

Experienciar o lugar de vivência requer, em concordância com Yi-Fu-Tuan e Massey, a tomada de algumas atitudes que concorrem em tornar tal experiência algo concreto e possível. Passar a observar o mundo exterior e a partir daí apreender e criar uma nova realidade, é uma dessas atitudes. Quando, em *Ponciá Vicêncio* (2003), a filha observa a mãe orientar o pai sobre como vender seus produtos de barro na Vila

---

<sup>9</sup> No original: ... the term 'local' itself displays, on the one hand, a remarkable malleability of meaning and, on the other, a real consistency of gender association.

<sup>10</sup> No original: ...It is not the only way in which they can be thought about; both concepts are incredibly mobile...

<sup>11</sup> No original: ...and I have no wish to take issue with that in principle. Nor are the views advanced here simply incompatible with all others.

Vicêncio, ambas passam por esse processo de apreensão e transformação de um dado real.

Neste momento elas estabelecem, através de gestos sensoriais, um elo de identificação que Tuan classifica como “passiva”, não no sentido da indiferença, mas do exercício de “tatear, enxergar” e (re) organizar o mundo que as rodeia. O mesmo acontece com a menina Geni em, *Leite do Peito* (2001) e *A Cor da Ternura* (1998). No contexto rural em que vivia, se conectar com os animais era, talvez, o caminho natural para desenvolver o tal laço de identificação; por isso ela aprendeu a “conversar” com os bichos, pois segundo a criança ao contrário dos seres humanos os animais tinham a capacidade de lhes mostrar um mundo mais significativo, ampliavam seus sentidos já que os humanos adultos não a compreendiam. Latir como os cães, piar como os pássaros era a maneira como a menina absorvia o exterior e crescia segura de que fazia parte do meio.

A referência geográfica, e por conseguinte, a identitária em *Becos da Memória* (2006) gira, por alguns momentos do texto, em torno das torneiras públicas que abasteciam a favela. A “torneira de cima” era em relação à “torneira de baixo” muito melhor – fornecia mais água. É interessante como elas [as torneiras] indicavam o estado de espírito de quem as usavam; era possível através delas, formar grupos de identidade entre os moradores, conforme a afirmação da personagem Maria Nova: “Quando eu estava para brincadeira, preferia a ‘torneira de baixo’. Era mais perto de casa. Lá estavam sempre a criançada amiga, os pés de amora, o botequim da Cema, em que eu ganhava sempre restos de doces. Quando eu estava para o sofrer, para o mistério, buscava a ‘torneira de cima’.” (EVARISTO, 2006, p. 20).

Observando a maneira de como a torneira, a água, as lavadeiras, os barracões de zinco, papelão, madeiras e o lixo, estavam localizadas naquele espaço oferecem para nós leitores uma cartografia cujo mapa representa muito mais que um conjunto abstrato de pontos, linhas e área de ocupação; esses são os lugares que preservam o tempo vivido pela autora levando-a ao encontro com sua própria história a partir do tempo presente; além disso caracterizam o lugar e as pessoas que residiam ali. Desse modo, conclui-se que espaço existe antes do lugar, e este resulta do preenchimento e da vivência do espaço. Nesse raciocínio, os lugares também são suporte da memória. São cenários onde se preservam a experiência do vivido, neste caso faz-se necessário aludir à categoria tempo — que tanto Yi-Fu-Tuan quanto Massey — o conjugam às categorias espaço-lugar.

Todo objeto que se pretende analisar necessita da consciência de sua dupla dimensão quanto sua existência: o lugar e o momento onde ocorre. Em se tratando das mudanças no espaço geográfico, sua dimensão temporal não pode ser subtraída. Para Foucault o espaço geográfico foi por muito tempo analisado como uma categoria “congelada” independente, foi preciso chamar atenção para o fato de que o tempo não é apenas movimento, mas movimento dialético. Movimento que combina continuidade e descontinuidade, estabelecendo uma periodização no qual cada época é caracterizada pela produção histórica vigente. Desse modo, os laços identitários entre o sujeito e o local são registrados dentro de um contexto histórico que não fica enrijecido no tempo. Esses laços são constantemente revisados e seus significados são sempre renovados. Ao conjugarmos tempo/espaço/lugar, simultaneamente, com as relações sociais criamos sítios dinâmicos imbuídos de poder, simbologias e história. O território passa a ser apropriado subjetivamente como objeto de apego afetivo e sobretudo como símbolos de pertencimento sócio-territorial como símbolo de identidade.

Cada um de nós ocupa um lugar no espaço e em um período de nossa história, que nos orienta em determinadas situações a maneira de como ler, quando e de onde o que vemos ou vivenciamos. Considerando que o tempo passado reside na memória do homem, e o tempo futuro está no campo do irreal, caracterizando um desejo, é no presente que se dá simultaneamente o *start*, o ponto de partida para o deslocamento físico ou simbólico do sujeito, e o ponto da chegada. No desconforto do mundo atual, o sujeito quando desterritorializa fisicamente o território necessariamente não perde as referências simbólicas e subjetivas graças ao recurso da memória, que como uma linha de fuga restabelece o equilíbrio do indivíduo diante do movimento vertiginoso do progresso.

Crise, rapidez, fluidez e globalização são alguns termos que se desgastaram diante de tantos estudos. Hoje evitamos de certa maneira utilizá-los de forma direta. Mas como não usá-los ou fazer-lhes referências já que somos reflexo de suas existências e permanências. Portanto, não se trata de negar os fatos, o que ocorre é que não falamos tanto quanto há uns dez anos atrás. Mas vivemos ainda esses “velhos dilemas”, continuamos a fazer as mesmas perguntas: se estamos tão abertos ao novo por que o desejo pela tradição? Por que ainda não nos identificamos completamente com nossas heranças? Quais são nossas heranças? Por que duvidamos dos pilares que nos marcam, que sustentam nossas ideologias? Por que ignoramos as mutilações das nossas coletividades? Diante de tantas questões, nenhuma resposta vem a contento. Então

voltamos nossos olhos para o passado, nos valemos das memórias e das lembranças. Regenerar, consolidar e conservar são as palavras da vez.

Nos últimos anos, os termos lugar + memória + história tem sido o centro dos debates acadêmicos. Tamanha ocorrência pode estar associada à tão aclamada fragmentação identitária, problema fundamental da era globalizada; além de uma espécie de medo da perda de memória que assola(ou) as sociedades. Há uma espécie de obsessão coletiva pelo passado, explorado pela mídia, pelo mercado consumidor conferindo um valor mercadológico à memória, transformando-a em *moda retrô* ou *vintage* (a bola da vez!).

A necessidade de preservação do passado como âncora de resistência das identidades leva o sujeito a repensar seu lugar de vivência, suas memórias, seus valores e por fim, sua própria história.

O historiador Pierre Nora publicou em 1984 (1993 no Brasil) um artigo intitulado “*Entre Memória e História: a problemática dos lugares*”. Nesse artigo Nora faz reflexões acerca da expressão ‘aceleração da história’, momento em que, para ele, segurar traços e vestígios é a maneira de se opor ao efeito devastador e desintegrador da rapidez contemporânea:

Aceleração da história. Para além da metáfora, é preciso ter a noção do que a expressão significa: uma oscilação cada vez mais rápida de um passado definitivamente morto, a percepção global de qualquer coisa como desaparecida — uma ruptura de equilíbrio. O arrancar do que ainda sobrou de vivido no calor da tradição, no mutismo do costume, na repetição do ancestral, sob o impulso de um sentimento histórico profundo. (NORA, 1993, p. 07)

No quesito ‘aceleração histórica e esquecimento’ o autor distancia e marca oposições entre os termos ‘memória e história’; para ele: “A memória é vida, sempre carregada por grupos vivos, nesse sentido, ela está em permanente evolução...” (NORA,1993,p.09). Em oposição, a história é registro “(...) por que operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico.”(Op.cit.,p.09). Ou seja, entre memória e história há um jogo de interesses que faz toda a diferença, enquanto a memória (que pertence) se refere a todos de um grupo, a história faz referências seletivas, somente àqueles que lhe interessa.

Em consonância com o sociólogo Maurice Halbwachs, Nora acrescenta que :

A memória emerge de um grupo que ela une, o que quer dizer, como Halbwachs o fez, que há tantas memórias quantos grupos existem; que ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. A história, ao contrário, pertence a todos e a ninguém, o que lhe dá uma vocação para o universal. A memória se enraíza no concreto, no espaço, no

gesto, na imagem, no objeto. A história só se liga às continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas. (NORA,1993,p.09).

A memória não é só um fenômeno de interiorização individual, ela é também uma construção social e coletiva que segue traços e se apoia nos locais de vivência. Os lugares ocupados por grupos de indivíduos sofrem alterações ao mesmo tempo em que exerce nesses mesmos indivíduos mudanças importantes, nos hábitos sociais e culturais também. Contudo a relação identitária entre o grupo e o local de habitação tem sentido apenas para os membros deste grupo, para o próximo que ocupar aquele mesmo espaço, novos valores e referência serão construídos. Segundo Halbwachs:

Quando um grupo humano vive por muito tempo em um local adaptado a seus hábitos, não apenas seus movimentos, mas também seus pensamentos se regulam pela sucessão das imagens materiais que os objetos exteriores representam para ele. Elimine, agora, elimine parcialmente ou modifique em sua direção, sua orientação, sua forma, sua aparência, essas casas, essas ruas, esses becos — ou mude apenas o lugar que eles ocupam um em relação ao outro. As pedras e os materiais não oferecerão resistência. Os grupos resistirão e, neles, você irá deparar com a resistência, se não das pedras pelo menos de seus arranjos antigos. Certamente essa disposição anterior foi outrora a obra de um grupo. O que um grupo fez, outro pode desfazer. Mas a intenção dos homens antigos tomou corpo num arranjo material, em uma coisa, e a força da tradição local vem dessa coisa, da qual ela era a imagem. Tanto isso é verdade que, em uma parte de si, os grupos imitam a passividade da matéria inerte. ( HALBWACHS, 2006, cit. p. 163).

Esses lugares expressam o desejo de retorno aos ritos que caracterizam o grupo, os definem e os diferenciam dos demais. A perda desses lugares representa a história desfeita, desritualizada e sem marcas. É por isso a insistência das minorias em narrar suas memórias refugiadas, revolver suas histórias, manter e celebrar datas que conservam o sentido de ser/estar no mundo. Por isso incitar o desejo pela memória. Insistir na busca pelos ‘lugares da memória’ com o interesse em resguardar o sentimento de continuidade e dever de preservação, buscar no passado que virou História formas que evidenciam aquela história que ainda não foi contada.

Halbwachs traz uma importante contribuição para a discussão das identidades territoriais. Primeiro porque enfatiza a relação entre memória e lugar: “não há grupo nem gênero de atividade coletiva que não tenha alguma relação com o lugar” (2006, p.170). Em seguida, porque enfatiza também que existe um dinamismo nas memórias coletivas. Elas estão sempre se modificando e se definindo. Transformando-se de acordo com a inserção dos indivíduos com outros grupos sociais, uma vez que faz-se necessário igualmente que a memória dos “outros venha reforçar e completar a nossa”(Op.cit. 98).

Enquanto Halbwachs se preocupa com a memória coletiva, temos aqueles autores— como Ecléa Bosi (2003), por exemplo — que enfatizam a força quase institucional da memória individual como base na história oral das pessoas, que muitas vezes é relegada ao esquecimento ou são solapadas sem vez ou voz na sociedade. Da tensão entre as memórias coletiva e individual resulta a certeza de que é do “vínculo com o passado [que] se extrai a força para a formação de identidade.” (BOSI, 2003, p. 16). Ou seja, as memórias coletiva e individual não são categorias dicotômicas, ambas se completam, porque mesmo o indivíduo que deseja reconstituir e reorganizar suas lembranças irá inevitavelmente recorrer às lembranças de outros, e não olhar unicamente para dentro de si mesmo em conexão com um processo fisiológico de reviver fatos do passado. É importante frisar que a memória individual ou coletiva requer como instrumento palavras e ideias processadas por um sistema de linguagem — falada ou escrita — produzida no meio social, o que confere a dimensão interativa entre as duas modalidades mnemônicas. E nesse entrelaçar memorialístico as autoras Geni Guimarães e Conceição Evaristo reinventam e narram suas histórias.

#### **1.4- Desacomodando o ‘lugar natural’ do negro: A fazenda, a favela e a vila — os lugares invisíveis da gente negra**

“lugares a que não se atribui significado. Não precisam ser delimitados fisicamente por cercas ou barreiras. Não são lugares proibidos, mas espaços vazios, inacessíveis porque invisíveis”. (BAUMAN, 2001, p.120)

A história nos conta e reconta o processo de inserção do sujeito negro e ex-escravo na sociedade brasileira recém-abolição, demonstrando como foi difícil se desvencilharem do hábito da escravidão e dos grilhões que os prendiam aos brancos, seus “donos”. A partir do fim do regime escravocrata no século XIX, com a libertação dos escravos o contingente populacional cresceu de maneira exorbitante. O processo abolicionista favoreceu a emancipação da população negra cativa, mas não os livrou dos estigmas da escravidão com a mesma velocidade. Com a nova situação social do país, o



*status quo* do negro mudou para pior, de serviçais e cativos passaram “a vagabundos, ociosos e desorganizados social e moral...” (WISSENBACH, 1989, p.52)<sup>12</sup>.

Vale ressaltar que a experiência da escravidão era, obviamente, vista e sentida de maneiras diferentes pelos os senhores e seus escravos; assim, o sentido de liberdade também carregava valores que diferiam entre esses segmentos. Se para os senhores liberdade era manter o “fôlego vivo”<sup>13</sup> da maneira que lhes conviesse, para os escravos, liberdade se concretizava “de imediato, na realização de desejos e na posse de objetos que lhes haviam sido proibidos quando eram escravos” (WISSENBACH, 1989, p.53). Era necessário um retorno às raízes, esse era o gosto da liberdade. Quando os negros fugiam e se reuniam nos quilombos, era como reencontrar um pedaço da África mãe, onde reviviam práticas comuns com seus iguais. Com o fim dos quilombos e com a abolição, todos se dispersaram. Logo perceberam que ser livre no meio daqueles que os escravizaram, fazia a liberdade perder o sentido. Pois uma vez libertos, o negro precisava sobreviver por conta própria, tinha que se inserir na sociedade e enfrentar todos os desafios consequentes ao preconceito racial:

“Para a elite brasileira, o negro, por conta do seu “caráter bárbaro” e “estado de selvageria”, era um empecilho à formação de uma nação, pretendida o mais próximo possível da civilização. Portanto, o negro deveria ser excluído da sociedade brasileira,(...). O ideal da evolução étnica brasileira seria a pureza da raça branca. Por isso, concomitantemente à eliminação do negro, a imigração europeia foi incentivada com o intuito de promover o branqueamento da população. (MATTOS, 2011, p.186) ”.

Após a abolição os negros saíram a esmo e foram se juntando a outros grupos de homens livres, porém igualmente marginalizados, tais como os mestiços e os índios. O grupo formado por esses novos “cidadãos” mudou o perfil socioeconômico do país, uma vez que vários outros vinham de diferentes regiões e traziam consigo marcas particulares de seus lugares de origem, favorecendo a diversidade cultural que já se instalava no Brasil. Contudo, como vinham de uma experiência de cativo esses negros não se fixavam em terra alguma. Trabalhavam em propriedades alheias, recebiam pelo serviço prestado e partiam rumo a novas terras e novos trabalhos. Desse modo, os negros acrescentaram em sua longa lista de adjetivos negativos mais um

---

<sup>12</sup> Este texto é versão modificada do artigo de minha autoria intitulado: “Favela, espaço e sujeito: uma relação conflituosa”, publicada em 2011 na revista *Ipotesi* da Universidade Federal de Juiz de Fora. C.f. referências bibliográficas.

<sup>13</sup> ‘Fôlego vivo’, o dicionário *Aulete* define entre suas acepções como “ser escravizado”. Para o antropólogo Florestan Fernandes é uma espécie de ‘instrumento animado das relações de produção’. C.f.: Florestan Fernandes, *O Negro no mundo dos brancos*. São Paulo, 2007, p. 62.

termo: nômades. O nomadismo se caracteriza pela não fixidez habitacional — o que soa como uma negação à vida de cativo que levavam anteriormente. Essa mobilidade pode ser compreendida conforme Wissenbach: “Mobilidade provocada, sem dúvida, por um sistema que relegava aos homens livres um viver à margem e um aproveitamento residual, a estrutura da sociedade escravocrata engendrou homens andarilhos, “sem vínculos, despojados, a nenhum lugar pertenceram e a toda partes se acomodaram”. (WISSENBACH, 1989, p.53).

Hoje mais de cento e vinte anos após a abolição da escravatura percebe-se uma melhora acentuada na situação dos negros, mas há muito que fazer, as mudanças são lentas. Os novos papéis adotados pelo sujeito negro na sociedade brasileira suscitaram estudos por várias ciências. Historiadores, sociólogos, antropólogos, críticos literários entre tantos focaram a participação do negro no meio social, econômico e cultural. Estudiosos europeus e norte-americanos também publicaram teses, livros, ensaios, artigos e inúmeras coletâneas em revistas e periódicos que ajudaram a modificar profundamente a visão que se tinha até então do Brasil, do papel do negro e da própria identidade do país como nação. O Brasil que caiu por terra foi aquele que abrigava a concepção do homem cordial<sup>14</sup> e tolerante, um Brasil que insistia na teoria da democracia racial<sup>15</sup>.

Como qualquer grupo menor os negros brigam por espaços no meio social. Espaço que possa se transformar em lugar de referência de ritos, simbologias, ancestralidade, costumes e valores. Para tanto precisam lutar e negar os lugares que lhes são “naturalmente reservados”. Aqui fazemos referência à ideia de “lugar natural” desenvolvida por Aristóteles<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> C.f.: *Homem cordial* em *Raízes do Brasil* do historiador Sérgio Buarque de Hollanda. O capítulo “O Homem Cordial” fala de uma característica presente no modo de ser do brasileiro: a cordialidade. Porém há uma problemática neste conceito, pois o homem cordial aqui não é interpretado como um sujeito gentil, mas como aquele que age movido pela emoção no lugar da razão, não distingue o setor privado do público e ignora a ética e a civilidade.

<sup>15</sup> Por muito tempo o mito da “democracia racial” escondeu os horrores da desigualdade social e da exclusão que assola(va) a sociedade brasileira. Como, aparentemente, a discriminação racial está mais associada à cor da pele que à própria etnia, tornou-se prática entre muitos afrodescendentes driblarem a diferença racial usando termos eufêmicos, tais como: pardos, mulatos e morenos. Neste sentido, temos um exército de “não-negros” e “nem brancos”.(CAVALLI-SFORZA, 2002).

<sup>16</sup> No que diz respeito ao pensamento científico, o grego Aristóteles (384 a.C.— 322 a.C.) foi o filósofo quem deixou marcas mais profundas para as civilizações futuras. Uma das razões plausíveis, talvez seja o fato de que a maior parte de seus escritos tenha chegado quase que inteiramente até nós. Além disso, Aristóteles escreveu sistematicamente sobre lógica, filosofia, teologia, física, astronomia, biologia, psicologia, política e literatura, sempre revolucionando essas ciências. Aristóteles foi discípulo de Platão e este lhe exerceu forte influência em seus trabalhos científicos. Na concepção aristotélica os quatro

Por analogia, compreendemos esse “lugar natural” como aquele ocupado pelos negros desde a abolição: os cortiços, as favelas, os morros e qualquer outro espaço urbano traduzido em segregação socioespacial. Por mais que os órgãos públicos e serviços sociais criem ações positivas propondo mudanças de comportamento na sociedade, o negro brasileiro ainda carrega o estigma de sempre ocupar a margem; substituir ‘favela’ por ‘comunidade’ a fim de elevar a auto-estima dos sujeitos não os liberta dos grilhões da discriminação.

Nos anos de 1980, com o advento do lançamento dos *Cadernos Negros* publicados em 1978, muitos militantes da causa negra ganharam força no cenário político e artístico brasileiro. Uma das grandes vozes que se fizeram ouvir foi de Lélia Gonzalez. Com formação em antropologia, Gonzalez tinha como principal preocupação a condição de vida dos excluídos. Como professora de ensino médio fez de suas aulas espaço de resistência e crítica político-social. Seus escritos e palestras, atuando contra o racismo e outras formas de discriminação, contribuíram para a formação acadêmica e cidadã de muitos dos que com ela conviveram. Em 1982 Gonzalez publicou em parceria com o sociólogo Carlos Hasenbalg o livro *Lugar de Negro*. Neste, está inserido o artigo *O movimento negro na última década*, em que a antropóloga apresenta, de forma ainda binária, uma análise sobre a desigualdade racial no Brasil e indica o lugar social e espacial de negros e brancos, para isso Gonzalez se apropriou da ideia aristotélica de *lugar natural*:

As condições de existência material desta população negra remetem a condicionamentos psicológicos que têm que ser atacados e desmascarados. Os diferentes modos de dominação das diferentes formas de produção econômica existentes no Brasil parecem coincidir num mesmo ponto: a reinterpretação da teoria do “lugar natural” de Aristóteles. Desde a época colonial aos dias de hoje, a gente saca a existência de uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do grupo branco dominante são moradias saudáveis, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes formas de policiamento que vão desde os feitores, capitães do mato, capangas, etc., até a polícia formalmente constituída. Desde a casa grande e do sobrado até os belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido o mesmo. Já o lugar natural no negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” (...) dos dias de hoje, o critério tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço. (GONZALEZ, 1982, p. 15).<sup>17</sup>

---

elementos fundamentais da Física (terra, fogo, ar, água) tenderiam a se ordenar em torno do centro do mundo, cada qual em seu lugar natural. Se um elemento é removido de seu lugar seu movimento natural é retornar de maneira retilínea: terra e água tendem a descer, ar e fogo tendem a subir. Ou seja, buscam por seus lugares naturais. C.f.: Marilena Chauí, *Primeira filosofia: lições introdutórias*. São Paulo, 1984.

<sup>17</sup> Embora essa análise descreva uma sociedade brasileira da segunda metade do século XX, a divisão racial do espaço se mantém nos dias de hoje. Apesar de ser uma visão um tanto quanto “naturalista” do

É recuperando esse artigo de Lélia Gonzalez que pensamos na categoria lugar, observando-o no processo de identificação e reconhecimento das gentes negras. Lembrando, ainda, as palavras de Stuart Hall (2006) ao concluir que todas as identidades estão localizadas em um tempo e em um espaço simbólicos e que elas possuem o que Edward Said (2003) chama de “geografias imaginárias”, ou melhor, elas possuem suas paisagens características, seu senso de lugar, bem como localizações no tempo, nas tradições — ainda que inventadas — que ligam o passado ao presente. Em seu artigo Gonzalez conclui que existe um lugar de negro, e é aquele constituído pela segregação e que ela reconhece como lugares invisíveis.

Nos romances *Ponciá Vicêncio* (2003) e *Becos da Memória* (2006) de Conceição Evaristo, e em *A Cor da Ternura* (1998) e *Leite do Peito* (2001) de Geni Guimarães, as autoras mapeiam, através de referências íntimas, as espacialidades associadas a uma geografia pessoal e afetiva, tanto no sentido de pertencimento a uma terra de origem idealizada quanto a afiliação relacionada à negociação de novos espaços na cultura dominante (branca-machista-elitista). Nas espacialidades associadas à vida coletiva, a identidade busca sua autoafirmação e negocia sentidos.

Em suas escritas, as autoras retratam e denunciam as condições daqueles que estão desprovidos de reconhecimento sociopolítico, isto é, aqueles que ocupam o espaço da “invisibilidade” no meio social, portanto não apenas os negros. Tal conceito é aplicado a seres socialmente ignorados pelas autoridades públicas, e atinge indiferentemente a homens, mulheres, negros e brancos desde que compartilhem a mesma faixa econômica, sendo de baixa renda, todos se tornam invisíveis, seres sem nome.

Em 2006, o sociólogo Jessé Souza lançou o livro *A invisibilidade da desigualdade brasileira*, tendo como tema central a invisibilidade social em determinado grupo de indivíduos. Nesse livro Souza desenvolve, com alguns autores clássicos da sociologia nacional, tais como Sérgio Buarque de Holanda, Roberto DaMatta e Gilberto Freyre, uma discussão sobre a formação da identidade brasileira. Segundo Souza, esses autores, ao tentarem construir em suas obras uma identidade nacional do povo brasileiro, caem em uma “teoria emocional da ação” que é: “como se todos os indivíduos dessas sociedades ‘integradas emocionalmente’ fossem

---

comportamento das pessoas reduzindo-as a seus instintos mais básicos, a ideia aqui é mostrar a discriminação racial relacionada ao espaço.

essencialmente semelhantes, sem qualquer divisão de classe, e apenas diferissem na renda que ganham” (SOUZA, 2006, p.14). Para Souza, é uma espécie de “melting pot” nacional que não separa grupos de indivíduos e suas histórias particulares. Ainda que exaltem as qualidades desse povo, os sociólogos não abordam as possíveis principais causas da desigualdade no país. Souza critica os esquemas explicativos utilizados pelos sociólogos, pois para ele, esses tendem a perder sua relação com qualquer realidade mais ampla a partir do momento que eles tentam explicar o comportamento do brasileiro pela colonização portuguesa, ignorando a interlocução com outras culturas periféricas. Ao discordar dos clássicos da sociologia, Souza apresenta possibilidades concretas para o desenvolvimento de teorias sociais críticas que possam explicar o Brasil e sua gente, pois “[para] compreender a desigualdade brasileira é necessário compreender o Brasil contemporâneo na sua extraordinária complexidade” (SOUZA, 2006, p.10).

Souza não acredita que apenas descrever a realidade das pessoas socialmente humilhadas possa definir o que é desigualdade e sua origem social. Para o autor é preciso articular a história de vida desses sujeitos invisíveis com a história do Brasil e com teorias sociais sólidas. É importante ressaltar que o fato de ocuparmos uma determinada área já nos identifica socialmente; nos torna visível ou não.

Zygmunt Bauman questiona em seu livro *Modernidade Líquida* (2001) se a modernidade não seria a grande responsável pela perda dos valores, pela desmistificação dos ritos e, principalmente, pela liquefação das certezas. Segundo Bauman é nesse processo moderno que os espaços urbanos surgem não como abrigo, mas como o próprio algodo do homem, são aqueles que oferecem perigo e solidão. Ao traçar a evolução da vida urbana o autor se depara com as fronteiras visíveis e invisíveis que restringem o direito de ir e vir do cidadão urbano.

Bauman também fala dos espaços. Mas o teórico vai um pouco além, fala de outros espaços, fala também dos vazios urbanos. Aqueles que não possuem significado, que estão situados às margens dos centros urbanos, são vividos e não percebidos, e são rejeitados. Para o autor, lugares sem significados quer dizer não considerados aos olhos de muitos. Parece-nos oportuno citar um pequeno relato que Bauman faz sobre uma conferência na Europa. O autor nos conta que foi recebido no aeroporto pela filha de um casal de amigos que demorou quase duas horas no trajeto do aeroporto até ao hotel onde ele ficaria. A jovem se desculpou, mas enfatizou não ter como evitar o tráfego do centro da cidade. Quando Bauman retornou ao aeroporto preferiu pegar um táxi, que demorou

apenas dez minutos no trajeto inverso. Isso aconteceu porque o táxi tomou outro trajeto, que passava pelo subúrbio da cidade:

...o motorista foi por fileiras de barracos pobres, decadentes e esquecidos, cheios de pessoas rudes e evidentemente desocupadas e crianças sujas vestindo farrapos. A ênfase de minha guia em que não havia como evitar o tráfego do centro da cidade não era mentira. Era sincera e adequada a seu mapa mental da cidade em que tinha nascido e onde sempre vivera. Esse mapa não registrava as ruas dos feios “distritos perigosos” pelas quais o táxi me levou. No mapa mental de minha guia, no lugar em que essas ruas deveriam ter sido projetadas havia, pura e simplesmente, um espaço vazio. (BAUMAN, 2001, p. 121).

A visibilidade desses espaços ocorre quando são relacionados a aspectos negativos, tais como: a violência ou a miséria. Contrariando essas perspectivas surgem as heterotopias, como ‘espaços outros’ marcados por superposições e dinâmicas competitivas que legitimam a subversão da negatividade.

O processo de urbanização das cidades brasileiras por volta do século XIX acompanhava a tendência europeia de construir ruas largas e arborizadas. Com isso foram destruindo ou empurrando para fora do perímetro todas aquelas construções precárias, tais como os cortiços, que “maculavam” o cenário central de importantes cidades brasileiras, principalmente o Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais.

Ao refletir sobre a organização territorial das cidades brasileira torna-se importante demarcar que tal tarefa seguiu uma lógica calcada no conceito discriminador entre colonizador e colonizado, e nesse parâmetro, entre dominador e dominado. Não se pode perder de vista que no início da ocupação do Brasil pelos europeus, Portugal enviou para a nova terra, tipos diferentes de pessoas com funções também diferenciadas. Desembarcaram na colônia entre comerciantes e mercadores interessados na exploração das riquezas naturais; religiosos — principalmente os jesuítas com a finalidade de catequizar os indígenas autóctones —, cidadãos comuns interessados em se tornar proprietários de pequenas faixas de terras cedidas pela coroa, desde que aceitassem morar na colônia constituíssem família, e assim garantir o povoamento da nova terra; e todos aqueles considerados criminoso pela igreja ou pela coroa e que eram submetidos ao degredo.

A inquisição considerava o degredo para as terras brasileiras uma pena a ser aplicada nos delitos mais graves, tais como: ser um cristão-novo pouco convincente (ainda mantenedores de ritos judaicos), por exemplo, ou ser um soldado desertor. Ser degredado para alguma terra d’além mar — principalmente para o Brasil— significava atravessar o oceano e viver durante três, cinco ou dez anos num mundo diferente e

periférico (BUENO, 2006). Nesses termos o território brasileiro traz em sua formação o estigma da segregação.

A influência da colonização brasileira persiste ainda nos dias atuais, a oposição entre os senhores de engenho e os escravos foi substituída pela relação entre latifundiário e o trabalhador rural. A distância entre a casa grande e a senzala se mantém entre a casa dos patrões e a casa/barraco da favela em que mora a empregada doméstica. Os espaços continuam sendo criados com o intuito de excluir e desintegrar a sociedade, “o abismo entre os ricos e os pobres, e entre os mais ricos e os mais pobres se amplia ano a ano tanto entre as sociedades como dentro delas, em escala global e dentro de cada Estado” (BAUMAN, 2003, p. 80). Se o sujeito é valorizado de acordo com o lugar que ocupa na sociedade, ser desqualificado por viver na periferia, favela/campo/roça resulta certa vulnerabilidade que o atinge não somente enquanto morador, mas como cidadão e sujeito de bem. Diante dessa fragilidade, a identificação com uma “comunidade” se faz necessária, pois o olhar do outro ainda interessa e preocupa.

Concebendo a formação identitária do sujeito conforme Stuart Hall (2003), ou seja, como um processo incompleto, sempre em construção é inegável a importância da participação do “outro” na tomada de consciência de ser pertencente a um grupo, uma classe ou uma nação. Se para os olhos excludentes a periferia é considerada lócus da pobreza, da delinquência e outros aspectos negativos; para os olhos dos moradores dessas áreas, elas assumem o lugar do acolhimento, da solidariedade, da resistência e preservação cultural.

Isso equivale dizer que a população negra, principal ocupante desses sítios, foi se acumulando em terrenos baldios em torno da cidade, dando sentido àquilo que Marshall Berman (2007) considera como um jogo de “destruir/[re]construir” o espaço urbano, onde tornou-se imperativo buscar na memória coletiva os elementos necessários para iniciarem novos processos de pertencimento.

Ao longo deste capítulo buscamos evidenciar o pensamento de Michel Foucault acerca da ocorrência dos múltiplos lugares presentes em nossa realidade e de como é possível percebê-los em suas subdivisões. Espaços imaginários que podem trazer benefícios ou não conforme o desejo de cada um. Outro ponto abordado neste segmento ficou a cargo de explicitar a diferença entre os conceitos de espaço e lugar a partir do ponto de vista de alguns teóricos da área da Geografia. Foi possível compreender, por intermédio desses conceitos, a profunda relação entre o espaço e a experiência (individual ou grupal) vivida ali e visualizada, como forma de ilustração, nos romances

*Becos da Memória e Ponciá Vicêncio* de Conceição Evaristo e *Leite do Peito* e *A Cor da Ternura* de Geni Guimarães.

No capítulo seguinte abordaremos aspectos ligados ao universo literário das escritoras Geni Guimarães e Conceição Evaristo, buscando analisar seus livros como representações heterotópicas do espaço onde produzem seus livros.



## CAPITULO 2

### **As heterotopias representadas nos romances Ponciá Vicêncio e Becos da Memória de Conceição Evaristo e em A cor da Ternura e Leite do Peito de Geni Guimarães**

#### **2.1 – Literatura e Geografia em uma relação simbólica**

Até o dado momento buscamos conjugar a Literatura e a Geografia como duas ciências que evidenciam, de maneiras distintas, a relação entre o homem e as espacialidades. Se por um lado a Literatura é capaz de investir e alimentar vivências que narram um visual de mundo do particular ao universal; por outro lado, a Geografia se oferece como suporte de deslocamento para essas visões e leituras de realidades que rompem com formas fixas de localização.

Da junção dessas duas ciências surge uma literatura não localizada no espaço, mas definida por um grupo e seus costumes, gestos e símbolos; surge uma geografia cujo mapeamento é constituído com intensa força “imaginante e poetizante” (BACHELAR, 1988), de experienciar os lugares lançando mão de elementos sensoriais capazes de ver, sentir e ouvir o espaço.

No processo de revolver, preencher e contestar os espaços, retomamos ao conceito de heterotopia elaborado pelo filósofo Michel Foucault, e compreendido aqui como o espaço de representação<sup>18</sup> das escritoras Conceição Evaristo e Geni Guimarães. Por intermédio de suas escritas, ambas as autoras provocam uma reconfiguração espacial em que um mundo controverso e diferente deste em que vivem é desvelado.

É notório que tanto Evaristo como Guimarães escrevem a partir de um espaço marginalizado e retratam em suas obras um passado comum aos negros, particularmente das mulheres negras. Nesse contexto, ao trabalharem com suas memórias elas estimulam a recuperação e preservação da memória de todo o grupo que representam. Omar da Silva Lima (2009) fala em “comprometimento etnográfico”, ao perceber que as escritoras se preocupam em não mascarar suas experiências de vida, pelo contrário, elas buscam não.

---

<sup>18</sup> Utilizo a palavra “representação”, com cuidado, em virtude das várias formas de interpretação e significação que o termo oferece. Seu conceito foi desenvolvido por autores de diferentes áreas como sociologia, artes e história, tornando difícil determinar um sentido único, permanente e universal. Entretanto, a acepção que adoto aqui é aquela que corresponde ao pensamento de Roger Chartier, em que representação é o modo pelo qual em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade é construída, pensada, dada a ler por diferentes grupos sociais. C.f.: CHARTIER, Roger. 1990, p.20.

camufla[r] a realidade física, social e econômica do negro, (...) o discurso delas abarca os preconceitos, a exploração e a pobreza, quase miséria dos negros, sem esquecer os costumes e as crendices dos mesmos e, ao mesmo tempo, fazendo uma revisão crítica da história oficial sobre os negros (LIMA, 2009, p. 52).

Nessa abordagem etnográfica é possível, então, interpretar os significados e práticas sociais que marcam o espaço ocupado pelos negros.

Por um viés foucaultiano, associamos a ideia de um novo mundo, redesenhado nas escritas de Conceição Evaristo e Geni Guimarães, a uma realidade especular. O espelho é ao mesmo tempo heterotópico e utópico; é um lugar real porque é “o lugar que ocupo” e é um lugar irreal, por ser um “lugar sem lugar” e (FOUCAULT, 2005, s/p). Em outras palavras, o mundo que comporta a produção das mulheres negras é ao mesmo tempo real, porque existe de fato, mas é também irreal, pois para que ele se torne socialmente visível precisa ser negociado e peremptoriamente afirmado.

Nesse sentido, nas espacialidades construídas por essas autoras cabem representações e formas carregadas de significados subjetivos relevantes para o grupo do convívio delas. No entanto, a ideia de geografizar os sentidos ou de preencher com lirismo os espaços só será compreensível nas obras dessas escritoras se considerarmos a articulação entre discurso literário (universo simbólico) e mundo empírico (universo pragmático), mediada por ações especulares e subversivas. Os espaços construídos nos romances aqui trabalhados são representações do real apresentadas na forma de prosa e poesia ultrapassando as fronteiras da visão e alcançando a dimensão do simbólico. Das múltiplas relações materializadas nos lugares surge a necessidade de realçar nossa compreensão do termo *Cultura*, um conceito-chave que nos guiará na compreensão dos espaços simbólicos visitados das escritoras Conceição Evaristo e Geni Guimarães em seus livros.

Podemos definir Cultura de diversas maneiras, inclusive que diz respeito às situações correntes e comuns apreendidas na vida cotidiana, no seio da família e no ambiente em que se vive. Ideias, habilidades e linguagens entre outras relações são elaboradas e reelaboradas a partir da experiência do convívio, dos contatos e das descobertas. Há ainda uma infindável lista de definições para a palavra Cultura, o que reforça uma visão eclética, mas apesar de tantas definições é necessário que uma escolha seja feita.

O sentido primeiro do termo cultura se refere, fundamentalmente, ao cultivo ou ao cuidado de algo, tal como trabalhar com a terra, com grãos ou animais. Mais tarde, por

volta do século XVI passou-se a associar esse sentido ao processo de desenvolvimento humano. Nos séculos seguintes cultura tornou-se sinônimo para civilização em oposição à barbárie dos sujeitos. Difundiu-se, entre os primeiros estudos a ideia de que “o conceito de cultura se refere a uma variedade de fenômenos e a um conjunto de interesses que são, hoje, compartilhados por estudiosos de diversas disciplinas, desde a sociologia e antropologia até a história e a crítica Literária” (THOMPSON, 1995, p. 165). Acrescentamos a Geografia nessa relação.

Da dimensão antropológica, Clifford Geertz defende uma definição semiótica para cultura (GEERTZ, 1989). Em *A interpretação das culturas* (1989) o autor realiza uma análise interpretativa do campo cultural associada às dimensões política, religiosa e costumes sociais nas sociedades. Conforme Geertz cultura pode ser definida como um sistema de valores transmitidos historicamente, incorporado em símbolos e materializado em comportamentos controlados. O antropólogo recupera o conceito de Max Weber, onde se afirma “que o homem é um animal amarrado em teias de significados que ele mesmo teceu” (GEERTZ, 1989, p. 15). Tais significações devem ser investigadas observando o comportamento dos sujeitos que expressam suas culturas por intermédio de ações subjetivas e por isso, simbólicas. O significado emerge do papel que desempenham. Assim compreendemos o uso que o autor faz do termo cultura no plural como interpretações de ações que precisam ser localizadas e consideradas dentro de determinados contextos.

Concebendo um pensamento mais amplo sobre os fenômenos culturais é possível incluir também aspectos sociais, pois é na vida socialmente desenvolvida que observamos fenômenos considerados naturais em nosso cotidiano, tais como o desrespeito ao meio ambiente e até inúmeras formas de violências entre sujeitos, que passam como formas naturais do ser humano agir ou reagir. No entanto, são socialmente e ideologicamente construídos. Esses aspectos demandam interpretações atentas nas “ações e expressões significativas, de manifestações verbais, símbolos, textos e artefatos...” (THOMPSON, 1995, p. 165) de determinados grupos. Nesse sentido, a questão aqui é pensarmos a cultura para além do domínio material, isto é, do domínio dos objetos e das práticas envolvidas com esses objetos; pensamos a cultura também no âmbito simbólico.

Em *The work of representation* (1997) Stuart Hall considera Cultura enquanto conjunto de valores ou significados partilhados por um grupo de indivíduos em um processo de representação. Entendendo representação como “uma parte essencial do

processo pelo qual o significado é produzido e trocado entre membros de uma cultura. E envolve o uso da linguagem, dos sinais e imagens que representa coisas” (HALL, 1997, p. 15)<sup>19</sup>. Ou seja, é através do uso que fazemos das coisas, o que dizemos, pensamos e sentimos que atribuímos significados aos objetos, pessoas e eventos e as representamos integrando-as em nossas práticas do cotidiano.

As observações de Geertz e Hall importam por dois motivos primordiais. A primeira razão, porque em determinados momentos ambos assumem a cultura como um conjunto de mecanismos que controlam comportamentos. Nesse ponto os autores dialogam com os apontamentos de Michel Foucault sobre o poder e sua relação com várias instâncias, aqui: a cultura. E o segundo motivo, porque ambos consideram que o principal veículo da cultura é a linguagem, indispensável à comunicação dos indivíduos entre si. Tanto Geertz quanto Hall reconhecem a necessidade de se interpretar a cultura e o fato das interpretações nunca se fecharem em verdades absolutas.

Dentro da perspectiva geográfica, chamamos atenção para as expressões subjetivas impressas nos lugares, como marcas que conferem significados mais estreitos a grupos de indivíduos, pois “na geografia cultural: a natureza e o conteúdo da cultura de cada indivíduo refletem os meios através dos quais ele adquiriu as suas práticas e os seus conhecimentos: transmissão direta pela palavra e pelos gestos; utilização da escrita; utilização das mídias modernas” (CLAVAL, 2011, p.16). Nessa transmissão de valores os lugares assumem um importante papel.

Lugar, conforme já visto, é o espaço transformado por grupos de indivíduos em suas práticas sociais, políticas e econômicas — dimensões importantes que articuladas às práticas culturais singularizam essa transformação. É a cultura quem determina o modo como os sujeitos se relacionam com o espaço físico e qual a dimensão de seu valor íntimo.

Das atribuições de significados coletivos ao espaço surge um rico universo de referências simbólicas que “é percebido e vivenciado com emoção e sentimento” (ROSENDAHL, 2012, p.81) pelos sujeitos.

A Geografia também se preocupa com as normas culturais e suas variações realizadas por diferentes povos através dos espaços e lugares. A Geografia Cultural é um campo da geografia humana que já havia sido percebida por geógrafos clássicos

---

<sup>19</sup> No original: Representation is an essential part of the process by which meaning is produced and exchanged between members of a culture. It does involve the use of language, of signs and images which stand for or represent things.

como Ptolomeu, mas só foi considerada para estudos acadêmicos no século XX quando geógrafos, em especial Carl Sauer deixaram de estudar regiões pré-determinadas baseando-se em classificações ambientais, e passaram a prestar mais atenção nas paisagens culturais.

A partir dos anos de 1980 surgiu a necessidade de uma reformulação na definição dos estudos dessa área da Geografia, partindo da observação de diversas tradições teóricas, tais como a teoria feminista, o pós-colonialismo, o pós-estruturalismo e a psicanálise. Com a participação fundamental de Michel Foucault e do meio acadêmico, além das mais diversas influências da teoria pós-colonialista houve um grande esforço em “desconstruir”<sup>20</sup> o conceito de cultura como prática de transmissão de conhecimento para revelar sua profunda relação de poder com outras instâncias. É interessante atentar para o fato de que transmitir conhecimento é um gesto normativo, há um processo “impositivo” de reproduções comportamentais “não inatos dos seres humanos” (CLAVAL, 2011, p.19) aplicadas pela cultura.

É importante esclarecer que olhar as dimensões simbólicas da ação social não significa um afastamento dos dilemas existenciais da vida em favor de fenômenos não “racionais”, pelo contrário, quando se valoriza os simbolismos implícitos nas ações sociais, ou seja, nas expressões artísticas, expressões religiosas, nos meios de produção, enfim em todos os setores da sociedade, espera-se um refinamento nas experiências e um aprofundamento nas relações.

## **2.2 Sobre o espaço feminino: A mulher em território proibido — das indústrias têxteis ao mundo da escrita**

Conforme amplamente dito no primeiro capítulo deste trabalho, espaço é um termo subjetivo para um conjunto complexo de relações. Pessoas de culturas diversas diferem na forma como constroem relações, como vivem ou atribuem valores no território que ocupam. Por esse prisma, observam-se diferenças na definição do espaço físico relacionado com os gêneros. O homem e a mulher organizam o espaço a fim de conformá-lo e dominá-lo, impondo sobre ele, suas necessidades biológicas, suas

---

<sup>20</sup> Desconstrução compreendida aqui conforme Derrida, ou seja, no sentido de desmontagem, decomposição dos elementos da escrita com previsão de sua reconstituição com novo sentido.

relações sociais. Ao tomar ciência da divisão do espaço social em decorrência do gênero chegamos à questão étnica também.

Lembrando Stuart Hall (2001) “as identidades estão localizadas no espaço e no tempo simbólicos”(HALL,2001, p.71), e elas possuem o que Said chama de “geografias imaginárias”, ou seja, elas comportam “as ‘paisagens’ características, seu senso de ‘lugar’, de ‘casa/lar’(…) bem como localizações no tempo, nas tradições inventadas que ligam o passado ao presente” (HALL,2001, p.71-72). A partir dessas observações pensamos nas marcas identitárias ou de pertencimento de escritoras negras. É perceptível nas escritas dessas autoras uma transgressão nas referências espaciais que as confinam basicamente em localizações periféricas dos grandes centros. Nesse “outro” espaço elas iniciam um novo processo de pertencimento calcado em elementos simbólicos e por intermédio de seus trabalhos se autorrepresentam e mostram que o espaço simbólico é concebido, sentido e vivido a partir do espaço social.

Massey (1994) parte dessa noção do uso diferenciado do espaço, em que tradicionalmente tem-se que os homens desfrutam de maior liberdade em relação às mulheres para argumentar que muitos espaços sociais foram construídos exclusivamente para meninos, como os campos reservados para os jogos de futebol e rugby em sua infância em Manchester, na Inglaterra:

Lembro-me de tudo isso com muita nitidez. E eu me lembro também, isso agrediu-me muito claramente — mesmo para uma menina intrigante e ligeiramente pensativa — que todo esse trecho enorme da planície de inundação de Mersey tinha sido totalmente entregue aos meninos. (MASSEY, 1994, p.185)<sup>21</sup>.

Ao analisar tais espaços invadidos pelas mulheres a geógrafa afirma que,

espaço e lugar, espaços e lugares, e nossa compreensão deles (e das coisas relacionadas ao nosso grau de mobilidade) são gendradas por completo. Além disso, são gendradas em milhares de formas diferentes, que variam entre as culturas ao longo do tempo. (MASSEY, 1994, p.186)<sup>22</sup>.

Conforme a geógrafa apurou, a oportunidade de saída da mulher inglesa do confinamento surgiu com a alta taxa de desemprego dos homens, fossem maridos, filhos ou irmãos, nos fins do século XIX. Para enfrentar tal crise, o governo abriu várias frentes de trabalhos destinados às mulheres com uma lógica política aterradora: de que

---

<sup>21</sup> No original: I remember all this very sharply. And I remember, too, it striking me very clearly — even then as a puzzled, slightly thoughtful little girl — that all this huge stretch of the Mersey flood plain had been entirely given over to boys.

<sup>22</sup> No original: The only point I want to make is that space and place, spaces and places, and our senses of them (and such related things as our degrees of mobility) are gendered through and through. Moreover they are gendered in a myriad different ways, which vary between cultures and over time.

mulheres eram “trabalhadoras baratas” e não formavam um grupo organizado em sindicatos ou associações. A princípio os trabalhos não diferiam muito daqueles desenvolvidos em casa, trabalhavam em lavanderias, como arrumadeiras ou babás. Tais atividades eram economicamente mais rentáveis e menos onerosas e não constituíam “trabalho de fato”, era “apenas trabalho para mulheres”. Segundo Massey havia diferenças no processo de libertação entre as mulheres que viviam nas regiões carvoeiras, algodoeiras e industrializadas. Enquanto que “para as mulheres dos mineiros, quase sem exceção, e para muitas de suas filhas, trabalhos não remunerados em casa era a única opção” (MASSEY, 1994, p.193) <sup>23</sup>; para as mulheres das áreas têxteis, trabalhar nas fábricas de tecelagem não significava escapar das garras patriarcais, pelo contrário representava uma nova roupagem da dominação masculina. O capitalismo industrial abriu suas portas às mulheres, no entanto, buscou manter a tradicional divisão sexual do trabalho, ou seja, ainda que ocupasse o mesmo espaço laboral dos homens e tivessem saído para o externo ao lar, o trabalho da mulher continuava desqualificado.

A crise econômica inglesa foi se alastrando e com ela uma reconfiguração na organização trabalhista feminina. Conforme notícias sobre a emancipação das operárias têxteis iam se espalhando, o comportamento das mulheres das outras áreas (mineiras e algodoeiras) também ia sofrendo alterações; neste percurso as trabalhadoras inglesas foram se organizando em associações “e foi desta base de operárias organizadas que surgiu a campanha pelo voto local no início do século XX” (MASSEY, 1994, p.197) <sup>24</sup>. O movimento sufragista deu visibilidade aos primeiros movimentos feministas, que foi sofrendo reformulações de acordo com as regiões e países que alcançava.

Entre os mecanismos da exclusão no mercado de trabalho, o fator gênero conserva lugar de destaque e associada ao quesito raça endurece a luta para as mulheres negras. Historicamente segregadas à esfera *privada*, ao se lançarem ao mundo *público* essas mulheres já saem em desvantagens.

Na diversidade espacial no qual a mulher negra luta por inserção, o meio trabalhista é mais um que se configura como um obstáculo sociopoliticamente produzido para impedi-las de crescimento. Ainda assim, são nesses espaços

---

<sup>23</sup> No original: For miners’ wives almost without exception, and for many of their daughters, unpaid work in the home was the only and time-consuming option.

<sup>24</sup> No original: And it was from this base of organized working women that arose the local suffrage campaign of the early twentieth century.

socialmente construídos que se localizam as identidades, ou melhor, onde buscamos identificação, formamos nossas “geografias imaginárias”, marcamos nosso senso de lugar e nossa relação com o “outro”, conforme Stuart Hall em *A identidade cultural na pós-modernidade* (2001).

Segundo Margareth Rago (2001) a industrialização têxtil brasileira teve início entre os anos de 1840 e 1860 no nordeste, principalmente na área algodoeira baiana, e foi descendo progressivamente para o sudeste. Os ecos da tomada de consciência das operárias inglesas chegaram ao Brasil nas primeiras décadas do século XX (RAGO, 2001) e encontraram um quadro nada diferente com relação aos tratamentos dispensados às trabalhadoras remuneradas daquele país: por aqui também sofriam maus tratos, humilhações e assédios sexuais por parte dos patrões ou dos companheiros de trabalho. Eram duplamente exploradas, pois além dos trabalhos nas fábricas, muitas complementavam o orçamento doméstico trabalhando em casa, às vezes até dezoito horas por dia, como costureiras para fábricas de chapéus ou alfaiatarias. Para os patrões era um negócio excelente já que deixavam de pagar taxas e impostos com esse tipo de funcionárias.

Mais tarde entre os anos de 1890 e 1930 as operárias brasileiras passaram a se mobilizar, fazer greves e a lutar contra a exploração nas fábricas. No entanto, as militantes precisavam lutar ainda contra as imagens distorcidas que alimentavam o pouco caso que a sociedade fazia de seus esforços, eram retradas de diversas formas: “Frágeis e infelizes para os jornalistas, perigosas e ‘indesejadas’ para os patrões, passivas e inconscientes para os militantes políticos, perdidas e ‘degeneradas’ para os médicos e juristas” (RAGO, 2006, p.579). De qualquer forma, não deixemos de atentar para o fato de que estes registros jornalísticos foram elaborados por homens que buscavam enfraquecer os movimentos liderados por mulheres. Não correspondiam, portanto, com a maneira de como elas se representavam. Eram mulheres de faixas etárias e estados civis diferentes executando as mesmas atividades, mulheres imigrantes de várias partes da Europa e pouquíssimas negras que buscavam visibilidade como operárias e, por conseguinte, mais direitos.

Historicamente é sabido que as mulheres e os negros formam o segmento excluído da sociedade. Não obstante, tanto as mulheres brancas como os homens negros conseguiram driblar vários obstáculos e conquistar um pouco mais de espaço e acesso ao mundo social: o direito ao voto, à educação, ao trabalho remunerado — conforme já vistos — são algumas vitórias. Para as mulheres negras, ainda que participassem do



mesmo espaço social e sofressem das mesmas mazelas que as mulheres brancas, a diferença étnica/racial promovia a diferença e certa hierarquia entre elas.

As mulheres negras nesse período carregavam ainda o estigma da escravidão, continuavam confinadas aos afazeres domésticos ou em trabalhos informais como cozinheiras, lavadeiras, doceiras, vendedoras de rua, prostitutas e quando há registros de sua existência no meio social “são apresentadas, na documentação disponível, como figuras extremamente rudes, bárbaras e promíscuas, destituídas, portanto, de qualquer direito de cidadania” (RAGO, 2006, p.582). Em outras palavras, a mulher negra continuava bestializada, tendo sua sexualidade e força muscular exacerbado pelo olhar do homem branco e escravocrata.

Como se sabe o processo abolicionista não ofereceu aos negros escravizados nenhum tipo de amparo que garantisse uma forma de inserção ao meio social. Pelo contrário, o despreparo da causa reforçou a imagem que caracterizava os negros como seres fracos, ingênuos e socialmente desajustados. Era essencial que nos períodos que sucederam ao da escravatura delineassem um “caminho para superar a imagem do passado colonial comprometido pela escravidão — a partir de então vista como marca de atraso e barbárie” (SCHUMACHER, 2007, p. 195). E para que tal imagem sofresse qualquer mudança o negro precisava ser visto como pessoa, ter suas necessidades básicas respeitadas e suas carências sanadas.

Por volta dos anos de 1860 já circulava pelo Brasil um movimento negro organizado que se propunha em articular mecanismos de resistências e afrontamentos ao cotidiano da população negra, e que foi ganhando força até a instauração da “Lei Áurea”. Surgem aí “a imprensa, os clubes recreativos e as organizações políticas e culturais que funcionaram como polos aglutinadores dos afro-afrodescentes” (SCHUMACHER, 2007, p. 293) <sup>25</sup>. A participação feminina no meio impresso foi se fortalecendo e se diversificando e, em 1907, o periódico *A Alvorada* trazia os primeiros artigos e ideias da mulher negra e ao longo de vinte anos elas se mantiveram naquele

---

<sup>25</sup> A chamada imprensa negra designa jornais e revistas publicados no Brasil após o processo abolicionista, no final do século XIX. Cito a título de exemplificação uma lista de periódicos que já circulavam no Brasil entre os anos de 1830 a 1960 em que alguns permitiam a participação das mulheres em suas publicações: *O Homem de cor* (Rio de Janeiro, 1833); *O Exemplo* (Pelotas, 1892); e em São Paulo *O Bandeirante* (1910); *O Menelick* (1914); *Princesa do Oeste* (1914); *A União e O Alfinete* (1918); *A Protetora*, *O Getulino* e *A Liberdade* (1919); *O Kosmos* (1922), *Tribuna Negra* (1928) e *Progresso* (1928); *O Clarim da Alvorada*: legítimo órgão da mocidade negra (1930). Além desses jornais havia ainda as revistas *Senzala* (1946), que divulgava eventos culturais voltados para a população negra, como bailes, concursos de beleza e poesias e a revista *Quilombo* (1950), editada por Abdias Nascimento, importante figura no cenário de reivindicações dos negros brasileiros.

espaço em que defendiam arduamente as políticas educacionais voltadas para crianças e adultos afrodescendentes (SCHUMAHER, 2007).

Ao assumirem as diferenças existentes entre os vários grupos de mulheres (negras, estrangeiras, casadas e solteiras) que compunham a sociedade brasileira tornou mais produtivo lutar por melhorias específicas. Essas observações foram retomadas no advento do movimento feminista, já nos anos de 1960 do século XX. Foi possível então pensar em um espaço feminino e especificamente negro, visto que muitas mulheres construíram estratégias próprias, em diversas áreas de atuação, para superar as dificuldades decorrentes da marginalização. As escritoras Conceição Evaristo e Geni Guimarães trazem como tema em suas produções, as mulheres negras como protagonistas de importantes mudanças no papel social, ideologicamente conscientes das vozes que carregam em si e das quais são capazes de representar.

Cabe ressaltar que Evaristo e Guimarães não se limitam à escrita em prosa, as duas produzem poemas que buscam resgatar, exaltar e preservar memórias históricas comuns à população negra, e sempre reivindicando um lugar para se expressarem, como veremos em breve exposição a seguir.

### **2.3 Conceições Evaristo e Geni Guimarães: imaginários construídos a partir de traços e com o poder das palavras**

“creio que a gênese de minha escrita está no  
acúmulo de tudo que ouvi desde a infância”.  
(Conceição Evaristo, 2007)

“Não foi do nada que me vieram o coração repleto de ternura  
e a alma transparente”  
(Geni Guimarães)

Maria da Conceição Evaristo de Brito, segunda filha de uma família de nove irmãos, nasceu no dia 29 de novembro de 1946 numa favela situada no alto da Avenida Afonso Pena, uma das áreas mais valorizadas da zona sul de Belo Horizonte. Com o tempo, barracos e moradores foram removidos, a avenida ganhou um prolongamento, novos prédios se ergueram e os becos e vielas da infância tiveram que se alojar na memória afetiva da futura escritora. Filha de Joana e de José (que desapareceu quando era ainda pequena) tem como pai o padastro, Aníbal Vitorino.

Aos sete anos foi morar com os tios Maria Filomena (irmã mais velha da mãe) e o marido Antônio João da Silva (Tio Totó, recriado no romance *Becos da memória*). Aos oito anos teve seu primeiro emprego como doméstica, não fugindo do destino comum a quase todas as mulheres negras no início de sua vida profissional. Conceição estudou em escolas públicas da capital mineira, mas só terminou o antigo Curso Normal aos 25 anos. Trabalhou como cozinheira, arrumadeira e lavadeira para algumas famílias tradicionais da cidade; muitas dessas famílias chegaram a desencorajar seus planos de avançar nos estudos.

Em 1973 Conceição mudou-se para o Rio de Janeiro, em 1976 ingressou no curso de Letras na UFRJ, onde conheceu e se casou com Oswaldo Santos de Brito e teve sua filha Ainá portadora de uma síndrome que comprometeu seu desenvolvimento psicomotor). Formou em Letras pela UFRJ, e entre os anos de 1993-1996 cursou o mestrado em Literatura Brasileira pela PUC/RJ. Tornou-se doutora em Literatura Comparada pela UFF em um dia emblemático: 13 de maio de 2011.

Em 1990, Conceição Evaristo começou a participar dos *Cadernos Negros* publicou seus primeiros trabalhos, variando entre contos e poemas<sup>26</sup>. Em 2003 Evaristo lança seu primeiro romance *Ponciá Vicêncio*, pela Mazza (editora que tem como alvo principal publicação de livros sobre cultura afrobrasileira), livro bem acolhido pela crítica, e que já foi indicado para o Vestibular 2008 da UFMG, do CEFET BH e de mais quatro faculdades mineiras e para o vestibular da Universidade Estadual de Londrina 2008/2009; além de traduzido para a língua inglesa, pela Host Publications, Texas, Estados Unidos em 2008. Seu segundo romance, *Becos da Memória* foi lançado em 2006, também pela Mazza, e alcançou o mesmo sucesso do primeiro. Em 2008 foi lançada uma coletânea de poemas: *Poemas da Recordação e Outros Movimentos*, este último traduzido para o inglês, pela editora Nandyala e em 2011 Evaristo lançou seu mais recente trabalho, o livro de contos *Insubmissas lágrimas de mulher*, também pela mesma Nandyala.

Concomitante a esses momentos de efervescência interna, Conceição também fazia sucesso no exterior: publicando obras, dando conferências, participando de antologias, conforme a lista a seguir: *Schwarze prosa, Alemanha* (1993); *Moving beyond boundaries: international dimension of black women's writing*(1995); *Women righting – Afro-brazilian Women's Short Fiction, Inglaterra* (2005); *Finally Us:*

---

<sup>26</sup> Omar da Silva Lima elaborou em sua tese de doutorado (2009) um relevante quadro listando as publicações de Evaristo em ordem cronológica. Conforme suas apurações desde 1990 até o ano de 2007 os trabalhos de Conceição Evaristo somavam um total de 31 poemas e 7 contos. Contudo, esses números sofreram alterações com lançamentos de novos trabalhos em 2008 *Poemas da Recordação e Outros Movimentos* e o livro de contos *Insubmissas lágrimas de mulher* em 2011.

*contemporary black brazilian women writers* (1995); *Callaloo*, vol. 18 (1995); *Fourteen female voices from Brazil* (2002), *Estados Unidos*; *Chimurenga People* (2007), *África do Sul*; *Brasil-África: como se o mar fosse mentira, Brasil/Angola* (2006); *Callaloo*, vol. 30 (2008). Em 2012, foi lançado o blog *Nossa Escrevivência* em que a autora relata toda suas participações em eventos, lançamentos de livros e várias outras informações sobre seus trabalhos.

Recordando uma das falas de Hampâtè-Bá (1979) quando atenta para o valor da palavra que “tudo busca nos transmitir”, encontramos correspondência dessa afirmação na poética de Evaristo. A palavra usada por Evaristo assume a expressão de um ardor interior, que numa crescente ebulição explode e se exterioriza ganhando contornos poéticos, ainda que muitas vezes falem das experiências vividas por ela em sua meninice. Conforme afirma em depoimento no artigo *Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita* (2007), sua escrita veio obrigatoriamente da “função utilitária” da palavra ao tecer a lista de roupas limpas a serem conferidas antes de devolvê-las às patroas; do registro diário dos acontecimentos importantes, feito pela tia que a criara ou do gesto ancestral da mãe de desenhar “um grande sol, cheio de infinitas pernas” em dias nublados. A outra necessidade do uso da palavra foi para exteriorizar as histórias contadas “à meia-voz” pelos adultos, escondidas das crianças,

“Eu fechava os olhos fingindo dormir e acordava todos os meus sentidos. O meu corpo por inteiro recebia palavras, sons, murmúrios, vozes entrecortadas de gozo ou dor dependendo do enredo das histórias (...). Era um jogo de escrever no escuro. No corpo da noite”. (EVARISTO, 2007, p. 20).

É tomado por essa vivência compartilhada que os poemas de Evaristo emocionam e reviram as histórias dos “outros” seus iguais. A título de ilustração mostraremos alguns poemas lidos como o exercício da palavra.

Em 1990 os *Cadernos Negros* (vol.13) trazia seis poemas de Evaristo e entre eles o intitulado *Eu-mulher* (p.30), onde não apenas exhibe um corpo de mulher modelado para gerar a vida, como o apresenta como um guardião da história *moto-contínuo do mundo: Eu-mulher em rios vermelhos/inauguro a vida/ (...) Antes-vivo/Antes-agora-o que há de vir*. Extraído do mesmo volume dos *Cadernos Negros* supracitado, o poema *Voze-mulheres* (p.32) revolve a história da mulher negra e ao perfazer tal trajetória de opressão nos une a uma única ancestralidade sempre ecoando *lamentos: A voz de minha bisavó/nos porões do navio; A voz de minha avó/aos brancos-donos-de tudo; A voz de*

*minha mãe/ no fundo das cozinhas alheias; A minha voz ainda/ecoa versos perplexos/a voz de minha filha/recolhe todas as nossas vozes...*

É relevante apresentar também o poema *Recordar é preciso* (p.17) publicado nos *Cadernos Negros* (vol. 15) de 1992 e recuperado em 2008 em seu primeiro livro de poesias: *Poemas da recordação e outros movimentos*. Neste poema, Evaristo se apropria da famosa frase dada como autoria do poeta português Fernando Pessoa: “navegar é preciso, viver não é preciso”<sup>27</sup>, e realiza um convite ao não esquecimento da histórica travessia do Oceano Atlântico: *A memória bravia lança o leme/ recordar é preciso/*. Se em Pessoa viver não necessita traçar rota, em Evaristo é necessário tomar o leme para recomeçar a vida; *o movimento de vaivém nas águas-lembranças* é o estopim para retirar do fundo do mar a memória daqueles que ali tombaram e que ainda nos dão força, pois *não me [nos] amedrontam nem me [nos] imobilizam*, pelo contrário nos impelem a ir além.

Deste livro em questão extraímos também o poema *De Mãe* (p.32) em que a autora reforça os temas memória, feminilidade e a resistência da mulher negra. Posiciona-se contra a situação de opressão em que vivem os afrodescendentes e para isso usa como *artifício* o dom da palavra, herança materna: (...) *Foi mãe que me fez sentir/as flores amassadas/debaixo das pedras/os corpos vazios/rente às calçadas/e me ensinou/insisto, foi ela/ a fazer da palavra/artifício/arte e ofício/do meu canto/da minha fala*. Burilar palavras, polir toda a camada de dor e torná-la fonte de inspiração e esperança, eis o traçado evaristiano.

Geni Mariano Guimarães nasceu na área rural do município de São Manoel (SP), na fazenda Vilas Boas, em 08 de setembro de 1947. De família numerosa Geni é a décima primeira filha de um total de doze. Aos cinco anos, mudou-se com seus pais para outra fazenda situada em Barra Bonita (SP). Da primeira à quarta série do ensino básico, entre os anos de 1954 a 1958, estudou na Escola Mixta da Fazenda Pau D’alho aonde já chegou sabendo ler, pois era muito estimulada pelos pais. Na época do ginásio (hoje ensino fundamental) a família mudou-se para a cidade a fim de que a menina pudesse concluir os estudos e cursar o magistério, tempo compreendido entre os anos de 1959 a 1965, nesse período Geni não fugiu ao enredo da história da mulher negra e

---

<sup>27</sup> *Navigare necesse; vivere non est necesse*, embora tenha se tornada conhecida depois de proferida por Fernando Pessoa, a famosa frase foi proferida originalmente pelo general romano Gneu Pompeu Magno, por volta de 70 A.C., dita aos marinheiros, amedrontados, que recusavam viajar durante a guerra. C.f.: Plutarco, in Vida de Pompeu.

também trabalhou como babá e empregada doméstica. Em 1973 Geni casou-se com Idevaldo Ferreira Guimarães com quem teve dois filhos. Marido atuante que a incentivava na carreira de escritora a ponto de vender um carro (fusquinha) para pagar a publicação de seu primeiro livro de poemas: *Terceiro Filho*.

Ainda na primeira infância esboçou seus primeiros textos e versos livres, que posteriormente foram publicados nos jornais da região: *Debate Regional* e *jornal da Barra*. Em 1979 lançou seu primeiro livro de poemas, *Terceiro filho*. No início dos anos de 1980 entrou em contato com o grupo Quilombhoje, aproximando-se mais de debates em torno da literatura e da poesia negra. Em 1981, publica dois contos no número 4 de *Cadernos Negros*, assim como seu segundo livro poesias *Da flor o afeto*, fortemente marcado pelos tons de protesto e de afirmação identitária. Ao longo da década, amplia sua presença no circuito literário brasileiro participando de várias antologias nacionais e internacionais e eventos culturais, entre eles o *Schwarze Poesie* (Edition Diá, Alemanha Ocidental). Em 1988, participa da IV Bienal Nestlé de Literatura dedicada ao Centenário da Abolição. Neste mesmo ano, a Fundação Nestlé publica seu volume de contos *Leite do Peito*. No ano seguinte, publica a novela *A cor da ternura*, que recebe os prêmios Jabuti e Adolfo Aisen. Em 1989, vinte e quatro anos após concluir o Magistério, Geni retornou aos estudos ingressando no curso de Letras pelo IMES (Instituto Municipal de Ensino Superior – São Manuel) formou-se em 1993, e desde então tem se dedicado aos afazeres da escritura.

A produção literária de Geni Guimarães é composta por três livros de poesia (*Terceiro Filho* 1979; *Da flor o afeto, da pedra o protesto* 1981; *Balé das emoções* 1984), livro de contos (*A cor da ternura* 1988 e reeditado em 2001), e quatro livros de literatura infanto-juvenil (*A dona das folhas* 1993; *O rádio de Gabriel* 1995; *Aquilo que a mãe não quer* 1998; *A cor da ternura* 1998). Além dos contos e poemas publicados em antologias nacionais e internacionais, tais como *Negro em verso: antologia da poesia negra brasileira* — organizada por Luiz Carlos dos Santos, Maria Galas e Ulisses Tavares em 2006 — e em *Finally Us: Contemporary Black Brazilian Women Writers Anthology* — organizada por Miriam Alves e Carolyn R. Durham em 1995. Há ainda três livros em processo de criação, a saber, *Canto de cada canto* (poemas), *Sararás* (infantil) e *Meu gol do meu irmão* (juvenil)<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Conforme nos informa Omar da Silva Lima em tese já mencionada aqui.

Geni Guimarães considera a escrita um “veículo que motiva mudanças”, um meio de expor e extravasar os sentimentos interiorizados de forma combatente para então atrair novas atitudes entre os seres humanos. Desse modo, seus trabalhos tem uma veia mais forte voltada para questões relacionadas à construção da identidade, valorização da cultura e respeito à ancestralidade. A escrita de Guimarães é primordialmente indicada para o público infanto-juvenil num sentido de orientação, contudo encontramos tais temas em poemas maduros que atentam como que um alerta e conscientização aos adultos. De *Negro em verso*, destacamos o poema “Integridade” (p.76), em que a autora exalta e afirma sua identidade: *Ser negra, na integridade/calma e morna dos dias./Ser negra, de carapinhas/De dorso brilhante,/de pés soltos nos caminho (...).Ser negra, do verso e reverso/do choro e riso/de verdade e mentiras/ como todos os seres que habitam a terra (...)*. Do poema “Viu” (p.74) extraído do livro *Da flor o afeto, da pedra o protesto*, a chamada à consciência fazendo um retorno às violências físicas vividas pelo negro no passado escravocrata: *só porque você já não me amarra no toco./já não me fura os olhos,/E não me caça as fugas...(...).Não quer dizer que não me deve nada/ você me deve a chave da senzala, (...)*. E finalizando essa pequena seleção de poemas, temos um voltado ao público leitor em formação, apresentaremos o “Minha mãe”, publicado em 2010 no blog *Banho de assento*:

Gosto da inocência dela:  
Benze crianças,  
Faz simpatias,  
Reza sorrindo,  
Chora rezando.

Gosto da inocência dela:  
Apanha rosas,  
Poda os espinhos,  
Coloca nas mãos,  
De meninos branquinhos.

Gosto da inocência dela:  
Conta histórias longas,  
De negros perdidos,  
Nas matas cerradas,  
Dos chãos do país.

Ama a todo o mundo,  
Diz que a ida à lua  
É conto de fada.

Gosto da inocência dela:  
Crê na independência,  
E é tanta a inocência  
Que até hoje ela pensa  
Que acabou a escravidão.

...Inocência dela...

Com muita doçura, Geni traça o perfil de uma mulher, que quase toda criança traz na memória, que seja mãe ou avó, mas é aquela da qual herdamos um saber que só aprendemos no convívio. A autora demonstra que o respeito ao sujeito mais velho tanto por seus conhecimentos quanto por aquilo que ignora é necessário no processo de construção da cidadania.

Reviver memórias, chamar atenção para o presente e buscar subsídios para tempos melhores são as principais características dos poemas das autoras Geni Guimarães e Conceição Evaristo. Partindo de suas experiências de vida ambas as escritoras realizam aquilo que Carole Boyce Davies (1994) chama de “subjetividade autobiográfica” como estratégia da escrita em que as escritoras negras articulam fala/escrita a um espaço, recriando-o e dotando-o de novos significados. Davies refere-se a mulheres migrantes, contudo faz a ressalva de que não é necessária a locomoção física para se redefinir a geografia, por esse prisma podemos estender tal pensamento até à escrita das mulheres negras .

## 2. 4 As heterotopias nos romances

Abordar a dimensão simbólica do espaço e buscar compreender a dinâmica do encontro entre pares opostos, tais como a razão e a emoção, o material e o simbólico (Santos, 1996) que se articulam e criam novos espaços nos romances *Ponciá Vicêncio* (2003) e *Becos da Memória* (2006) de Conceição Evaristo, e em *A Cor da Ternura* (1998) e *Leite do Peito* (2001)<sup>29</sup> passa ser nosso interesse neste item. Tal argumento sustenta o interesse pela ideia das heterotopias, conforme Foucault em que se procura valorizar o espaço a partir da presença das múltiplas representações conflitantes em uma mesma área.

De acordo com os princípios heterotópicos elaboradas por Foucault, podemos mapear nos romances supracitados a existência de alguns lugares contestadores. São as heterotopias espaços que se realizam como inversões do espaço real, por isso, às vezes, perturbadores, conforme vimos anteriormente.

---

<sup>29</sup> Doravante ao citarmos trechos dos romances usaremos apenas as iniciais dos títulos acompanhados dos números das respectivas páginas.



O espaço no romance *Ponciá Vicêncio* pode ser descrito em três etapas diferentes, conforme o comportamento e a fase de vida da protagonista. Na infância, a narrativa se passa na área rural — a Vila Vicêncio — onde vivia com os pais e o irmão Luandi:

Nos tempos de roça de Ponciá, nos tempos de pau-a-pique, de chão de barro batido, de bonecas de espigas de milho, de arco-íris feito cobra coral bebendo água no rio, a menina gostava de ser mulher, era feliz.[...] O pai era forte, o irmão quase um homem, a mãe mandava e eles obedeciam. (PV, p. 24).

No início da fase adulta, aos dezenove anos, Ponciá mudou-se para a cidade e neste novo espaço toda sua percepção de mundo foi transformada:

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. (PV, p. 34).

Esse sentimento de desamparo, de não pertencer a um grupo que a identificasse absorveu Ponciá por completo e a levou a vivenciar a terceira etapa concomitante à segunda. Muitas vezes Ponciá apresentou um quadro de ausência, que funcionava como uma válvula de escape, ou seja, a moça parecia morrer para o mundo real e tornava viva em outra dimensão, conforme descrito a seguir:

era como se um buraco abrisse em si própria, formando uma grande fenda, dentro e fora dela, um vácuo com o qual ela se confundia. Mas continuava, entretanto, consciente de tudo ao redor. Via a vida e os outros se fazendo, assistia aos movimentos alheios se dando, mas se perdia, não conseguia saber de si. (PV, p. 44).

Nos momentos em que a protagonista se perdia do mundo concreto, ela experimentava um espaço virtual e melhor compreendido se pensarmos na realidade do espelho. Reforçando a ideia sobre a realidade especular dito anteriormente, o espelho é “o lugar sem lugar” por excelência, ele guarda a união das realidades utópicas e heterotópicas ao mesmo tempo: “é afinal de contas, uma utopia, uma vez que é um lugar sem lugar algum. (...) Mas é também uma heterotopia, uma vez que o espelho existe na realidade, e exerce um tipo de contra-ação à posição que eu ocupo.” (FOUCAULT, 2005, s/p).

Assim, em determinado trecho do romance quando a protagonista se descobriu no espelho, ela se tornou visível para si mesma a partir do seu reflexo, ali ela se reconheceu, no entanto ela se estranhou no mundo real:

Uma noite ela passou todo o tempo diante do espelho chamando por ela mesma. Chamava, chamava e não respondia. Ele [o marido] teve medo. De manhã, ela parecia mais acabrunhada ainda. Pediu ao homem que não a chamasse mais de Ponciá Vicêncio. Ele, espantado, perguntou-lhe como a

chamaria então. Olhando fundo e desesperadamente nos olhos dele, ela respondeu que poderia chamá-la de nada. (PV, p. 17).

Porque no espelho, a imagem do sujeito está ao mesmo tempo presente em duas dimensões: o real e o virtual que podem mudar de posição dependendo da perspectiva, de como é vista. Quando o sujeito vê seu reflexo no espelho, ele se vê onde não está e ao mesmo tempo tem a consciência de sua presença/ausência, sua imagem/reflexo no espaço.

Tal comportamento revela os preceitos da *heterotopia de desvio*. Nesse tipo de espaço pressupõe a manutenção e permanência de pessoas que se encontram fora de uma conduta dita “normal” pela sociedade. Estão aí presentes as prisões, os hospícios e as delegacias. À beira da loucura, Ponciá se desviou ou se escondeu de uma realidade hostil ancorada em sua descendência escrava. Seguindo o incessante cruzar de mundos de Ponciá, observamos o predomínio da heterotopia de desvio, mas não a única.

No meio urbano Ponciá descobriu uma nova forma de opressão, tornou-se prisioneira de sua etnia e de sua condição feminina. Rapidamente foi tragada pela cidade, ser alfabetizada não foi suficiente para conseguir um bom emprego; seguiu o destino das mulheres negras das grandes centros, tornou-se empregada doméstica.

Depois que Ponciá deixou a roça, seu irmão Luandi, decidiu fazer o mesmo e partiu para a cidade grande (e mais tarde a mãe deles faria o mesmo). O rapaz sonhava encontrar a irmã há muito tempo desaparecida e conseguir empregar-se bem. “Chegou ali sem eira nem beira (...) Chegou em dia de chuva e frio. Trazia muita fome também.” (PV, p. 68-69). Apesar do clima pouco acolhedor, a cidade se mostra menos inóspita para Luandi, de imediato consegue emprego na delegacia como faxineiro e de quebra conseguiu uma cela para fazer de moradia; mesmo sendo analfabeto teve grandes possibilidades de crescimento profissional — como aconteceu mais tarde, quando o rapaz tornou-se soldado. Neste momento torna-se oportuno recuperar a afirmação de Massey com relação à construção do espaço articulado com os gêneros.

A geógrafa argumenta que “de inúmeras maneiras diferentes” a mobilidade das mulheres pelo mundo externo sofre restrições devido às várias formas de acuações a que estão à mercê, seja “pela violência física ao fato de ser assediada, ou de ser simplesmente obrigada a sentir-se ‘fora do lugar’ — não pelo capital, mas pelos homens” (MASSEY, 1994, 148)<sup>30</sup>. Por outro lado, o homem também sente a pressão do

---

<sup>30</sup> No original: In a thousand different ways, from physical violence to being ogled at or made to feel quite simply ‘out of place’ — not by ‘capital’, but by men.

espaço público, a imposição do capital pela livre concorrência e domínio do espaço o faz vítima e alçoz de si próprio. Desse modo, compreende-se que a organização do espaço é sexista e funciona como um elemento de ordenamento do uso e ocupação do território. Ou seja, essa tal organização espacial dificulta e limita o acesso da mulher a melhores oportunidades no meio social, conforme vimos com Ponciá e seu irmão Luandi.

Assim, os irmãos encontraram um *espaço de conformação*, não um estado de conforto em meio ao caos urbano, mas uma espécie de resignação. Ponciá, em seu barraco na favela aceitou com desânimo a pobreza e a miséria: “Ponciá Vicêncio correu vagarosamente os olhos pelo cômodo onde moravam. O pó avolumava-se por cima do armário velho.” (PV, p. 22). O mesmo aconteceu com o irmão da moça, que encontrou na cela da delegacia um lugar de refúgio: “Luandi dormia na delegacia. Tinha feito dali a sua casa.” (PV, p. 78). Os irmãos não chegaram sequer perto do *espaço da compensação*, visto que a característica principal deste é proporcionar um “espaço-outro”, perfeito e organizado.

É interessante observar que outros personagens do romance também viram possibilidades de mudanças de vida na cidade grande e, no entanto, passaram a transitar entre os *espaços da ilusão, do desvio e da conformação*. Personagens como a prostituta Bilisa, o soldado Nestor e o homem de Ponciá. Embora cada uma delas tivessem uma experiência de vida particular, compartilhavam o espaço da exclusão social e da rejeição étnica; faziam parte daquele grupo de pessoas que não são acolhidas nos lugares em que buscam asilo, mas encontram aqueles lugares que perpetuam a marginalidade que Bauman (2005) chama de espaço para “refúgio humano”.

Bilisa Estrela foi a prostituta por quem Luandi se apaixonou. Tal como o rapaz, a moça chegou na cidade cheia de planos, buscava a liberdade quando deixou o povoado em que vivia rumo ao grande centro. Ali encontrou o trabalho doméstico e a falta de respeito, o abuso e a exploração. Na casa em que trabalhou roubaram-lhe as poucas economias que guardava e também sua dignidade. Além dos afazeres da casa Bilisa servia de brinquedo sexual para o filho dos patrões que a roubou: “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.” (PV, p. 100).

Após a demissão, a moça se sentiu livre para fugir das amarras que a atrelavam aos afazeres domésticos: “Bilisa estava cansada. Tinha de começar tudo de novo. Não,

não começaria mesmo! A cozinha, a arrumação da casa, o tanque, o ferro de passar roupa... Haveria de ganhar dinheiro mais rapidamente.” (PV, p. 101). E partiu para a vida.

Bilisa se tornou cativa de outro tipo de exploração, aquela que violou seu corpo e sua integridade. Contraditoriamente, foi neste espaço, que a moça conheceu Luandi e juntos dividiram o sonho de uma vida nova juntos e aí se conformaram. Mas todos os planos foram destruídos com a morte da moça, Bilisa foi assassinada por Negro Climério, “o protetor das prostitutas” que se recusou a perder sua melhor funcionária.

Evaristo ainda dedicou um espaço às personagens masculinas no romance, contudo ela os colocou encarcerados em um universo silencioso, e deixa claro que em ambiente doméstico ou não, o mundo deles aqui no romance, não é menos sofredor ou opressivo que o das mulheres. Em dado momento a autora expõe o lado “frágil” dos homens por intermédio das personagens, conforme nesta passagem em que às vezes Ponciá “... ficava matutando para quem a vida se tornava mais difícil. Para a mulher ou para o homem?” (PV, p. 54).

Esse olhar voltado para os personagens masculinos reforçam o cuidado da escritora em apontar as mazelas que atinge o ser humano em sentido amplo, e que vão ganhando diferentes pesos na medida em que elementos ligados ao gênero, à etnia e a classe social são acrescentados e particularizam o sofrimento. Ser homem negro ou não negro, isso não importa, pois a pressão para alcançarem sucesso e poder confirmam e legitimam um comportamento sexista e dominador. O homem negro ao ser lançado no mundo público fica exposto a todo tipo de humilhação e torna-se vítima da ferocidade dos outros homens. Por esse prisma, para que continuem enfrentando tal pressão o homem “intercala sua postura de dominado com outra de dominador, buscando a presa mais próxima para a inversão de sua conduta: a mulher e a família que tem a seu lado.” (SALGUEIRO, 2004, p.54). Desse modo, podemos inferir que os homens nesse romance são, ao mesmo, tempo algozes e vítimas de si mesmos em virtude de sua condição masculina. A rotina do marido de Ponciá Vicêncio ilustra bem os argumentos acima e reforçam o teor do sofrimento que o atinge levando-o ao ápice da violência contra a mulher:

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. (PV, p. 98).

O que fica evidente na sequência das brutalidades aplicadas contra Ponciá é que esses atos de violência se tornaram vias de mão dupla para com seu Homem, pois ele a sentia também como uma espécie de autoflagelação. No fundo o marido a culpava por seu próprio fracasso, por não conseguir entrar no mundo da mulher e alcançá-la:

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 d'água e limpou arrependido e carinhoso o rosto da mulher. Ela não reagia, não se manifestava qualquer sentimento de dor ou de raiva. (...) Ele ficou com o remorso guardado no peito. (PV, p. 98-99).

Assim, emparedados na mudez os homens em Ponciá Vicêncio eram também subjugados pelas circunstâncias; do pai de Ponciá, por exemplo, só se escutava um grunhido: “hum, hum, hum... foi naquela época que Ponciá começou a achar que homem era quase mudo. Seu irmão falava, mas parece que estava ficando mudo também.” (PV, p. 56). O mesmo comportamento é observado no marido da protagonista, nomeado como Homem de Ponciá:

Ponciá Vicêncio achava que os homens falavam pouco. (...). Agora, aquele, o dela, ali calado, confirmava tudo. Ele também só falava o necessário. Só que o necessário dele era bem pouco, bem menos do que a precisão dela. (...). Quantas vezes quis ouvir, por exemplo, se o dia dele tinha sido difícil, (...). Quis que o homem lhe falasse dos sonhos, dos planos, das esperanças que ele depositava na vida. Mas ele era quase mudo. Não chorava, não ria. (PV, p. 67).

No entanto, tais justificativas não isentam o homem de assumir que sua conduta, orientada por valores tradicionais e patriarcais, condicione a mulher a novas formas de violência; pelo contrário, espera-se uma mudança significativa e positiva em seu comportamento, quando ele percebe que seu status passa de dominado a dominador dependendo do lugar onde se encontra.

Outro personagem da ala masculina que se destaca na narrativa é Soldado Nestor, foi ele quem acolheu Luandi na cidade e lhe arrumou o emprego de faxineiro na delegacia. Embora parecesse ter alguma voz de comando, devido a farda que vestia, Soldado Nestor não era muito diferente de Luandi. Ele também sentia solidão longe dos seus familiares, era mais um negro na cidade grande: “Soldado Nestor gostava de Luandi, gostava da simplicidade, da ingenuidade do rapaz. Tinha vontade, às vezes, de chamá-lo de irmão, mas quando estava perto do outro soldado, o branco, ou do delegado, mantinha distância.” (PV, p. 78). O oficial ocupava o espaço da conformação, tinha vontade de agir, sair da letargia, mas não conseguia.

Chama muito atenção o espectro da melancolia que atravessa a narrativa do romance *Ponciá Vicêncio*, principalmente no reduto masculino. Entendemos o processo melancólico conforme exposto por Julia Kristeva (1989), como sendo: "... um abismo de tristeza, dor incomunicável que às vezes nos absorve, em geral de forma duradoura, até nos fazer perder o gosto por qualquer palavra, qualquer ato, o próprio gosto pela vida." (KRISTEVA, 1989, p. 11). Na época do tráfico negreiro, muitos negros chegaram que aqui no Brasil e não suportaram a saudade, a falta dos seus e todas as perdas resultantes do tráfico. Muitos morreram na travessia mesmo, devido aos maus tratos; outros morreram de inanição ao provocarem a própria morte não comendo e não bebendo. Diziam sofrer de banzo ou de uma tristeza profunda que lhes corroíam a alma. Nesses termos banzo e melancolia são aqui tratados como sinônimos.

Foi a tristeza que muitas personagens de romance *Ponciá Vicêncio* encontraram na cidade. Ao projetarem suas saídas de seus povoados, cada um à sua maneira, criou um espaço ilusório de realizações e acolhimento e, no entanto, o que encontraram foi uma dura rejeição e tiveram que se resignar no *espaço da compensação*.

Os grandes centros tem realmente o poder de relegar ao estrangeiro, ao *outsider* um espaço diferenciado. E as estruturas que oferecem para a permanência desses sujeitos não vão muito além da reles subsistência, precárias moradias em lugares distantes, sem transporte adequado ou qualquer infraestrutura. A situação desses sujeitos tende a piorar se a questão racial for acrescentada, temos então a manutenção dos mecanismos que escravizaram e colocaram os negros à submissão daqueles da classe dominante. Esses grupos de pessoas desamparadas pelas leis lutam, mas na maioria das vezes, não conseguem se desvencilhar de tamanha opressão e aprendem a viver resignados.

Nota-se que podemos entrever nas denúncias que, em uma sociedade que rejeita o sujeito devido sua classe e etnia, ser invisibilizado é fenômeno que salvaguardando as devidas proporções, insulta independentemente a homens e mulheres.

A mudança da família Vicêncio para a cidade marca uma nova forma de diáspora, nesta o fator primordial que impulsionou o movimento de saída do lugar foi a busca por si mesmo, foi assim com Ponciá, com Luandi e de certa forma com a mãe deles. Em tempos modernos, o meio de transporte utilizado foi o trem e coube a ele substituir o navio negreiro que cortava o oceano. Metaforicamente, o trem representa a

velocidade das mudanças, as mesmas que transformaram Ponciá de menina questionadora a mulher desalentada e seu irmão, de menino ingênuo a homem sofrido.

Ao mesmo tempo, tal mudança revela as presenças de três importantes figuras na vida de Ponciá, são elas: a mãe da moça, Maria Vicêncio; Nêngua Kainda, a velha sábia do vilarejo; e o rio que corria na vila. Essas personagens giravam em torno da moça desde seu nascimento formando um tripé de sustentação por toda crise existencial por qual ela passou, mas tal suporte só é compreendido no final da narrativa.

Esses três elementos são fundamentais para abrir e fechar o ciclo de autoconhecimento empreendido por Ponciá.

Desde que se viu grávida de Ponciá, Maria Vicêncio soube que a vida que carregava dentro de si era especial, o bebê fazia movimentos rebeldes e parecia carregar traços de uma história já vivida:

A filha nunca lhe coube, nem no tempo em que estava prenhe dela. Maria Vicêncio se lembrou do primeiro sinal recebido de que a menina não era de sua pertença. (...). Uma manhã, Maria Vicêncio acordou ouvindo choro de criança. Apurou os ouvidos. E na atenção da escuta, o susto. O choro vinha de dentro dela. A criança chorava no interior de seu ventre. (PV, p. 128).

O choro de Ponciá ainda no ventre da mãe revelou uma espécie de angústia ancestral. Neste momento, por puro instinto, a mãe correu para as águas do rio e lá sentiu o bebê se acalmar.

A água, em muitas civilizações é matéria perfeita capaz de curar, purificar e proporcionar harmonia entre os planos físico e espiritual. Segundo Jean Chevalier o elemento água pode adquirir aspectos diferenciados para a humanidade, já que “as significações simbólicas da água podem se reduzir a três temas dominantes: fonte de vida, meio de purificação e centro de regeneração.” (CHEVALIER, 1986, p. 52)<sup>31</sup>.

No romance aqui lido, a água assume esses três aspectos importantes: primeiro a água surge como fonte de vida. Ao mergulhar o ventre no rio, Maria Vicêncio estabeleceu um vínculo entre as águas internas de seu corpo e a água externa do rio; uma se tornou a extensão da outra, transmitindo uma sensação de conforto e uma temporária cura d'alma à criança.

O segundo momento importante da água no enredo acontece na puberdade de Ponciá. Naquele tempo, quando “menina, tinha o hábito de ir à beira do rio e lá, se mirando nas águas, gritava o próprio nome: Ponciá Vicêncio! Ponciá Vicêncio!” (PV, p.

---

<sup>31</sup> No original: Las significaciones simbólicas del agua pueden reducirse a tres temas dominantes: fuente de vida, medio de purificación y centro de regeneración.

16). Aqui o sentido da água é o de por à mostra a verdadeira identidade da protagonista, e para isso é preciso que ela se desvincule daquela identidade Vicêncio que nomeava a todos da vila. Antes de sair em busca de si mesma a protagonista desejou purgar-se daquela mancha moral. Nesse sentido surge o terceiro momento.

No final da narrativa, Maria Vicêncio vai para a cidade atrás dos filhos há anos perdidos. Quando os reencontrou Luandi parecia “bem”, entretanto Ponciá estava mergulhada no obscuro. A mãe desejou entregar a filha às águas do rio, pois sabia que lá ela se reencontraria: “Maria 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 encontraria a substância, o húmus para o seu viver.” (PV, p. 128). Esse é o momento da regeneração, do renascimento. Pois, “submergir-se nas águas para sair de novo sem se dissolver nelas totalmente, salvo por uma morte simbólica, é retornar às fontes, recorrer a um imenso depósito de potencial e extrair dali uma força nova...”(CHEVALIER, 1986, p. 52-53)<sup>32</sup>.

Fechando o trio está a velha sábia Nêgua Kainda, a voz conselheira da vila que desde cedo soube que a menina Ponciá passaria por todo aquele turbilhão de problemas, a velha chegou a sentenciar que “para qualquer lugar que ela [Ponciá] fosse, da herança deixada por Vô Vicêncio ela não fugiria.” (PV, p. 60).

Da mesma forma, aconselhou Maria Vicêncio a ter paciência e deixar que os filhos cumprissem com seus destinos, antes de ir resgatá-los na cidade, afinal “tudo tem o seu tempo certo não vê a semente? A gente semeia e é preciso esquecer a vida guardada debaixo da terra, até que um dia, no momento exato, independentemente do querer de quem espalhou a semente, ela arrebenta a terra desabrochando o viver.” (PV, p. 109). Foi com essa lucidez que Nêgua Kainda inspirou seu povo a ter esperança por dias melhores durante anos.

Assim, Maria Vicêncio representa o início da vida de Ponciá, Nêgua Kainda é o suporte espiritual e mantém acesa a chama, o vestígio ancestral da protagonista; e as águas do rio resguardam o poder da renovação.

Com o processo de leitura dos livros de Conceição Evaristo, percebemos que o sentimento dúbio entre o desejo e o temor do recomeço é contínuo e permeia a escrita de seus romances, como observamos na narrativa do próximo livro a ser analisado.

---

<sup>32</sup> No original: Sumergirse en las aguas para salir de nuevo sin disolverse en ellas totalmente, salvo por una muerte simbólica, es retornar a las fuentes, recurrir a un inmenso depósito de potencial y extraer de allí una fuerza nueva...



*Becos da Memória* é o segundo romance de Conceição Evaristo, foi escrito em fins dos anos de 1970 e início de 1980, ou seja, ficou engavetado até ser publicado em 2006. A história gira em torno da remoção de várias famílias de uma favela, as autoridades e a empresa responsável pela desocupação criaram uma situação de profundas angústias entre os moradores do local, fazendo com que muitos recordassem de como chegaram ali. Dessa forma o enredo não segue uma ordem cronológica, o tempo narrativo vai se desenvolvendo conforme o desenrolar da história do personagem em foco. Em *Becos da Memória*, o espaço da favela aparece como produto de uma construção coletiva, mas que agrupa projeções subjetivas; funciona conforme o jardim foucaultiano — um microcosmo de pequenos mundos. Cada barraco, cada família carrega em si um mundo paralelo, compartilham a miséria e as mazelas do cotidiano, mas preservam mundos particulares sofridos.

No espaço-cenário do romance é possível sublinhar dois princípios heterotópicos: o terceiro, que define aqueles sítios que agregam em um mesmo espaço real, vários outros que seriam por si só incompatíveis; e o quinto, aquele que promove entradas e/ou saídas de lugares de forma compulsória.

Vale esclarecer que consideramos a narrativa de *Becos da Memória* como um desdobramento ficcional da história real da autora. No início do livro Evaristo afirma que a escrita do romance é uma forma de homenagear a todas aquelas pessoas que se “amontoam” dentro dela — pessoas reais que compartilharam os desassossegos da infância — e ao mesmo tempo é um exercício de criação, é uma “ficção inspirada” na “ambiência da favela”. Dominique Maingueneau em *O contexto da obra literária*, afirma que:

Na realidade, a obra não está fora de seu contexto biográfico, não é o belo reflexo de eventos independentes dela. Da mesma forma que a literatura participa da sociedade que ela supostamente representa, a obra participa da vida do escritor. O que se deve levar em consideração não é a obra fora da vida, nem a vida fora da obra, mas sua difícil união. (MAINGUENEAU, 2001, p. 46).

As palavras de Maingueneau reforçam nossa afirmação em considerar a escrita do romance como uma criação ancorada em base autobiográfica. A principal voz que se faz ouvir na narrativa é a da personagem Maria Nova, uma espécie de alterego de Evaristo, que também é Maria. A voz da menina entrelaça-se à voz da autora em diversas situações, por exemplo, quando a menina relata as conversas com o personagem Bondade, na verdade esses fatos aconteceram com a escritora; o próprio Bondade foi um sujeito que existiu na favela de Conceição Evaristo, assim como o Tio

Totó e mãe Joana (esse é o nome da mãe da autora). Esses elementos sugerem o toque autobiográfico nesse percurso memorialístico que se instala entre o real e o ficcional na construção do romance.

São muitos os personagens que transitam pelas ruelas e becos da favela, uma gama de “gente supérflua”<sup>33</sup> lembradas ou recriadas por Evaristo. Mas de todas as personagens que compõe a galeria de *Becos da Memória*, talvez Ditinha tenha sido a que mais sofreu com os conflitos dos lugares pelos quais transitou. Era uma mulher jovem — com “29 anos” (BM, p. 99), mãe solteira, sustentava os três filhos e o pai paraplégico, tinha ainda uma irmã mais nova que se prostituía pelo centro da cidade e passava dias fora da favela. Ditinha trabalhava como empregada doméstica em bairro rico próximo à favela: “não era grande a distância entre a mansão da patroa e o barraco de Ditinha. O bairro nobre e a favela eram vizinhos.” (BM, p. 94). Seguindo o paradoxo do progresso global as distâncias são relativas, nos grandes centros as favelas encontram-se do outro lado do muro dos condomínios.

Era por conta do trabalho que Ditinha cruzava as fronteiras do visível e do invisível social todos os dias. Sentia o fosso que a separava de uma vida mais digna; quando saía do trabalho tentava adiar a volta para casa sentia-se: “... cansada, humilhada. Olhou seu barraco, uma sujeira. As roupas amontoadas pelos cantos. Olhou as paredes, teias de aranhas e picumãs.” (BM, p. 96), comparando com a casa da patroa o fosso ficava maior. Sentia com mais vigor o espaço de exclusão em que realmente vivia.

O drama íntimo de Ditinha começou quando ela teve a oportunidade de se aproximar e de tocar as joias da patroa e por alguns segundos sentiu o gosto do luxo, o sabor de um mundo ao qual não pertencia, embora o frequentasse diariamente, sentindo-se impotente por sua miséria e em um gesto de loucura, roubou uma joia daquelas. Já em casa arrependeu-se do ato, sentiu vergonha e sem saber o que fazer com o objeto, saiu a perambular pela favela que “era grande e toda recortada por becos. Alguns becos tinham saída em outros becos, outros não tinham saída nunca.” (BM, p. 111). A imagem de becos que desembocam em outros becos em uma sucessão circular expõe o cotidiano dos moradores das favelas, encurralados na triste realidade sem perspectivas.

---

<sup>33</sup> A expressão ‘gente supérflua’ é usada por Zygmunt Bauman para definir pessoas excluídas do sistema econômico e produtivo da sociedade, assim: “...desde o início, a modernidade produziu ‘gente supérflua’ — no sentido de que é inútil, de que suas capacidades produtiva não podem ser exploradas de maneira profícua (...). É uma gente sem perspectivas, que nenhum esforço de imaginação poderia introduzir numa sociedade organizada.” (BAUMAN, 2009, p.80).

Para Zygmunt Bauman em *Confiança e medo na cidade* (2009) quando o sujeito chega ao ponto de não mais ter esperança de mudança de vida, de evoluir, o sujeito já está na zona do *underclass*, em suas palavras:

Ser *underclass* significa estar definitivamente fora do sistema de classes; portanto, não é alguém de uma classe inferior, alguém que está lá embaixo, para quem — obsevem — ainda existe uma escada, e podemos acreditar que conseguirá subi-la, se receber ajuda. Ser *underclass* significa estar fora, excluído, não servir para nada. (BAUMAN, 2009, p. 83).

Ditinha havia chegado ao fundo do poço e certa de que pagaria pelo delito decidiu por se livrar do objeto jogando-o na fossa atrás do barraco. O odor da urina e das fezes foi o gatilho para fazer a mulher perceber que roubar a joia de nada ajudou a melhorar seu “status” de favelada, pelo contrário, reforçou a imagem do comportamento desviante do morador da favela, porque esse era, e ainda é, o stigma da vida deles.

Ditinha foi presa e tempos depois, após cumprir pena, voltou para a favela afinal a família dela continuava por lá. Contudo, continuou encarcerada em uma prisão voluntária: se escondeu de todos, não saiu de casa para nada, apenas a família e Maria Nova souberam de sua volta e lhe deram o apoio necessário para prosseguir. A vida seguia, o mundo real insistia, não havia como negá-lo. Mas podia se negar a ele.

Desvela-se aqui mais um espaço vivido por Ditinha, o *espaço do desvio*. Embora, pelo senso comum, os moradores das favelas sejam classificados como desviados, Ditinha frequentava e conhecia as “regras” que infringiu, assim sentiu com mais intensidade as sanções impostas pelas autoridades.

Das lembranças da autora emergem figuras inesquecíveis, tais como: a prostituta Cidinha-cidoca-rabo-de-ouro; Tio Totó — homem velho colecionador de perdas; Maria Velha — terceira mulher de tio Totó e tia de Maria Nova; Mãe Joana — mãe de Maria Nova, depois de tanto sofrer só sorria por dentro; a Outra — figura fantasmática que se esgueirava pelas sombras dos becos; o Buracão — representa o vilão que expulsa os moradores da favela ou engole aqueles que teimam em ficar. Além daqueles não são nomeados e, no entanto, pertencem a esse grupo de excluídos, são os bêbados, as putas, os malandros e as crianças vadias que habitam as memórias da autora.

Não obstante o elenco supracitado há algumas personagens emblemáticas que emprestaram suas qualidades em favor dos outros; personagens que tentaram amenizar dores e sofrimentos dos mais próximos e por isso ocuparam espaços diferenciados. Nomes como os de Bondade, Vó Rita e Negro Alírio vieram à tona no rol dos

solidários. Além das mazelas e do lugar compartilhados, esses personagens se irmanaram também no espaço *heterotópico da compensação*, considerando os esforços que fizeram para criarem um “espaço outro” diferenciado em “desconformidade com os [nossos] espaços desarrumados e mal construídos.” (FOUCAULT, 2005, s/p) da favela.

Bondade foi uma das figuras que bem ilustram essas afirmações acima, a autora o descreve como sendo “um homem pequeno, quase miúdo, não ocupava muito espaço.” (BM, p. 38), e fazia justiça ao apelido carinhoso. Bondade ajudava a todos, estava sempre aqui e ali sem pouso certo já que não possuía barraco no morro, mas em qualquer casebre que chegasse encontrava um cantinho para dormir. Ali ele participava dos dramas e dos poucos momentos de alegria daquela família que o acolhia, além de dividir com esses o pouco que carregava nos bolsos: “...Bondade tinha sempre um trocadinho. Era um leite que ele comprava, um remédio que trazia, um pão que não se teria hoje.” (BM, p. 39). O desejo de diminuir o sofrimento dos outros era o que movia Bondade.

Já a velha Rita representava o colo materno para os moradores da favela, pois “no coração de Vó Rita tinha espaço para todos e para tudo.” (BM, p. 67). Ela era uma mulher grande, gorda e tinha um vozeirão; ela foi responsável por trazer ao mundo muitos dos que viviam na favela:

Muito marmanjão e marmanjona haviam sido neném nas mãos de Vó Rita. Todos gostavam dela. Quantas vezes um fuzuê estava armado e, se ouviam a voz de Vó Rita por perto, cada contendor tomava o seu rumo. Não era preciso ela dizer nada. Era só ouvir a voz de Vó Rita que o valentão ou a valentona se desarmava todo. O amor de Vó Rita desarmava qualquer um. (BM, p. 67)

E foi pensando no bem de todos que Vó Rita se sacrificou ao acolher a personagem nomeada como “Outra” — portadora de hanseníase e, portanto, rejeitada pela família e toda a vizinhança — para evitar que a Outra fosse banida daquele núcleo sem perspectiva de abrigo ou socorro, Vó Rita a protegeu, e nesse gesto abriu mão de ajudar nos partos e afastou de si o aconchego dos outros irmãos, mas não perdeu o respeito, nem a admiração conquistados por seu imenso coração, afinal de contas: “Todo mundo sentiu, porém todos entenderam . A única pessoa capaz de acolher a Outra só seria ela. Só Vó Rita tinha coração tão grande! Só Vó Rita não deixaria nunca a Outra tão em meio à solidão.” (BM, p. 82).

Deste grupo de personagens generosos Negro Alírio também chama atenção. A história de vida do rapaz foi marcada pela violência do silêncio que lhe foi imposto. Quando era mais jovem ele testemunhou um assassinato por parte do dono das terras em

que os pais trabalhavam. Como pagamento por seu sigilo recebeu aulas, foi alfabetizado. Contudo, diante das injustiças e as humilhações para com seu povo continuavam Alírio decidiu, semelhante a Caliban, virar o jogo e usar como todas as ferramentas que o saber, proporcionado pelo patrão, podia lhe oferecer. O trecho que iremos reproduzir a seguir é um pouco extenso, mas vale pela riqueza da história pregressa do rapaz:

O ocorrido no passado só ele testemunhara e fora obrigado a calar. Agora, não! Não era mais um indefeso menino. Era um homem e, como tal, não poderia calar-se diante da injustiça. Ia enfrentar seu inimigo benfeitor. Há muito que ele sabia de tudo, esperava este momento. O próprio inimigo o fizera mais esperto. O próprio inimigo o ensinara a ler. E ele aprendera mais do que lhe fora ensinado. Sabia ler o que estava e o que não estava escrito. Sabia ler cada palmo da terra, cada pé de cana, cada semente de milho. Sabia mais ainda, sabia ler cada rosto de um irmão seu. Sabia também que estava muito perto de a mesa virar... (BM, p. 61).

E foi assumindo os riscos de represálias que Negro Alírio orientou aquele povo da roça em que vivia a trabalharem juntos e formarem uma cooperativa. Passaram a comercializar os poucos produtos que produziam nos fundos dos quintais e gostaram do resultado, lentamente foram dando novos rumos às suas vidas. Na favela o rapaz manteve a mesma postura, circulou pelas intimidades dos outros sempre com a intenção de ajudar, percebia sua vida enredada com as gentes necessitadas do local, mas não subtraída, pelo contrário, foi com base nesta realidade que Negro Alírio reuniu forças para rebelar-se, contra o sistema de escravidão que ainda vigorava tanto na fazenda em que vivia e como no meio urbano. O modo como ele instigava os olhares leigos dos companheiros a perceberem os direitos que lhes eram furtados pelos patrões o tornava exposto e vulnerável, mas ao mesmo tempo enchia o rapaz de um senso de obrigatoriedade, sentia-se responsável pelo bem estar de todos que estavam a sua volta, afinal havia:

... mil lutas que estavam acontecendo na favela e que ele se sentia comprometido com elas. Era preciso lutar pelo direito de não sair de onde estavam. Era preciso arrumar um advogado da justiça gratuita para Ditinha. Ela ainda estava presa ainda [sic]. O Zé da Mercês havia se acidentado no trabalho e os patrões estavam enrolando o homem. Havia ainda os problemas das crianças que, com o desfavelamento, perderam as vagas nas escolas ao se mudarem no meio do ano e não encontravam vagas nas escolas próximas para onde iam. (BM, p.134).

Por intermédio dessas ações Negro Alírio acreditava subverter a organização caótica do espaço em que estavam inseridos e proporcionava aos companheiros um mínimo de dignidade criando um espaço de *compensação*.

*Becos da Memória* é uma história coletiva de nós, é um coro de vozes silenciadas e fadadas ao esquecimento da sociedade e dos demais órgãos públicos. Conceição Evaristo revela neste romance, histórias de vida dos habitantes de uma favela com traços bem próximos à que viveu em sua infância. Evaristo vem reforçar uma atividade iniciada anos atrás com Carolina Maria de Jesus, escritora que nos fins do ano de 1950, começou a registrar o descaso e o abandono das autoridades e governantes para com os moradores da favela do Canindé, em São Paulo, com o intuito de denunciar a toda sociedade.

Uma das maiores contribuições de Carolina está em seu gesto pioneiro de mostrar ao mundo que a favela não é apenas o espaço isolado, desprovido de regras, gerador de extrema violência, além dos clássicos problemas socioeconômicos e de infraestrutura. Da favela surgem vozes retumbantes que lutam por tornar visível esse espaço.

Nesse traço muitos escritores nascidos e moradores nas favelas, alguns com mais ou menos expressão que outros, despontam no cenário artístico empenhados em mostrar a nova face da periferia. Nomes como o de Paulo Lins, morador da favela Cidade de Deus ganham destaque. Lins foi revelado no meio literário brasileiro em 1997 com o lançamento de seu livro *Cidade de Deus*, nele o autor faz uma incursão pelo conjunto habitacional, narrando fatos ocorridos desde os anos de 1960, considerados pelo autor, como a época em que os crimes que aconteciam por lá eram pequenos se comparados aos dos anos de 1980 e 1990, quando a violência se tornou generalizada em função do domínio do tráfico de drogas.

Outro nome revelado por intermédio da escrita periférica é o de Ricardo Ferreira da Silva, o Ferréz, aliás foi ele quem cunhou o termo “marginal” que hoje designa a escrita que vem da periferia. Ferréz nasceu e ainda vive na favela do Capão Redondo, zona sul de São Paulo; é autor, rapper, crítico cultural e ativista social. Escreveu o livro *Capão Pecado* (2005), onde retrata o cotidiano violento no conjunto de favelas que compõe aquela região. Nele o autor descreve cenas que ele e tantos outros moradores viram e ouviram no convívio diário com a falta de comida, emprego e melhores condições de moradia.

Carolina Maria de Jesus, Conceição Evaristo, Paulo Lins e Ferréz entre tantos outros nomes se irmanam no trabalho de desvelar uma periferia produtiva, rica em sua diversidade cultural — por ser um lugar que abriga pessoas oriundas de diversas partes do país — e ainda assim, é negligenciada pelas autoridades. Mas não só os moradores da

favela sofre com esse descuido, os das áreas rurais também passam por tal dilema, como veremos à seguir com os livros de Geni Guimarães.

O espaço em que Geni Guimarães circulou na infância foi sobretudo rural. Em ambos os livros trabalhados aqui a descrição que a autora faz desse espaço corresponde à descrição do que Foucault define como o quinto princípio das heterotopias — que pressupõe um sistema de entrar e/ou sair de lugares de forma obrigatória. Conforme os relatos da autora, as narrativas se dividem entre os espaços da *ilusão* e da *compensação*.

Ao expor suas memórias Geni narra a especial relação que criou com o espaço que ocupava. Não o lugar físico ou concreto, mas um espaço suspenso, alcançado por ela através das emoções. As organizações desses espaços abstratos se apresentavam como oposições à casinha da colônia onde morava com a família. Geni vivia o espaço da ilusão.

O refúgio do mundo bárbaro surgiu exatamente de dentro de seu ordenamento, de onde habitavam todos aqueles que cercavam Geni-menina. No mundo real era possível brincar com as outras crianças, mas era uma falsa sensação de acolhimento; na verdade, a menina parecia nem estar ali. As brincadeiras aconteciam assim:

Os meninos, à sombra fresca, faziam arapucas e construíam papagaios.  
As meninas montavam balanços e passavam horas e horas indo e vindo no passeio pelos ares. (...)  
Eu esperava minha vez. Não tinha tanta pressa, nem me magoava se ficasse por último. É que eu brincava de outra coisa. No balançar, eu ia para lugares que elas nem podiam imaginar que existiam e que poderiam conhecer. (ACT, p.42).

Escolhia ser sempre a última a tomar a vez nas brincadeiras para extravasar a imaginação; a vida real era “sem atrativos”, pois tudo era organizado e não dava margens para invenções. Já o mundo de fantasia surgia “desorganizado” instigando à exploração; nele havia permissão para criar e recriar significados, neste mundo podia usar os “olhos de dentro”, conforme suas próprias palavras:

Sentei-me no balanço e iniciei a caminhada. Fechei os olhos para poder ver melhor o trajeto.  
Num instante, estava no centro da cidade. Vi os prédios onde as pessoas riam risos de rico nas janelas escancaradas, e flores encolhidas nos jardins suspensos. (ACT, p.45).

“Fechar os olhos para poder ver” aquilo que nenhuma de suas amiguinhas de balanço era capaz de ver: um mundo fascinante, onde podia transbordar e desmedir sua existência. A menina se reconhecia no espaço da ilusão, aquele que “espelha todos os outros espaços reais, todos os sítios em que a vida é repartida...” (FOUCAULT, 2005,

s/p.). Reconhecemos no comportamento de Geni-menina o conflito entre seus dois mundos, sua existência repartida entre o real e o possível.

O retorno desse mundo virtual era quase sempre um choque, era um processo doloroso e solitário. Como aconteceu no dia em que perdeu a noção de sua ausência durante uma brincadeira com os colegas e foi cruelmente rechassada:

— Ladrona! Você deu vinte, mais vinte e mais uma [balançadas]. Boneca de piche, cabelo de bom-bril! Pode ir embora!(...)  
Todos começaram a me xingar impiedosamente, exigindo que eu me retirasse. Pus-me a chorar desesperadamente. (ACT, p.45-46).

No processo de crescimento, Geni-menina foi tomando consciência do lugar que ocupava no meio público. Entretanto, o mundo da menina não se limitava à fazenda. O ambiente escolar também foi responsável por fazê-la buscar outros espaços. Foi nesse meio que Geni sentiu com mais força o lado negativo da sua cor e de sua condição social.

Logo nos primeiros contatos, da menina negra, com a sociedade ela se deparou com momentos que a forçaram a entrar em conflito com sua personalidade. Do seio de sua família surgiram recomendações que contribuíram de maneira negativa no enfrentamento da situação. Observemos os conselhos da mãe para com a menina às vésperas do primeiro dia de escola:

— Amanhã, seu cabelo já estará pronto. Hoje você dorme com lenço na cabeça pra não desmanchar. Não se esqueça de colocar o lenço novo no bernal. Pelo amor de Deus, não vai esquecer o nariz escorrendo. Lava o olho antes de sair.  
— Se a gente for de qualquer jeito, a professora faz o quê? — perguntei.  
— Põe de castigo em cima de dois grãos de milho — respondeu-me ela.  
— Mas a Janete do seu Cardoso vai de ramela no olho e até muco no nariz e...  
— Mas a Janete é branca — respondeu minha mãe, antes que eu completasse a frase. (ACT, p.48).

A primeira observação a ser feita a respeito desta passagem é, que, embora Geni se sentisse igual às outras meninas, ela aprendeu que havia uma exigência quanto a ser negro, com relação à sua aparência e atitude. A menina branca tinha o privilégio da cor e podia até ter “ramela nos olhos e muco no nariz” que nada lhe aconteceria, não sofreria qualquer sanção por parte da professora. Já com a menina negra, tais atitudes não eram permitidas, pois seriam mais um motivo para a discriminação.

A segunda observação a ser feita, é quanto ao sentimento de inferioridade que a mãe tentou, talvez por desinformação, impingir na filha, interferindo no processo de identificação da menina. Na verdade, é mister assumir que o núcleo familiar impõe sobre seus membros certas regras que visam o bom comportamento dos sujeitos em



ambientes internos e externos. Em ambientes íntimo ou interno, estimula-se relações que primam por sentimentos de afeição, respeito e solidariedade, além da preocupação com a segurança, com a questão financeira e a aceitação pessoal. Por outro lado, para o ambiente externo, busca-se acomodar e transmitir informações que possibilitem a socialização de seus membros no meio público, assegurando a continuidade da obediência às regras e normas, direitos e deveres correspondentes à sociedade em que estão inseridos (SARACENO, 1997).

É possível que na tentativa de proteger a filha dos mecanismos discriminatórios e exclusivos impostos pela sociedade, a mãe de Geni a tenha alertado sobre sua conduta a fim de ser socialmente aceita, contudo, tais orientações soaram de maneira contrária, pois reforçou na menina a sensação de inferioridade despertada nela de forma precoce. E aqui evidenciamos o segundo espaço observado no romance: *espaço da compensação*, aquele que produz uma zona de conformação em contrapartida ao espaço físico. A menina aceita, por ser criança, essa inferioridade naturalizada da mãe.

Geni descreve a mãe como uma pessoa simples, amorosa e dedicada a todos da casa. Ainda presa ao ambiente doméstico realizava atividades que não ultrapassavam os papéis preestabelecidos às mulheres, tais como o de ser mãe, esposa e também responsável pela orientação espiritual da família. Sendo esta última função desempenhada não só em casa, mas para com todos da colônia onde moravam, aqueles que a procuravam pedindo ajuda com: “benzimentos e remédios caseiros” e outros para curar “seus filhos de lombriga, bucho-virado ou mesmo quebranto.” (ACT, p.20-22), recebia a devida ajuda. Percebe-se nessas práticas de curas a herança multicultural que marca a formação da identidade brasileira. Tais atividades eram antes praticadas por mulheres indígenas e africanas que por intermédio de rezas e do uso de folhas medicinais tratavam de doentes.

No Brasil, a tradição de benzer, curar e partejar era função desempenhada pelas cativas das casas-grandes e perpetuada de geração a geração. (SCHUMACHER & BRAZIL, 2007). Do diálogo entre as culturas africanas, indígenas e europeias resultou na manutenção da sobrevivência das várias manifestações de fé fundamentadas na confluência das três culturas. Segundo os relatos de Geni, sempre que os filhos — especialmente ela-menina — apresentava algum quadro de doença, a mãe recorria ao seu arsenal espiritual, uma vez ela pediu ajuda aos santos católicos para curar a filha, conforme nos relata a escritora: “Foi por isso que me botaram uma correntinha com um crucifixo no pescoço, aconselhados pelo padre da igreja local. Ensinaram-me o pai-

nosso-que-estais-no-céu com o seja-feita-a-vossa-vontade.” (ACT, p.35). E em outra passagem:

— Nossa Senhora Aparecida, vós que sois mães como eu, venha ao encontro das minhas orações. Derrama suas bênçãos poderosas sobre a minha filha, devolvendo-lhe a saúde, pelo amor de Deus. Alivia o nosso sofrimento pra gente poder voltar a ser uma família feliz. Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, amém. (ACT, p.24-26).

Outra vez pediu ajuda à sabedoria da benzedeira Chica Espanhola, que sentenciou com gestos estranhos:

— Tem que trazer a menina aqui nove dias seguidos. Está com acompanhamento. O espírito de Zumbi está do lado direito dela. Vou fazer um trabalho especial. Afasto o coisa-ruim e peço a guarda da Menina Izildinha. (ACT, p.36).

A autora deixa transparecer que sua orientação religiosa, um tanto quanto sincrética, seu comportamento e conduta são reflexos de um núcleo familiar bem estruturado. Foi a partir deste ambiente doméstico, de observar a rotina dos pais e dos irmãos mais velhos que os questionamentos dela surgiam. Foi na tentativa de compreender a realidade sem saída que sua família vivia que Geni decidiu sair de sua zona de conforto e se ajustar à família: “Nunca quis nem pensei em fazer minha família sofrer. Propus-me a reagir imediatamente. Andar para agradá-los, sorrir para o sorriso de todos, comer, comer todos os dias e até a toda hora, se preciso fosse.” (ACT, p.26).

Esses episódios evidenciam a existência de um espaço místico que, comportava ritos, crenças e gestos de origens diversas, que amalgamadas, correspondiam às aflições daqueles que as procuravam. O espaço místico aqui se apresenta justaposto àquele da *compensação*.

Geni Guimarães demonstra todo o carinho ao lembrar-se de sua família; ela escreveu sobre o amor e a dedicação dos irmãos mais velhos (Iraci, Arminda, João, Maria e Dirceu) para com os irmãos menores (a própria Geni e Zezinho) e Cema, a irmã que necessita de cuidados especiais.

Do pai, a imagem que chega até nós é de um homem simples, zeloso para com a família e trabalhador; cultivava e plantava na terra da fazenda em que moravam. Embora ficasse pouco tempo dentro de casa, os momentos em que estava presente foram plenos de vida. Geni lembra ainda de momentos como aqueles em que ele a esperava cheio de orgulho na estrada, na época: “...quando já cursando o ginásio eu

chegava com o material debaixo do braço, via-o esperando por mim no início da estrada, na chegada da colônia.” (ACT, p.72). Ou quando com poucas palavras ele a incentivava com os estudos, apesar das dificuldades: “— Tem que ser assim, filha. Se nós mesmos não nos ajudarmos, os outros é que não vão.” (ACT, p.72). Com essa consciência e responsabilidade o pai preparou os filhos a enfrentarem pensamentos de pessoas como o administrador da fazenda que em certa ocasião afirmou: “— Não tenho nada com isso, mas vocês de cor são feitos de ferro. O lugar de vocês é dar duro na lavoura. Além de tudo, estudar filho é besteira.” (ACT, p.73).

Ao tecer tal comentário sobre os esforços do colono para manter a filha na escola desviando-a de uma “função historicamente programada para o negro: o trabalho braçal.” (LIMA, 2009, p. 17), o administrador expressou uma ideia propagada por muitas pessoas e muitos negros introjetam: de que o sujeito negro não é capaz do exercício intelectual.

O livro *Leite do Peito* (2001) é o segundo livro de Geni Guimarães analisado neste trabalho. O espaço neste livro também contempla o quinto princípio das heterotopias, até porque este livro é uma reedição do romance *A cor da ternura* conforme já esclarecido na introdução. Muitas das situações aqui relatadas se encontram também no romance anterior, entretanto, Geni acrescenta novos episódios que garantem a divisão quanto ao espaço vivido pela família da autora. Isso porque da infância de Geni até início da fase adolescente a família viveu na área rural e o restante dessa fase e início da vida adulta no meio urbano.

Das situações lembradas desta fase, chama atenção aquela que se revelou um ato de violência para com Geni e seus irmãos menores, por quem era responsável.

O período natalino tinha para Geni e sua família um significado muito diferente que para muitas pessoas. As crianças ignoravam a existência de Papai Noel e presentes, “Na verdade, nem sabíamos de sua existência”(LP, p.27), suas expectativas iam para além do simples material:

Natais bons eram aqueles. Sem esperas frustradas de presentes, árvores, cartões. Natal para nós era mesmo comer gostoso, sentados ao redor da mesa, ou num degrau da escada. Comíamos no princípio com desejo de um ano. Depois comíamos mesmo por comer. A barriga doía de cheia, mas a bacia estava abarrotada de macarrão grosso, vermelho de massa e tomatinhos caipiras.

Comia porque o macarrão era lindo, porque era dia de banquete, porque era Natal. Comia porque sim. (LP, p. 27-28)

O importante era a união da família, quando todos se sentavam ‘ao redor da mesa’. Contudo, essa tradição foi violentamente quebrada quando, conforme o relato da

autora: “...num ano político, acredito eu, avisaram que não sei quem podre de rico ia distribuir brinquedos para a criançada da colônia.”(LP, p.28). Na véspera do Natal, Geni recebeu a incumbência de levar Cema e Zezinho até a casa do administrador da fazenda para, juntamente com as outras crianças, ganharem brinquedos.

Depois de longa espera na fila e de se desdobrar para proteger os dois irmãos, pois “a criançada, excitada, distribuía pisões nos pés da gente, cotoveladas na barriga, chutes por todos os lados”. (LP, p.29), Geni ainda tinha que proteger Cema que chorava diante das vaias das outras crianças que a censuravam, pois a menina não aguentara esperar e se urinou toda. “Esperamos uma eternidade” (LP, 2001, p.29).

O caminhão finalmente chegou, e com ele um senhor representando Papai Noel e uma mulher de salto alto, bem vestida com “as unhas esmaltadas de cor de rosa e muitos anéis ornamentando os dedos, longos, brancos” (LP, p.29), que passou a ajudar o senhor a distribuir os presentes. Embora estivesse cansada de esperar Geni temia pela irmã que demonstrava não estar entendendo nada, e ainda corria o risco de ficar sem presentes: “Chegou, enfim, a minha vez. Botei logo a Cema na frente, para ganhar primeiro” (LP, p.30).

A mulher, ajudante de Papai Noel, cumpria um ritual na entrega dos presentes: “A madame alisava as cabecinhas suadas, fazia uma forcinha, rasgava um riso, enfiava a mão no saco e entregava o esperado presente. Lascava um beijo nas bochechas da criançada que saía doida, rasgando o plástico que envolvia o objeto” (LP, p.30). Entretanto, a mulher não disfarçou o desagrado que sentiu ao fitar a irmã de Geni: “Fitou-a com nojo, medo, repúdio, ódio, sei lá. Deu um passo para trás e quase jogou o pacote na cara da Cema. Virou-se apressadamente, sem ao menos o riso fabricado. Sem ao menos atirar-lhe o beijo hipócrita, frio, triste” (LP, p.30).

Ao se falar em violência contra a criança, invariavelmente, pensamos primeiro no abuso físico. No entanto, as agressões não se restringem apenas no lado material do sujeito, o ferimento pode ser psicológico; uma espécie de violência que não deixa marcas corporais visíveis, mas emocionalmente provoca cicatrizes para toda vida.

A violência neste conto é psicológica, mas se materializou no corpo de Geni que a exterioriza com forte dor de cabeça e vontade de urinar. Compreender a atitude da mulher para com sua irmã excepcional trouxe amargura para a menina.

Atualmente fala-se muito em *bullying*, mas poucos sabem que este é um termo novo para caracterizar humilhações antigas. Geni traz um histórico de violências contra seu povo negro, e vivenciar tal experiência numa época em que se prega amor e

solidariedade é interromper sonhos e desmistificar cruelmente uma das certezas mais pura e bonita da primeira infância: a de que todo adulto é carinhoso, que qualquer um pode ser tio, tia, avô ou avó. Geni precisou perder a ingenuidade e assumir uma maturidade forçada para ajudar a irmã, precisou aprender a reconhecer no outro a hipocrisia e a mentira.

Toda a agonia ficou resguardada até o dia seguinte quando finalmente vomitou toda sua revolta:

No dia seguinte, na hora do almoço, fraca e vazia, vomitei. Era o mal do riso dela no focinho da leitoa, os dentes dela na cabeça da galinha.

Era a urina da Cema no meu guaraná, e a carinha suada na testa da rosca doce, remoendo lembranças.

Era o meu brinquedo num canto, sem sair do plástico.

Ela toda rebocando o meu tempero e encurtando a minha infância. Era ela matando todos os meus natais de macarronada. (LP, p.31)

Toda a opressão que tinha no peito foi liberada no momento que mais lhe dava conforto e segurança, à mesa junto com a família. A violência sofrida na véspera irrompia com tamanha força que Geni visualizava a figura da madame eliminando um a um cada item precioso de sua lembrança.

Além da existência do quinto princípio das heterotopias, observa-se neste livro a presença marcante da heterotopia de crise — aquele espaço reservado a situações de transição, e é nesta fase que se encontra a protagonista. A chegada à adolescência trouxe-lhe novas percepções do mundo ao seu redor, houve uma transição “natural” do espaço ilusório (vivido quando criança) para esse da crise.

As memórias de Geni em *Leite do Peito* extrapolam os limites do ambiente familiar e abarcam a participação de membros externos. Nesse processo, a natureza e a terra trabalhada ganham destaque na narrativa, aqui se constata a afirmação do geógrafo Yi-Fu-Tuan sobre a transformação do espaço (abstrato) em lugar concreto, físico e pleno de significados. Muito do aprendizado de Geni aconteceu devido sua curiosidade e também por sua sagacidade; do registro dos acontecimentos, da observação dos gestos dos outros Geni nos relata ricas e emblemáticas passagens em que o grupo de pessoas que formavam os moradores da colônia se uniam e, em uma demonstração de fé, realizavam rituais para chamar a chuva, em períodos de estiagem douradora, destaque para o trecho a seguir:

Fazia muito tempo que não chovia, por isso foi que a mulherada resolveu fazer a procissão para molhar os santos da cruz que havia na beira da estrada.

Eu até que achava bonito o ritual. Ruim só era caminhar em fila, sem poder correr, e cantar rezas infindas com os pés doendo, machucados pelos torrões.

Mas se era para chover, dar de beber às plantas, cortar o suor do meu pai...(LP, p.41).

A passagem supracitada revela a estreita relação estabelecida entre os moradores da colônia e o solo. Esse sentimento que os une é fruto do contato diário que o homem mantém com a terra. Yi-Fu-Tuan (1980) chamou de *topofilia* esse laço afetivo estabelecido entre os seres humanos com o meio ambiente, segundo ele:

Este sentimento de fusão com a natureza não é simples metáfora. Os músculos e as cicatrizes testemunham a identidade física do contato. A topofilia do agricultor está formada desta intimidade física, da dependência material e do fato de que a terra é um repositório de lembrança e mantém a esperança. (TUAN, 1980, p.111).

Em outras palavras, o homem do campo desenvolve um intrínseco envolvimento com a natureza e a paisagem se apresenta não só como um instante cenográfico, mas como uma parte de seu ser. As presenças de elementos míticos nos remetem a ritos primitivos que buscavam explicar fenômenos naturais que o homem desconhecia, e demonstra a ingenuidade e simplicidade daquela comunidade que compartilhavam entre si o espaço sincrético religioso, viviam o exercício da fé entre o místico e o mítico em uma “simultaneidade” dinâmica, lembrando Doreen Massey (1994).

Em *Leite do Peito*, o ambiente externo exerce forte influência no desenvolvimento da protagonista; é como se um novo mundo se descortinasse diante de seus olhos. Há algumas passagens em que a autora relata o cotidiano da colônia, onde os afazeres eram comuns a todos, conforme nos trechos a seguir:

À tardinha, quando o sol começava a se esconder atrás da paineira que havia entre a nossa e a casa da dona Miquelina, a mulherada toda da colônia sumia. Era a hora de entrarem para suas casas e prepararem o jantar para o pessoal que deixava a lavoura e retornava, depois do dia todo de trabalho no corte de cana-de-açúcar ou no plantio do café.

A criançada também era chamada para o banho, feito, às vezes, nas enormes bacias de alumínio ou tanques, quando se formava um barreiro pegajoso no chão ao redor por conta da farra no ‘joga água pra cá, joga água pra lá, quero ver quem fica sem o rabo molhar’. (LP, p.75).

E mais adiante:

A fazenda onde morávamos era rodeada de sítios, onde também plantavam arroz, feijão, milho e outros cereais, além do café e da cana-de-açúcar que eram as principais culturas.

(...) (...) (...)

Para tanto, preparavam a terra fazendo grandes queimadas das matas para após outros preparos, procederem ao plantio. (LP, p.85).

A transição da fase infantil para a adolescente desperta em Geni-menina um novo comportamento quanto sua presença no mundo, se naquela fase sentia-se menor que o mundo, onde tudo parecia conspirar contra sua existência; nesta, sentia-se parte

integrante espaço que compartilhava com os outros. O sentimento de solidariedade se impôs com mais força no espaço da colônia que tinha “a ver com contiguidade física entre pessoas numa mesma extensão, num mesmo conjunto de pontos contínuos, vivendo com a intensidade de suas inter-relações.” (SANTOS, 1999, p. 216).

Essa proximidade física com os “outros” foi condição fundamental para que o sujeito/Geni desenvolvesse a noção de sua presença no meio em que vivia. Ao dar relevo a essa dimensão material do espaço, a autora chama atenção para o caráter móvel do espaço geográfico que sofre mudanças contínuas conforme a ação dos homens, seja produzindo, consumindo ou vivendo nele. Sobreposto a essa dimensão concreta, desenvolvem-se os valores simbólicos das ações, retratadas aqui nas brincadeiras na hora do banho, nos ritos e gestos sagrados.

Da relação estabelecida entre as faixas etárias de Geni Guimarães com o espaço, chega-se a outro ponto crucial na formação da menina: a sua introspecção. Ao tomar consciência de que só teria um espaço justo à sua pessoa, sob muita luta, Geni tornou-se uma pessoa mais crítica e forte, capaz de administrar as aflições que lhe corroíam a alma. A partir desse momento, desenvolveu um comportamento mais agressivo e não conformado diante de situações coercitivas promovidas pela discriminação sexual e racial.

Nesse percurso, a menina decidiu fazer a diferença e romper com a tradição familiar do trabalho na lavoura; recebeu o apoio dos pais e dos irmãos em abraçar uma carreira que lhe abrisse um espaço para a reconstrução e a ressignificação do sujeito negro dentro da sociedade. Geni decidiu ser professora e por intermédio da profissão acionar mecanismos de desconstrução da imagem estereotipada do negro, especialmente da mulher negra. Contudo, para que tal desejo pudesse se realizar a família precisou sair da roça e ir para onde Geni, agora moça, pudesse cursar o magistério. A oportunidade da mudança aconteceu com a notícia de que as casas da colônia seriam demolidas com a intenção de ampliar o espaço da lavoura, casas novas já estavam sendo construídas nos arredores da cidade, mas até que ficassem prontas o pai de Geni alugou uma casinha no bairro da Cruz, conhecido por sua falta de infraestrutura e miséria:

Mal botamos os pés na entrada do bairro, sentimos um cheiro horrível de coisas velhas, apodrecidas, que, atiradas ao léu, quase impediam o trânsito de veículos e pedestres.

Num segundo surgiram inúmeras crianças, brotando das ruelas abafadas, úmidas, escuras: barrigas estufadas, corpos esqueléticos, pés esparramados esmagando displicentes os duros torrões do chão. (LP, p.94-95).

Segundo os relatos de Geni a família permaneceu naquele bairro por oito meses, até que as novas casas ficaram prontas e eles saíram do bairro da Cruz. O tempo que moraram por lá não foi o suficiente para que estabelecessem uma relação afetiva intensa com o lugar, mas foi o bastante para que ganhasse importância na experiência de vida da autora, que se despediu de lá como se estivesse saindo do lado “avesso” da sua vida, conforme suas palavras: “Um vento morno ventou para secar minhas lágrimas e ventar minha saudade prévia daquele bico torto, no lado vesgo do mundo.” (LP, p. 97).

O bairro da Cruz pode ser lido como aquele espaço transitório, ou de passagem que define o quarto princípio das heterotopias, esse espaço está ligado à questão do tempo ou a pequenas parcelas de tempo. Neste caso, a moradia temporária da família de Geni no bairro foi “fugaz, transição, passageira” como pressupõe a *heterotopia temporal*.

Geni-menina-moça-mulher, finalmente relata sua estreia no campo profissional e inaugura mais uma fase em sua vida; mais madura e com o diploma nas mãos, ela narra com emoção o espaço hostil que enfrentou na primeira escola em que foi trabalhar: “No pátio do estabelecimento, tentando engolir o coração para fazê-lo voltar ao peito, suportei o olhar duvidoso da diretora e das mães, que, incrédulas cochichavam e me despiam com intenções veladas.” (LP, p.101). Tal situação exigiu a criação de um espaço alternativo por parte de Geni, onde pudesse se impor, sem arrogância, mas com muita firmeza. Diante da recusa de uma menina branca em assistir sua aula por “medo da professora preta” (LP, p. 101), Geni decidiu tomar uma atitude e impedir que a diretora da escola trocasse a menina de sala. A professora Geni aproveitou a hora do recreio para se aproximar da menina aos poucos e com cuidado, por fim acabou por convidá-la a assistir sua aula com uma missão especial:

— Gostaria que você entrasse na classe depois. Assim você senta na minha cadeira e toma conta da minha bolsa enquanto eu trabalho.  
Saí sem esperar resposta. Medo.  
Logo mais retornamos à sala de aulas.  
Ela sentou-se na minha cadeira, seu material ao lado do meu. “Precisei” de uma caneta. Pedi-lhe. Abriu minha bolsa como se arrombasse cofre, pegou e entregou-me a caneta solicitada. Meio riso na boca. (LP, p. 103)

Ao conquistar a confiança da aluna, por extensão, Geni alcançou todos os outros alunos, e conseguiu ministrar seu primeiro dia de aula, mas a principal lição do dia foi desfazer a analogia entre a cor preta e o negativo, o feio ou o mau, tão presente no imaginário infantil. Entretanto outros dias viriam e Geni bem sabia que passava a ocupar um espaço privilegiado, e era esse mesmo espaço, o responsável por reproduzir e



reforçar os preconceitos que a criança trazia do ambiente familiar, por isso aceitou o desafio de continuar fazendo a diferença afirmando: “... sou pastora do meu povo cumprindo prazerosa o direito e o dever de conduzi-lo para lugares de harmonias. Meu porte de arma tenho-o descoberto e limpo entre, em cima, embaixo e no meio do cordel da palavras.”(ACT, p.93).

Chama atenção a responsabilidade que Geni tomou para si de destinar sua escrita, primeiro às crianças, mostrando como é necessário fazê-la consciente de ser parte integrante do lugar em que vive e do espaço que ocupa; e se oferecer aos adultos, como uma ferramenta de auxílio imprescindível na educação dos pequenos para que compreendam que os sujeitos são dotados de direitos e deveres e que precisam desempenhar seus papéis visando uma sociedade mais justa e igualitária a todos.

Nesta sessão, evidenciamos aspectos ligados ao universo literário das escritoras Geni Guimarães e Conceição Evaristo, buscando analisar seus livros BM, PV e ACT, LP como representações heterotópicas do espaço onde produzem seus livros. Nesse sentido, pareceu-nos interessante abordar questões referentes à cultura e seu imbricamento nos temas sociais, políticos e econômicos evidenciados nas narrativas, a partir do momento em que apontamos os espaços simbólicos que permeiam as escritas das autoras. Em outro momento, ainda amparada pela noção cultural buscamos refletir sobre as estratégias desenvolvidas para confrontar a desigual divisão de espaço entre os gêneros; primeiro foram as operárias inglesas e seguidas por mulheres de diversos países, inclusive o Brasil. Desse percurso chegamos à imprensa e à mulher que se apropria desse espaço para se autorrepresentar. Finalmente passamos a explorar as manifestações heterotópicas visualizadas nos romances, partindo das acepções de Michel Foucault, com o intuito de confirmar sua sentença de que nesses espaços outros as utopias são “efetivamente realizadas”, elas materializam virtualidades, transtornando formas instituídas e sinalizando outras possibilidades de existência.

No próximo segmento, procederemos à análise dos romances supracitados, a fim de apontar a relação estabelecida entre o sujeito e o seu “outro” compartilhando os limites do espaço social.

## CAPITULO 3

### **Alteridade e Subalternidade: o eterno “complexo de dependência” retratado nos romances de Geni Guimarães e Conceição Evaristo**

“Pode-se descobrir os outros em si mesmo, e perceber que não se é uma substância homogênea, radicalmente diferente de tudo o que não é si mesmo; eu é um outro. Mas cada um dos outros é um eu também, sujeito como eu.”  
(TODOROV, 1993, p. 3)

#### **3.1 Discutindo o pós-colonial**

Se examinarmos detalhadamente a história recente dos países que sofreram o processo de colonização, com certeza chegaremos à conclusão de que, em muitos deles, a colonização ainda não terminou. A ideia de conquistar terras além das fronteiras geográficas, ampliar domínios políticos, militares, econômicos e culturais não é algo novo na história da humanidade: “houve a colonização pré-capitalista na antiguidade engendrada pelos fenícios, gregos, persas e romanos, mas também na Idade Média os árabes colonizaram o norte da África e a península ibérica, as potências europeias invadiram o Oriente Médio sob a forma de Cruzadas e o mongol Genghis Khan dominou a China. (BONNICI, 2005.p.187). Essas formas de colonização distinguem-se na observância dos elementos reivindicados das terras conquistadas, na colonização pré-capitalista o vencedor exigia bens e riquezas do vencido; na forma “capitalista da Modernidade” o vencedor além de se apoderar das riquezas naturais do país vencido, invadia toda sua estrutura política, econômica e cultural promovendo uma mudança profunda em seu sistema governamental. Nesse tipo de colonização, empreendida em sua maioria por países europeus e cristãos, muitas culturas foram devastadas, como aconteceu nas Américas ou solapadas e transformadas, como na África — por essa força dominante (BONNICI, 2005).

Uma vez dominadas essas colônias tornavam-se instrumentos de poder das metrópoles; as novas terras deveriam ser fontes geradoras de riquezas e não lhes era permitido ter objetivos internos ou projetos próprios que não participassem dos interesses das coroas. A exploração desenfreada dos recursos dos territórios ocupados levou a movimentos de resistência dos povos locais, e finalmente às suas independências, num processo pelo qual ficou conhecido como descolonização,

terminando com os impérios coloniais em meados do século XX. Dessa forma, convencionou-se a pensar que tudo o que viria após esse período de revoluções e independências poderia ser nomeado como pós-colonial.

Por esse prisma, o termo pós-colonial passou a ser empregado como sinônimo para ex-colonial, tornando-se polêmico e difuso, pois estudiosos de várias áreas do conhecimento o utilizavam de maneira desenfreada. O uso do prefixo “pós” indica para alguns estudiosos um momento posterior ao colonial, no sentido de “depois”, de finalização do período colonial; já para outros, o prefixo tem sentido de negação, é anti-colonial, e por isso mesmo assinala um movimento de “ir além...” (HALL, 2003, p. 117). Para Stuart Hall (2003), não há uma relação linear entre o colonial e o pós-colonial, como se o último atestasse simplesmente o fim do colonialismo, assemelhando-se ao termo pós-independência. O crítico defende a ideia de que os novos estados, outrora colônias das nações europeias, proclamados após a década de 1970, ainda apresentam quadro de subdesenvolvimento tanto no plano político, quanto econômico e vivem sob as mazelas das desigualdades sociais relegando boa parte de suas populações a uma pobreza extremada, conforme suas palavras:

o ‘pós-colonial’ não sinaliza uma simples sucessão cronológica do tipo antes/depois. O movimento que vai da colonização aos tempos pós-colonial não implica que os problemas do colonialismo foram resolvidos ou sucedidos por uma época livre de conflitos, ao contrário, o ‘pós-colonial’ marca a passagem de uma configuração ou conjuntura histórica de poder para outra (...). Problemas de dependência, subdesenvolvimento e marginalização, típicos de ‘alto’ período colonial, persistem no pós-colonial. Contudo, essas relações estão resumidas em uma nova configuração. No passado, eram articuladas como relações desiguais de poder e exploração entre as sociedades colonizadas e colonizadoras. (HALL, 2003, p. 54).

Desse modo, o pós-colonialismo não pode ser compreendido simplesmente como uma ruptura de estado de opressão, visto que na atualidade muitas dessas nações estão inseridas em uma realidade política-socioeconômica que mantém os problemas do colonialismo, tais como a exploração, a marginalização e o subdesenvolvimento que persistem enquanto resquícios que, regidos e transformados por processos de continuidade, acabam por configurar o cenário de outro processo, o *neocolonialismo*<sup>34</sup>. Além disso, Stuart Hall faz um alerta para o fato de que o termo não restringe a uma ou outra nação ou sociedade e também que o mesmo não se aplica com o mesmo sentido

---

<sup>34</sup> Neocolonialismo é o processo de dominação política e econômica estabelecido pelas potências capitalistas emergentes ao longo do século XX e início do século XIX que culminou na partilha da África e Ásia. C.f.: Infopédia Porto Editora, 2003-2014.

para todos os países. Isto posto, cabe fazer uma pequena digressão sobre o *pós-colonial* e os estudos que o norteiam.

A teoria pós-colonial tornou-se parte dos discursos dos críticos nos anos de 1970, sob as observações dos teóricos indianos, Ranajit Guha, Gayatri C. Spivak, Homi K. Bhabha entre outros. No continente americano o livro *Orientalismo: o oriente como invenção do oriente* (1978)[2007] do palestino Edward Said é considerado como a obra que introduziu o tema na academia e disseminou para outras Américas. Na região do Caribe, o destaque é para nomes como o de Stuart Hall, Frantz Fanon, Aime Césaire, Edouard Glissant, Fernando Ortiz e Roberto Fernandez Retamar; do lado latino destaque para os críticos Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Eduardo Galeano, Octávio Paz, Silviano Santiago e Antonio Candido entre outros. A teoria e crítica pós-colonial se preocupam com os efeitos da colonização europeia sobre suas antigas colônias, com a relação entre colonizado e colonizador ou ainda com a abrangência do discurso e o poder em múltiplos contextos.

Edward Said não trabalha com a noção de pós-colonial em “Orientalismo” (2007), mas com o conceito abrangente do “imperialismo”, e o define como forças políticas que, muitas vezes, fazem alguns países deterem uma determinada hegemonia cultural e econômica predominante sobre outros. Este imperialismo representa a legitimidade dos valores ocidentais num plano universal e constrói sua visão hegemônica sobre o Oriente enquanto unidade geográfica e colonial. Tal visão considera o Oriente como o lugar do exotismo, em sentido amplo, englobando várias categorias, como raça, nação e cultura apresentando indivíduos com características de incivilizados, inferiores e bélicos, o extremo oposto do Ocidental: “Tomando o final do século XVIII como ponto de partida muito grosseiramente definido, o orientalismo pode ser discutido e analisado como a instituição organizada para negociar com o Oriente — negociar com ele fazendo declarações a seu respeito, autorizando opiniões sobre ele, descrevendo-o, colonizando-o, governando-o (...)” (SAID, 2007, p.15), em suma, ao retomar a história dos povos orientais e a forma como suas imagens foram construídas, Said revelou que a representação “ocidental” do que é o “Oriente” tinha pouco a ver com as culturas e os povos que de fato viviam naqueles locais; eram mais uma busca de diferenciação e uma tentativa de justificação do poder colonial do Ocidente sobre o Oriente.

Ainda examinando as considerações de estudiosos acerca dos pressupostos do pós-colonialismo, alcançamos o livro que consolidou o termo “pós-colonial” na academia, a saber: *The Empire Writes Back: theory and practice in post-colonial*

literatures, de Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin lançado em 1989 (BONNICI, 2005). Para esses autores o “termo ‘pós-colonialismo’ (...) abrange toda a cultura afetada pelo processo imperial desde o momento da colonização até à atualidade.” (ASHCROFT, GRIFFITHS & TIFFIN, 1991, p. 2)<sup>35</sup>. Desse modo, o livro traz a relevância de se preocupar com os processos de escritas empreendidos nas ex-colônias europeias, visto que as tensões e os conflitos, representados pelo o racismo e o autoritarismo, entre outros flagelos gerados após a colonização, ainda persistem na atualidade. Dessa forma, a crítica pós-colonial passou a analisar as estratégias colonialistas existentes na literatura, os mecanismos de subversão experimentados pela criatividade dos escritores considerados “periféricos”.

Para o já citado teórico Thomas Bonnici (2005), a literatura pós-colonial oferece uma percepção sobre as vidas transformadas pela experiência da colonização. Para ele, nas produções literárias desses países, tais como: o Brasil, Cabo Verde, Angola, Moçambique entre outros, observam-se fenômenos típicos do pós-colonialismo, como a diáspora moderna, aquela provocada por tensões contemporâneas, tais como: as guerras civis, o desemprego, perseguições religiosas e pobreza; além, é claro, do despontar das vozes subalternizadas.

Dentro dessa perspectiva, o escritor pós-colonial, explora e problematiza os aspectos culturais herdados da cultura colonizadora, e a partir dessa percepção, as abordagens pós-coloniais vislumbram a construção de novos valores para se pensar a identidade do colonizado.

Como vimos, a literatura é um dos objetos de investigação dos estudos pós-coloniais. Importante salientar que as obras literárias produzidas por autores que vivem nas regiões ex-colonizadas, como a Índia, Ásia, África, Caribe e América Latina, apresentam as diversas formas de alteridade vivenciadas nesses locais, são diversidades raciais, culturais e históricas narradas por aqueles que buscam também a descolonização da mente.

Nossa proposta neste segmento não é aprofundar nas discussões sobre as novas formas de colonialismo que as sociedades enfrentam na atualidade, contudo, é inevitável que demonstremos consciência de que as construções da subalternidade, da alteridade e a percepção identitária do sujeito, se dão a partir do discurso colonial<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> No Original: The term ‘post-colonial’ (...) to cover all the culture affected by the imperial process from the momento f colonization to the present Day.

No decorrer das últimas décadas, a discussão sobre a *diferença*, assim como a questão relativa ao “outro”, tem causado muitas reflexões nas várias áreas dos estudos humanísticos.

Bonnici (2009) caracteriza a distinção entre o termo Outro / outro. Segundo ele, o Outro (maiúsculo) é “o sujeito hegemônico europeu” e o outro (minúsculo) é “o sujeito marginalizado pela hegemonia europeia; uma pessoa de raça ou etnia diferente, ou seja, não-branca e nãoeuropeia” (BONNICI, 2009, p. 260). Nesse contexto, o sujeito colonial surge de um “processo através do qual o império (Outro) cria sujeitos colonizados (outros)” (BONNICI, 2009, p. 134), que são, simultaneamente, dominados, silenciados e excluídos pelo sistema. Na atualidade, por intermédio das escritas elaboradas por autores pós-coloniais, é possível perceber que tal distinção entre o Outro/outro se mantém, mas de maneira ampliada, pois as “outridades” de agora são iguais na condição de pós-coloniais (vivem na mesma sociedade), mas diferem quanto o espaço que ocupam.

### **3.1.2 Ser igual e ser diferente: o dilema da alteridade**

Interessa-nos neste terceiro capítulo verificar o modo com que as autoras Conceição Evaristo e Geni Guimarães retratam grupos marginalizados especialmente as mulheres, os negros e os pobres em suas narrativas, considerando que tais sujeitos são vistos como o inferior ou subalterno pela sociedade que ainda se quer branca, falocêntrica, heterossexual e dominante. O ensejo aqui é evidenciar como através da criação e recriação dos personagens, ambas as autoras confrontam a naturalização do racismo e do sexismo, que sistematicamente reproduzem estereótipos e estigmas sobre homens e mulheres negros, trazendo prejuízo para a afirmação da identidade racial e a valorização social.

É da capacidade de conviver com o diferente, de reconhecê-lo como o outro de si mesmo, ou de colocar-se em seu lugar, que se constrói a alteridade; e construir a alteridade em uma sociedade onde os indivíduos têm sido paulatinamente condicionados a se manterem fixos na valorização do desrespeito às diferenças de gênero, de classe, étnica e religiosa, por exemplo, representa um grande desafio, mas

---

<sup>36</sup> Considero como novas formas de colonização atitudes que preservam todo tipo de opressão, preconceito, exploração e desigualdade que modernamente acompanham o sujeito desterrado nas grandes cidades.

não uma utopia. Portanto, considerar o *outro* e tudo o que está relacionado a ele significa admitir não estar sozinho, mas em companhia de outros indivíduos distintos e que a convivência com esses outros indivíduos não é uma escolha, mas uma necessidade. Nesse sentido, o filósofo e linguista Tzvetan Todorov trabalha a questão da alteridade existente na relação de indivíduos pertencentes a grupos sociocultural distintos, usando como plataforma o encontro histórico entre o europeu e as civilizações ameríndias (Maias e Aztecas).

“Quero falar da descoberta que o *eu* faz do *outro*”, assim Todorov inicia uma relevante discussão sobre a complexa relação entre indivíduos em *A Conquista da América: questão do outro* (1993). O filósofo aborda questões de domínios (da ou pela linguagem) e do homem sobre o homem (a identidade e a alteridade); o autor utiliza a histórica conquista da América para tratar da questão do outro por considerar esse encontro, entre diferentes culturas, o maior acontecimento da história humana. De acordo com Todorov, desde o início o olhar do descobridor reservou um misto entre preconceito e admiração pela nova terra. Os espanhóis demonstraram muito espanto diante das habilidades e técnicas astecas em manipularem argila, madeiras, pedrarias e transformá-las em objetos de artes ou utensílios domésticos, mas ignoravam os artesãos por trás das atividades. Instaura-se aqui o paradoxo da alteridade, ou o jogo entre compreender/rejeitar o Outro, afinal a “compreensão não deveria vir junto com a simpatia?” (1993, p. 123), já sabemos que do embate entre o conquistador espanhol Hernán Cortez e o imperador asteca Montezuma, toda a população indígena foi dizimada.

Tzvetan Todorov realiza uma reflexão sobre como a linguagem atua de maneira essencial na conquista, no domínio ou na construção do outro. Para o filósofo o sucesso do ataque de Cortez sobre a população asteca se deu exatamente porque o espanhol buscou seguir três passos importantes: compreender, tomar e destruir o reino de Montezuma, a partir da linguagem<sup>37</sup>: “O que Cortez quer, inicialmente, não é tomar, mas compreender (...) sua expedição começa com uma busca de informação, e não de

---

<sup>37</sup> Surge aqui a figura complexa e controvertida de Malintzin, Malinche ou Malinalli. Personagem histórica adorada por uns e odiada por outros; é simultaneamente admirada por historiadores por sua inteligência e capacidade de comunicação, e é também historicamente acusada de trair seu povo ao prestar serviços de tradução entre os aztecas e o espanhol Hernán Cortez (com quem teve dois filhos). A importância de Malinche se configura quando os espanhóis descobrem que a índia sabe falar tanto o idioma maia quanto o nahuatl – azteca, e logo depois a moça aprende a língua do espanhol. A ideia da traição se estabeleceu quando Malinche começou a intermediar o processo de comunicação entre os povos e consequentemente favoreceu o processo de conquista sobre seu povo. C.f.: NASCIMENTO, Denise Aparecida do. *La Llorona: mito e contemporaneidade*, ABRALIC, 2007.

ouro.” (1993, p.96). Tal estratégia nos mostra que a relação entre indivíduos pode acontecer de maneiras diferenciadas, conforme nos esclarece Todorov:

É preciso distinguir entre pelo menos três eixos, nos quais pode ser situada a problemática da alteridade. Primeiramente um julgamento de valor: o outro é bom ou mau, gosto dele ou não gosto dele, ou, como se dizia na época, me é igual ou me é inferior (...). Há, em segundo lugar, a ação de aproximação ou de distanciamento em relação ao outro: adoto os valores do outro, identifico-me a ele; ou então, assimilo o outro, impondo-lhe minha própria imagem; entre a submissão ao outro e a submissão do outro, há ainda um terceiro termo, que é a neutralidade ou indiferença. Em terceiro lugar, conheço ou ignoro a identidade do outro. (1993, p. 183).

Observa-se uma variação de intensidade na recusa que se faz do outro, que vai desde a sua objetivação, passando pela indiferença até à ignorância total de sua existência.

No contexto das relações de alteridade Todorov nos apresenta que na medida em que se inventava um continente inferior, a Europa consolidava sua identidade superior, considerando bárbaro ou menor tudo e todos que lhe parecia diferente. Nesse raciocínio, ser diferente significa ser o “outro” despojado de direitos e visibilidade, aquele que precisa de um intérprete ou de um representante para sair do obscuro.

### **3.2 – Subalternidade e representação: a (im)possibilidade da fala**

Subalterno vem do latim *subalternus*<sup>38</sup> e significa: “que(m) está sob as ordens de outro ou é inferior a outro”. Dentro dos estudos pós-coloniais, subalterno é aquele sujeito periférico cuja voz não se consegue ouvir; por esse viés, tomamos como perspectiva pessoas de regiões e grupos que estão fora do poder da estrutura hegemônica, daí pensarmos o conceito de subalternidade associado a um espaço territorial definido e demarcado.

Os estudos sobre subalternidade começaram nos anos de 1980 de forma sistematizada na Índia com o teórico Ranajit Guha, ainda com as colaborações de sociólogos, historiadores além de outros teóricos como Gayatri C. Spivak e Dipesh Chakrabarty. Esses estudiosos utilizam o termo ‘subalterno’ para se referirem a grupos marginalizados, que não possuem voz ou representatividade, em decorrência de seus status sociais. A temática do subalterno também se tornou estudo na América Latina,

---

<sup>38</sup> (C.f. Subalterno. In.: Infopedia. Porto Editora, 2003-2013).



que mantinha diálogo teórico-crítico com o grupo sul-asiático — ressaltando, obviamente, as diferenças históricas, culturais e sociais que marcam os respectivos locais e povos. ( BONNICI, 2005.)

Já em circuito latino a Associação Latino-Americana de Estudos Subalternos, foi originalmente, formada por cinco integrantes: John Beverley, Robert Carr, José Rabasa, Javier Sanjinés e Ileana Rodrigues em 1992, na George Mason University. Textos como os de Ileana Rodrigues *The Latin American subaltern studies reader* (2001) e *Subalternidad y representación* (2004) de Beverley, são resultados dos profícuos encontros desses estudiosos; a esses se pode incluir os trabalhos de: Walter Mignolo, com o livro *Histórias Locais/Projetos Globais* (2003) e Alberto Moreiras e o livro *A exaustão da diferença: a política dos estudos culturais latino-americano* (2001)<sup>39</sup>.

A utilização do termo subalterno referindo-se às pessoas colonizadas do subcontinente sul-asiático possibilitou um novo enfoque na história dos locais dominados, até então, vistos apenas do ponto de vista dos colonizadores e seu poder hegemônico. (BONNICI, 2005). Desse modo, a produção cultural, principalmente a literária, elaborada por esses grupos chamaram atenção dos teóricos pelo caráter de resistência que ofereciam, quando, por exemplo, utilizavam o idioma imposto pela colônia de forma “impura”, ou seja, recriavam e ressignificavam o uso do idioma oficial, de modo que asseguravam o mínimo de liberdade entre os colonos, já que somente entre eles havia compreensão.

Com base nas observações de Guha, estudiosos do Ocidente buscaram por escritas que pudessem por meio dos olhares e vozes ocidentais repensar a história das relações entre as culturas, nesse sentido o nome de Antonio Gramsci surgiu como um denominador comum, uma vez que as preocupações que mobilizavam os intelectuais indianos também preocupavam os intelectuais em outras periferias do planeta. E o pensamento gramsciano acerca da resistência, da contra-hegemonia e da subalternidade servia como referência aos questionamentos sobre as “relações de dependência e irregularidade que ligavam o ‘Norte’ ao ‘Sul’ da Itália; e nas relações complexas entre a cidade e o campo, os camponeses e o proletariado, a dependência e a modernização, as estruturas sociais feudais e as indústrias” (HALL, 2003, p. 301); Gramsci se preocupava

---

<sup>39</sup> C.f.: Latin American Subaltern Studies Group, "Founding Statement." *boundary 2*, 1993, p. 110-121.

em elaborar estratégias que pudessem “unir” bases contrárias na política italiana a favor de um país socialmente mais justo.

Antonio Gramsci, grande pensador italiano, é considerado o nome maior ao se pensar em resistência da cultura popular — por isso suas ideias são fortes influências nos Estudos Culturais, conforme Stuart Hall (2003, p.206), além de ter desenvolvido o conceito de hegemonia, compreendido como direção moral e política de uma classe quando toma o poder (ou não) sobre as classes concorrentes e/ou aliadas. A importância de Gramsci e de seus estudos, não se restringe apenas aos Estudos Culturais, eles podem ser verificados a partir das apropriações realizadas em diversas áreas, como nos estudos pós-coloniais e nas relações internacionais e, é claro, nos estudos sobre subalternidade.

Gramsci nasceu em Ales, na Sardenha, quando adulto frequentou os círculos socialistas e entrou para o Partido Socialista em 1913. Transformou-se em um jornalista notável, um escritor articulado da teoria política, escrevendo para o “L’Avanti”, órgão oficial do partido e para vários jornais socialistas na Itália. Em 1919, rompeu com o partido e ajudou a fundar o Partido Comunista Italiano, o PCI, em 1921. Cinco anos depois, devido suas atividades políticas consideradas subversivas, Gramsci foi preso pela polícia fascista e condenado a vinte anos de prisão. Morreu em 1932, em Roma aos 46 anos<sup>40</sup>. Faremos agora uma breve incursão em torno dos conceitos de ideologia e hegemonia, para compreendermos melhor seus empregos, como elementos-chave no pensamento de Gramsci.

No princípio, o conceito de ideologia<sup>41</sup> queria dizer “ciência das ideias”, em um sentido amplo; com o passar dos tempos o termo ideologia ganhou diferentes significados que variavam de acordo com a ciência que a adotava; nesse sentido, a Sociologia descreve a ideologia como uma associação de representações e ideias que um determinado grupo social produz a respeito do seu meio envolvente e da sua função nesse meio, assim para o sociólogo Marcondes Ciro (1985),

Todos nós participamos de certos grupos de ideias (...), onde há pessoas que dizem coisas em que nós também acreditamos, pelas quais também lutamos, que têm opiniões muito parecidas com as nossas. Há alguns autores que

---

<sup>40</sup> C.f.: António Gramsci. In Infopédia. Porto: Porto Editora, 2003-2014.

<sup>41</sup> O termo ideologia foi criado pelo filósofo francês Destutt de Tracy (1754-1836). Mas o maior pensador a adotar o termo em uma teoria foi o filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel que acreditava em “tudo que é real é racional, e tudo que é racional é real, todas as coisas existentes, mesmo as piores, fazem parte de um plano racional e, portanto, têm um sentido dentro do processo histórico.” (HEGEL, 1999). Essa assertiva despertou muitas críticas, visto que podia levar o sujeito a um comportamento conformista e passivo diante das injustiças sociais, por exemplo.

dizem que na verdade nós não falamos de fato o que acreditamos dizer, haveria certos mecanismos, certas estruturas que “falaríamos por nós”. Ou seja, quando damos nossas opiniões, quando participamos de algum acontecimento, de alguma manifestação, temos muito pouco de nosso aí, reproduzimos conceitos que já circulam nesses grupos, Ideologia não é, portanto, um fato individual (...). (CIRO, 1985, p. 20).

Em nosso cotidiano, nos relacionamos com outras pessoas em várias situações seja em casa, no trabalho ou nas redes sociais, dividindo ideias e opiniões, ou seja, exprimimos uma série de elementos ideológicos. Isso requer nossa atenção e cuidado naquilo que consumimos ou oferecemos aos outros, pois a ideologia é veiculada das mais diversas maneiras, um bom exemplo está no conjunto de alguns “entretenimentos” que nos rodeiam, ou seja, os filmes, novelas e livros, onde apesar de todas as condições adversas que os personagens enfrentam o bem ou o amor sempre vence no final. É dessa ilusão, desse faz de conta que o pensamento ideal se alimenta, o perigo está no fato dele não precisar recorrer à violência física para coagir ou alienar os indivíduos, mas na força de camuflar a realidade.

No contexto da Filosofia, Karl Marx avalia que todas as formas de pensamento e de representação dependem das relações de produção e de trabalho. Para o filósofo, ao examinarmos a maneira pela qual os homens produzem os bens necessários à vida, é possível compreender as formas do seu pensamento, tais como o direito, a moral, a religião e assim por diante. Dessa forma, Marx privilegia a materialidade do real, ao contrário dos idealistas, para o filósofo importava: “... os indivíduos reais, a sua ação e as suas condições reais de vida” (MARX, 1978, p. 52), ou seja, se para alguns pensadores as ideias moviam o mundo, Marx considerava o contrário, para ele as ideias eram derivadas das condições materiais da existência.

Por influência de Karl Marx, a palavra ideologia tornou-se largamente utilizada nas ciências humanas significando um sistema de ideias que elaboram uma compreensão da realidade para ocultar ou dissimular o domínio de um grupo sobre o outro; por esse viés o discurso ideológico impede que o oprimido tenha uma visão própria do mundo porque lhe impõe os valores da classe dominante.

Outro termo cujo conceito nos parece interessante neste momento é o da hegemonia. O significado corrente do termo é: superioridade, predomínio incontestável, dominação política e econômica. O pensamento hegemônico revela a capacidade de um ou mais grupos dirigir outros grupos sociais através do consentimento. Por essa razão, considera-se o consentir um elemento fundamental nas relações de qualquer grupo

social, haja vista que um grupo social se forma no momento em que algumas pessoas compartilham princípios, comportamentos e visões da realidade. Mais uma vez são os apontamentos de Karl Marx que irão mostrar o ‘outro lado da moeda’ imposto por esse pensamento. Para Marx, a classe dominante usa sua hegemonia social para impor sua ideologia e paradigma para as classes proletariadas. Assim, o pensamento hegemônico deve ser entendido não sob um aspecto benéfico, mas como uma justificativa ou uma ferramenta para as classes dominantes se manterem no poder. E essa relação entre a classe dominante e a proletária move um conflito de interesses, denominado por Marx como “Luta de classes”. Nesse quadro, a classe dominante recorre à criação e manutenção de uma ideologia que lhe seja favorável, a fim de manter seu poder, controle ou hegemonia sobre a classe trabalhadora.

Nesse ponto, após esta contextualização, acreditamos já podermos abordar a participação de Antonio Gramsci nos estudos subalternos a partir da apropriação dos conceitos supracitados. Conforme Hall vale lembrar que: “Gramsci trabalha, em geral, dentro do paradigma marxista. Contudo, ele revisou, renovou e sofisticou amplamente muitos dos aspectos dessa estrutura teórica para torná-la mais pertinente às relações sociais contemporâneas no século vinte.” (HALL, 2003, p.294). Seguindo a lógica das abordagens feitas aqui, parece-nos sensato introduzirmos o pensamento de Gramsci iniciando pelo conceito de Ideologia, que para o filósofo, não representam apenas ilusões ou falsas aparências, em sua análise é a ideologia que dá sustentação à consciência; é por ela que o homem consegue uma conexão com o mundo e compreende-se como ser social e político (GRAMSCI,1978, 21). Para elaborar uma concepção de mundo, consciente e crítica o homem precisa de referenciais filosóficos, ou de uma ideologia.

É interessante que o indivíduo aprenda a selecionar em que elementos acreditar ou avaliar quais podem sustentar sua concepção de mundo. Desenvolver uma consciência crítica, neste caso, pode lhe dar condições de enfrentamento das situações adversas e conseguir construir alternativas de mudanças, e agir em favor de intervenção numa determinada realidade é sempre uma ação política.

Antonio Gramsci concebe hegemonia de maneira mais ampliada que a de Marx, e talvez por isso, mais complexa; em sua visão o termo foge daquela definição fechada de classe dominante detendo e exercendo poder sobre a classe subalterna. Para o pensador italiano, há brechas no sistema que permitem a produção de uma força social e política, não como produto único do setor dominante da sociedade, mas proveniente do diálogo

das classes. O pensador explora algumas formas sutis de subordinação das quais, pelo menos duas serão destacadas aqui: na primeira, o autor pensa em um “sistema de aliança” (HALL, 2003, p. 313) onde o domínio funciona não de maneira imposta, mas conquistada, conforme nas palavras de Hall:

Efetivamente, resulta da conquista de um grau substancial de consentimento popular. Representa, portanto, o estabelecimento de uma enorme capacidade de autoridade social e moral, não dirigida simplesmente aos partidários imediatos, mas a sociedade como um todo. É essa “autoridade” bem como o alcance e a diversidade dos locais sobre os quais a “liderança” é exercida que possibilitam a “propagação” temporária de uma vontade coletiva intelectual, moral, política e econômica na sociedade. (HALL, 2003, p. 312).

Nesse sentido, forma-se um grupo orgânico e unificado em torno de um projeto político e econômico que consegue ir além de interesses imediatos. A segunda forma consiste na diferença que Gramsci “articula entre uma classe que ‘domina’ e outra que ‘dirige’” (HALL, 2003, p. 314). O domínio exige uma constante reformulação de estratégias coercitivas que são empregadas nas classes subordinadas; e a direção trabalha pela conquista dos “consentimentos” ou a forma de aproximação dessas classes. Assim, seguindo o pensamento gramsciano, uma classe se torna hegemônica quando, além do poder coercitivo e policial, utiliza a persuasão e o consenso, que é desenvolvido mediante um sistema de ideias muito bem elaborado por intelectuais a serviço do poder, para convencer a maioria das pessoas, não só as das classes dominadas (GRAMSCI, 1978) a desenvolverem suas atividades políticas, econômicas e culturais sem perceberem a manipulação.

A partir dessas observações, Gramsci elabora a ideia de uma ação contrária de poder desenvolvido e emanado pelo povo, tal ação é também conhecida como contra-hegemonia e teria como principal agente de expressão o intelectual. O teórico define duas categorias de intelectuais: o orgânico e o tradicional. O orgânico é aquele que consegue pensar a complexidade da realidade social e política, em suas diversas dimensões; coloca, assim, seu conhecimento em favor dos movimentos sociais. Ele é fundamental no processo de construção da consciência dos indivíduos num determinado momento histórico; já o tradicional é aquele que resume seu trabalho em teorizar e servir de porta-voz dos subalternos.

Aqui percebemos com mais clareza a necessidade dos apontamentos de Gramsci junto aos estudos da subalternidade. É por observar as reflexões de Gramsci a cerca da posição do camponês do Sul da Itália, descrita por ele como: “uma grande desagregação

social. (...), uma grande massa camponesa, amorfa e desagregada (...)" (GRAMSCI, 1978, p. 54), além de ressaltar as carências de direitos e a relação de dependência da região Norte, que os componentes dos Estudos da Subalternidade passaram a utilizar os pressupostos gramscianos para pensar a questão do "outro". Assim, se seguiu ampliando o conceito de "subalterno", como o sujeito de "grau inferior", utilizando tal concepção no mundo colonial e pós-colonial, para referir-se a toda sorte de minorias sociais.

Compreendemos que os estudiosos da subalternidade viram nos apontamentos gramscianos sobre "domínio" e "direção", uma possibilidade de abordagem na questão, visto que, assim como os camponeses deveriam tomar consciência das suas forças e se organizarem politicamente e promoverem uma reforma agrária que pusesse fim ao poder dos latifundiários, os subalternos em geral, poderiam fazer o mesmo. Surge então o papel do intelectual com a função de conduzi-los rumo a essa realização. O ato intelectual é, então, um ato político, pois consiste em promover o diálogo das partes no contexto social, além de decifrar as relações de poder nos processos de dominação; interessa reforçar, que esse intelectual faz parte desse meio, ele é integrante desse mundo de luta, pois vale ressaltar que para Gramsci cada meio produz seu agente pensador e as "questões ideológicas são sempre coletivas, sociais, e não individuais." (HALL, 2003, p. 324).

Pensar questões de subalternidade a partir do pensamento gramsciano é uma tarefa complexa e arriscada, pois conforme Hall atesta: "Gramsci não escreveu sobre raça, etnia ou racismo (...). Nem analisou em profundidade a experiência colonial ou o imperialismo (...)" (HALL, 2003, p. 300), mas não há dúvida de que suas concepções sobre a relação da sociedade com a política e a cultura ajudam a compreender melhor a relação de forças opostas no processo de dominação ou de libertação de um povo.

Portanto, ao adentrarmos na questão da subalternidade pareceu-nos importante fazermos esse recuo conceitual sobre ideologia e hegemonia a fim de compreendermos que os estudos subalternos abordam questões, sobretudo do poder, sobre quem o tem e quem não o tem, quem o está ganhando e quem o está perdendo (BEVERLEY, 2004). Deparamos-nos agora com o questionamento da teórica indiana Gayatri Spivak sobre a possibilidade de o subalterno falar ou não. Para Spivak, o termo subalterno não apenas caracteriza o oprimido, mas põe em evidência outro elemento, a representação. A teórica atenta para o gesto dual da representação, em que se pode compreender um "falar por" ou um "re-presentar" que pode, por vezes, "reproduzir as estruturas de poder e opressão" (SPIVAK, 2010, p. 12). E ao levantar essa discussão, a teórica tece algumas

considerações sobre os posicionamentos de Michel Foucault e Gilles Deleuze, registrados no texto *Os intelectuais e o Poder*, a respeito da relação entre subalterno e representação.

Faremos uma pausa momentânea nessa discussão, apenas para esclarecer que Spivak fala do subalterno em sentido amplo, contudo faz uma reflexão mais profunda ao discorrer sobre a condição da mulher indiana e cobra, especialmente das intelectuais, a “tarefa de criar espaços e condições de autorrepresentação” (SPIVAK, 2010, p. 15) e subverter a opressão. Nesse sentido, os estudos pós-coloniais e os estudos feministas se aproximam, pois ambos estão essencialmente preocupados com as teorias de marginalização e a construção do sujeito subalterno, seja pela diferença colonial ou de gênero. Essa aproximação ocorre em virtude da preocupação com a voz silenciada dos sujeitos inferiorizados resultante da maneira como os sujeitos colonizados foram levados a constituir sua individualidade nos termos do opressor. Este tópico será melhor abordado no capítulo seguinte.

Como parte integrante do livro *Microfísica do Poder* (1979), o texto “Os intelectuais e o poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze”, é um diálogo estabelecido entre os dois pensadores, em que analisam a fragilidade do “sistema”<sup>42</sup>, a força do discurso, as distintas manifestações contra a hegemonia, sendo todas essas observações emolduradas por uma forma de poder. Traz ainda uma análise sobre o papel do intelectual, que para os pensadores se apresenta de duas maneiras politizadas, a saber: o intelectual tradicional, que se caracteriza por sua posição burguesa; e o intelectual marxista, tido como o maldito ou rejeitado. Foucault rejeita a posição do intelectual como agente da consciência e produtor da verdade, para ele o intelectual faz parte do sistema de poder. O pensador chama atenção ainda para o fato de que as massas não precisam mais dos intelectuais e seus discursos de conscientização, elas descobriram que possuem um saber próprio, mas que ao mesmo tempo “existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida esse discurso e esse saber” (FOUCAULT, 1979, p. 70), e o intelectual passa a ser um mal necessário. Gilles Deleuze corrobora com as análises do amigo e acrescenta que Foucault foi o primeiro a denunciar a indignidade do falar em nome dos outros.

É no contexto dessas reflexões que Spivak critica o posicionamento de Deleuze e Foucault, a teórica indiana ataca dois pontos relevantes e os discute em seu livro *Pode o*

---

<sup>42</sup> Lembrando que compreendemos “sistema” como sendo a engrenagem social onde as relações de poder se articulam, conforme exposto no primeiro capítulo deste trabalho.

*subalterno falar?*, são eles: a) a forma como os dois pensadores pensam o sujeito subalterno; b) como problematizam a questão do intelectual e sua representação com o hegemônico e com o subalterno.

Spivak destaca dois tipos de “sujeitos em revolução” nas falas desses pensadores: um ‘maoista’ e o outro representado pela ‘a luta dos trabalhadores’, que ela identifica como “monolíticos” e “anônimos” (SPIVAK, 2010, p. 22). Em um trecho das falas de Foucault marcamos como este concebe os sujeitos em revolução:

Quando se luta contra a exploração é o proletariado que não apenas conduz a luta, mas define os alvos, os métodos, os lugares e os instrumentos de luta; aliar-se ao proletariado é unir-se em suas posições, em sua ideologia; é aderir aos motivos de seu combate; é fundir-se com ele. Mas se é contra o poder que se luta, então todos aqueles sobre quem o poder se exerce como abuso, todos aqueles que o reconhecem como intolerável, podem começar a luta onde se encontram e a partir de sua atividade (ou passividade) própria. E iniciando esta luta — que é a luta deles — de que conhecem perfeitamente o alvo e de que podem determinar o método, eles entram no processo revolucionário. (FOUCAULT, 1979, p. 77)

Compreendemos que para Foucault o processo revolucionário não seria desencadeado pela ação dos grupos ‘maoistas’ ou pelo grupo de ‘luta dos trabalhadores’, seria provocado pelo Poder, alvo desejado contra a exploração. Desse modo, os sujeitos da revolução, seriam ‘todos aqueles sobre quem o poder se exerce como abuso, todos aqueles que o reconhecem como intolerável’, o que equivale dizer o sujeito subalternizado. Com isso encontramos o primeiro ponto de desacordo entre Spivak e a fala de Foucault: o sujeito subalterno concebido pelo filósofo é distinto do da teórica. Para a indiana, a condição do subalterno é, acima de tudo, a condição do silêncio e da inação. Nesse sentido, cabe questionar se o subalterno definido pelos pensadores não seria apenas europeu — e aí podemos pensar no evento de Maio de 68 citado por Deleuze — uma vez que Spivak faz referência àqueles do “Terceiro Mundo<sup>43</sup>”, aqueles que vivem “nas camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal (...)” (SPIVAK, 2010, p. 12), como aquelas mulheres indianas condenadas ao *sati*<sup>44</sup>.

Com relação ao papel do intelectual, apesar de haver concordância entre Spivak e os dois pensadores, sobre a indignidade do intelectual falar pelo outro, isso não elimina

---

<sup>43</sup> Optamos por manter a terminologia “Terceiro Mundo” repetindo a escrita de Spivak, compreendendo que ao fazer tal referência a autora sugere países com histórico de colonização e não que seguem uma polarização política mundial.

<sup>44</sup> Ritual indiano de autoimolação das viúvas. C.f.: Spivak, Gayatri. *Pode o subalterno Falar?*. 2010.p. 96.



divergências tanto na questão da possibilidade de fala do subalterno, quanto na reflexão sobre outros aspectos do papel do intelectual, tal como a representação. Primeiro, é preciso distinguir os dois sentidos do termo representação, conforme Spivak: “a representação como ‘falar por’, como ocorre na política, e representação como ‘representação’, como aparece na arte ou na filosofia” (SPIVAK, 2010, p. 32). Ocorre que nem sempre existe a coincidência entre aqueles que ‘falam por’ e aqueles que ‘agem por’; assim, aqueles que agem são frequentemente representados por aqueles que falam, normalmente, os intelectuais. E quando Foucault afirma que as massas já não precisam mais dos intelectuais, pois são capazes de falar por si, entra em conflito com as concepções de Spivak. Parece soar como um afastamento do intelectual ativista idealizado por Gramsci, pois demonstram aceitar passivamente o papel de intelectuais apenas analíticos e se tornam “transparentes”, quase cúmplices da hegemonia. Spivak reconhece a lucidez e a importância dos estudos de Foucault e Deleuze, mas no tocante ao diálogo por ela explorado, a autora faz severas críticas sobre várias passagens do texto, mas afirma ter feito “uma interação amigável entre dois filósofos ativistas da história...” (SPIVAK, 2010, p. 22) não escondendo o respeito por seus pensamentos polêmicos.

No contexto das Américas, o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos assume a temática da subalternidade visando dar voz e lugar àqueles que estão excluídos da cultura dominante. A adaptação dos estudos subalternos asiáticos para a realidade latino-americana deriva de um processo histórico e colonial parecido: tanto a Índia e a América Latina (como quase todo o continente africano) foram colonizadas por países europeus, que impuseram a língua, as práticas culturais e ao mesmo tempo uma dependência econômica em relação aos países considerados hegemônicos.

Contribui para essa discussão os trabalhos de John Beverley, principalmente, o livro *Subalternidad y representación* (2004), em que inicia seus argumentos justificando o papel dos estudos subalternos: “os estudos subalternos são sobre o poder, sobre quem o tem e quem não o tem, quem está ganhando o poder e quem o está perdendo. O poder está relacionado com a representação: quais representações tem autoridade cognitiva ou podem assegurar a hegemonia, quais não tem autoridade ou não são hegemônicas?” (Beverley, 2004, p.23)<sup>45</sup>. Assim, o livro traz como uma das principais propostas de

---

<sup>45</sup> No original: Los estudios subalternos tratan sobre el poder, quién lo tiene y quién no, quién lo está ganando y quién lo está perdiendo. El poder está relacionado con La representación: cuáles

discussão, esclarecer que os estudos subalternos envolvem não somente uma nova forma de produção ou autocrítica acadêmica, mas também uma nova forma de se conceber um projeto político de enfrentamento crescente contra o poder hegemônico dos Estados Unidos. Beverley defende a ideia de que deve-se pensar a América Latina como uma “*alternativa a*”, e não como uma mera extensão dos Estados Unidos; mas para que haja esse enfrentamento é necessário uma redefinição de América Latina que,

não pode vir da burguesia ou da pequena burguesia, nem da tradição da cultura letrada (...), nem da esquerda tradicional, porque na essência todos esses setores permanecem ancorados ao projeto da modernidade. Requer uma intencionalidade política e cultural que nasce propriamente dos ‘outro’, quer dizer, do subalterno. Requer que os últimos sejam os primeiros e os primeiros, últimos, como disse o Evangelho. (BEVERLEY, 2004, p. 17)<sup>46</sup>.

Com essa declaração o teórico posiciona a voz do subalterno no meio social como sendo o último lugar da escala, mas que precisa ser alterado, o povo precisa ser ouvido; nesse campo ele olha com cuidado a questão da representação, pois sabe que nenhum ato de resistência pode ocorrer em nome do subalterno, sem que esteja imbricado no discurso hegemônico. Beverley concorda com os argumentos de Spivak em que “a representação não é só um problema de ‘falar sobre’ mas também de ‘falar por’. Isto é, suas preocupações se referem à política e a hegemonia (e aos limites de ambas)”<sup>47</sup>. Se para a teórica indiana o intelectual ocupa um lugar incômodo de cumplicidade com a hegemonia, quando se julga ter o poder de falar pelo outro e, por meio dele; Beverley pensa a posição do intelectual em sua tentativa de representar o subalterno, como um “desejo de solidariedade”<sup>48</sup>, que consiste em estabelecer uma amizade concreta com o outro e a partir daí escutá-lo sem romantizar suas necessidades. Deste modo, o subalterno para o teórico tem condições de subverter ou fugir à sua posição pré-estabelecido e como forma de ilustração Beverley toma a repercussão do caso de Rigoberta Menchú, cujo testemunho invadiu a academia, não só americana, mas

---

representaciones tienen autoridad cognitiva o pueden asegurar La hegemonia, cuáles no tienen autoridad o no son hegemónicas?

<sup>46</sup> No original: Esta redefinición no puede venir de la burguesia o pequeña burguesia, ni de la tradición de la cultura letrada (...), ni de la izquierda tradicional, porque en esencia todos esos sectores permanecen anclados al proyecto de la modernidad. Requiere que los últimos sean los primeros y los primeros, últimos, como dice el Evangelio.

<sup>47</sup> La representación no es solo un problema de “hablar sobre” sino también de “hablar por”. Esto es, SUS preocupaciones se refieren a la política y la hegemonia (y a los límites de ambas).

<sup>48</sup> Expressão que toma emprestado do filósofo norte-americano Richard Rorty. C.f.: BEVERLEY, 2004, p. 69.

também a europeia, para mostrar a possibilidade de a voz subalterna se deslocar e tornar-se audível.

A utilização da imagem de Menchú é de fato relevante nos estudos de Beverley, visto que como sabido, tal testemunho foi intermediado por outra pessoa, a escritora Elizabeth Burgos. Burgos se aproximou da indígena, ouviu suas necessidades e só então a entrevistou. O *testimonio* é o gênero literário que Beverley aceita como desafio para se estudar vozes que não são ouvidas, pois o conteúdo do *testimonio* é uma história pessoal compartilhada pela comunidade a qual o testimonialista pertence, e não simplesmente uma voz que representa um povo para denunciar uma situação de exploração e opressão.

Literatura de *testimonio* é um gênero literário híbrido que mistura elementos pessoais e coletivos em seu enredo. John Beverley define narrativa-testemunho como relatos curtos, contados em primeira pessoa em que narrador e protagonista incidem sobre a mesma figura. O testemunho pode ser observado nas formas de autobiografias, memórias, diários, cartas entre outras; não- ficcional e é profundamente marcado pela oralidade. Sendo esse último aspecto, particularmente, importante na teoria do *testimonio*, pois essa literatura floresce na América Latina, como forma de denúncia social para reconstruir a História “outra” através daqueles que nunca tiveram voz na produção hegemônica. (BEVERLEY, 1997).

Na perspectiva pós-colonial, Spivak nos lembra de que escrevemos como povos conscientes dessa nossa formação e, portanto, como sujeitos coloniais. E negar isso, seria negar nossa história. Então, ser o *outro*, o *subalterno*, nesse contexto, significa ser aquele que busca reformular a própria história, recriar uma narrativa que apresenta as vozes menores e suas “verdadeiras” histórias. Ainda que narrem enquanto sujeitos que não detêm o poder político, os subalternos produzem subjetividades, ou produzem uma resistência ao poder que os oprime, pois conforme nos lembra Foucault (1979) , onde há poder há “resistência” e conflitos.

### **3.3 – A duplicidade do sujeito em contexto colonial ou o desejo de ser o outro**

Bauman em *Tempos Líquidos* (2007) diz que vivemos em um sistema de “sociedades abertas”, uma espécie de evolução negativa da globalização cujo resultado é, entre tantos, gerar vínculos humanos frouxos e precários, dificultando a prática da solidariedade alterando nossa relação com ao “outro”. Para o sociólogo, “o medo é reconhecidamente o mais sinistro dos demônios que se aninham nas sociedades abertas

de nossa época.” (2007, p. 32), modificando as interações e colocando como desafio o convívio com a diversidade de costumes e as concepções diferenciadas de valores<sup>49</sup>. Os teóricos Homi Bhabha e Edward Said defendem o contato entre as culturas para além do diálogo das diferenças, segundo esses críticos, a diferença não pode ser tratada como elemento monológico e exótico, mas deve ser pensada de modo dialógico como uma relação dinâmica que modifica, reconstrói e reconhece as diferenças.

Dentro da nova configuração espacial — resultante do dinamismo em que vivemos — e no contexto de uma nova constituição espaço-cultural global, surge o multiculturalismo que busca administrar os conflitos gerados do convívio das multiculturas; contudo tal fenômeno carrega em si controvérsias que nos alertam sobre o dever de usá-lo “sob rasura”, conforme nos lembra Stuart Hall (2003). Dessa forma, visualizamos duas maneiras de se conceber o fenômeno que multiculturalismo. Há uma vertente de cunho conservador, que crê na conciliação das diferenças negando os conflitos entre as comunidades pós-modernas, exacerbando e encorajando o crescimento da tolerância para com o “outro”. Cabe reforçar que no atual contexto social e individualista em que vivemos ser ‘tolerante’ é o oposto direto de ser solidário, de se envolver com “outro”.

Por outro lado, há um multiculturalismo mais crítico que evidencia as contradições socioculturais fazendo vir à tona as diferenças e as ausências de muitas vozes que foram caladas pelas narrativas oficiais. Sob a ótica do multiculturalismo crítico, o reconhecimento e o respeito pelo “outro” não admitem força, violência ou dominação, e sim, o diálogo e a negociação das diferenças.

Seguindo por essa trilha, temos na América Latina um território geográfico de múltiplas faces culturais, “fruto da miscigenação entre os diferentes povos que deram origem à população latino-americana” (GARCIA, 2012, p. 152). A partir do século XVI, com a chegada dos europeus, há o início de novas relações: as terras do Novo Continente foram divididas entre espanhóis e portugueses, de acordo com seus interesses. Esses foram os primeiros grupos europeus que passaram a povoar e colonizar a chamada América. Todavia, além dessa base de formação étnica, no século XIX a

---

<sup>49</sup> Cabe registrar que não há ingenuidade ao falarmos no ‘convívio das diferenças’, os terrenos ainda estão bem demarcados, há ainda aqueles que subjagam e os que relutam. Estamos atentas para o caráter ilusório dessa conciliação, seria como acreditar no *mito da harmonia* racial. Acreditamos, sim, na luta conjunta contra as desigualdades em sentido amplo. Em tempos, ao nos referirmos à categoria “raça” como identidade, a fazemos a partir de uma perspectiva crítica, consciente e política, não enquanto conceito biológico.

América Latina recebeu por volta de quinze milhões, segundo nos informa o Infolatam<sup>50</sup>. Até os primeiros cinquenta anos do século XX, a América Latina não deixou de atrair imigrantes; a região recebeu milhões de europeus, principalmente portugueses, italianos e espanhóis, sendo que a metade ficou na Argentina e quase um terço no Brasil. Dessa forma, essa parte do continente não deixou de sofrer influências culturais e ideológicas com o passar dos anos. Essas migrações fizeram de toda a América Latina uma região extremamente plural em sua composição étnica. Em todos os países latinos é possível encontrar a presença dos povos que habitavam o continente americano antes da vinda dos europeus, embora grande parte tenha sido dizimada: no México, por exemplo, ainda é grande a herança e a influência da civilização ameríndia Asteca. Os peruanos também têm forte influência da civilização Inca, antiga habitante do oeste da América do Sul. Já o Peru, a Guatemala e Bolívia são os países da América latina cuja maioria da população é descendente de ameríndios.

Como já sabemos a cultura de origem africana também é muito presente na América Latina. Os países do Caribe, além do Brasil, Venezuela e Colômbia apresentam forte influência africana; o Haiti também possui uma população formada por sua maioria de negros, embora sua colonização seja francesa e do idioma oficial ser o francês.

Após a segunda metade do século XIX, o sul da América Latina recebeu uma nova leva de imigração europeia em função da situação política e econômica que a Europa vivenciava — com os avanços dos produtos industrializados, houve uma reestruturação nas bases trabalhistas europeias, visto que diminuiu a necessidade de pessoas em vários setores das indústrias, e esse fato aliado a interesses políticos gerou um grande número de desempregados; além do espectro da Primeira Grande Guerra que já assustava o mundo — de modos que grande números de italianos, espanhóis, portugueses e alemães se assentaram na Argentina, Chile, Uruguai e no sul e sudeste do Brasil. Aproximadamente no mesmo período, muitos povos do Oriente Médio (os libaneses, os sírios e os turcos) e do Extremo Oriente (chineses, coreanos e japoneses) também migraram, em grande maioria para o Brasil (GARCIA, 2012).

O solo latino-americano está prenhe de tradições e mitos, que se fizeram e continuam fortes o suficiente para impor suas presenças no cenário sociocultural e

---

<sup>50</sup> INFOLATAM é um site que se preocupa em divulgar e compartilhar notícias de interesse da América Latina fazem parte os países: Brasil, Bolívia, Chile, Peru, Equador, México e Argentina. C.f.: [www.infolatam.com.br](http://www.infolatam.com.br)

político mundial, através de palavras e ações, contra imposições canônicas que ainda persistem em subalternizar suas existências. E um dos caminhos escolhidos para enfrentar tal sujeição é a escrita, é por intermédio da literatura e, em especial, por um discurso que, de forma viva, recupera as raízes socioculturais de cada povo que compõem o bloco latino.

É por volta dos anos de 1970, momento de efervescência dos movimentos de autoafirmação da etnia brasileira, que surgem os primeiros textos literários trazendo o negro não mais como objeto da escrita, mas como sujeito/autor dessa escrita (CUTI, 2010). Essa importante mudança ocorre como reflexo da descontinuidade e a descentralização da literatura operada, principalmente, pelos Estudos Culturais. A literatura negra brasileira surge para desmontar, na especificidade de seu olhar, tudo o que antes fora dito por e sobre o negro, mantendo-o preso às visões estereotipadas e preconceituosas. O negro fora de seu continente original (africano) torna-se um termo carregado de conotações negativas e ao ser associada a determinantes como “mulher”, “latino” ou “mestiço” adquire sentido pejorativos adicionais, tais como: pobre, desqualificado, atrasado, incapaz entre tantos outros. Quando o indivíduo é inserido em uma categoria identitária baseada em atributos supostamente fixos, como os supracitados, com a finalidade de controlar seu acesso, seus direitos na sociedade, caracteriza-se então um quadro de estereotipia.

Para melhor discutir a questão do estereótipo é necessário refletir antes sobre a dominação colonial e a relação entre poder e prazer, que se entende caracterizar essa situação. A maneira como os estereótipos definem a construção do “outro” no pensamento colonial pode ser pensada conforme propõe alguns teóricos pós-coloniais como o indiano Homi Bhabha (2010) e o martinicano Frantz Fanon (2008). Para o teórico indiano, a construção do outro colonial se apoia na articulação de sujeitos diversos que buscam na diferenciação racial e sexual, através de estratégias de opressão, como o discurso, fixar os sentidos e eliminar o outro. O estereótipo é, para Bhabha, um mecanismo pelo qual o outro é representado como invariável e previsível. O estereótipo é também um modo ambivalente<sup>51</sup> de construir o outro:

---

<sup>51</sup> A palavra “ambivalência” deriva da junção latina dos termos *ambi* que significa ‘dois, ambos e ao redor’, mais *valentia*, que quer dizer força. O termo foi utilizado na psicanálise pela primeira vez em 1910 por Eugen Bleuler, e mais tarde redefinida por Freud. No meio psicanalista, ambivalência é um estado de ter sentimentos conflitantes, pensamentos e emoções positivas e negativas, simultaneamente, em relação a alguém ou qualquer coisa. (C.f. Ambivalência. In.: Infopedia. Porto Editora, 2003-2013).

O estereótipo (...) no discurso colonial, tanto para o colonizador como para o colonizado, é a cena de uma fantasia e defesa semelhantes — o desejo de uma originalidade que é de novo ameaçada pelas diferenças de raça, cor e cultura. (...) — uma mímica grotesca ou uma “duplicação” que ameaça dividir a alma e a pele não diferenciada, completa, do ego (BHABHA, 2010, p.117).

Para o autor indiano, isso representa a atitude do sujeito colonial em relação ao outro, que não significaria a simples recusa de uma diferença, mas um não reconhecimento e uma negação da alteridade que, simultaneamente, o atrai e repele. Para explicar melhor esta aparente contradição entre atração e rejeição no discurso colonial, Bhabha recorre à noção freudiana de fetichismo, propondo-a como modelo teórico que permitiria entender e explicar o estereótipo.

Convém recordar, a este propósito, que Freud havia utilizado o termo fetichismo para se referir a casos em que o objeto sexual que podia ser chamado de “normal” é substituído por outro que mantém algum tipo de semelhança ou contiguidade com o primeiro. Pode ser, por exemplo, uma parte do corpo ou um objeto inanimado relacionado com alguém ou um objeto relacionado ao sexo do indivíduo (FREUD, 1987). Bhabha então relaciona a noção de fetiche com o estereótipo colonial. Afirma que, em primeiro lugar, o estereótipo é estruturalmente igual ao fetiche freudiano, porque ambos unem o estranho e o perturbador (o sexual ou racial) com o familiar e o aceitável (o fetiche ou o estereótipo). Neste sentido, o estereótipo colonial seria como o fetiche, isto é, uma fixação que se equilibra entre o prazer e o medo. Em segundo lugar, observa que o fetiche e o estereótipo mantêm uma analogia funcional, já que o estereótipo colonial também representaria a diferença (por exemplo, de raça ou de cultura) como uma fonte de ansiedade.

Deste modo, o medo que suscita a diferença racial teria um funcionamento análogo ao do medo que sugere a diferença sexual e tanto o estereótipo como o fetiche seriam o instrumento que normaliza essa diferença. Na argumentação de Bhabha, o estereótipo substitui o medo do sujeito colonial relacionado à perda da “pureza” racial ou da superioridade cultural. Deste modo, igual ao fetiche, o estereótipo colonial proporciona ao sujeito uma sensação tranquilizadora de poder e controle. (BHABHA, 2010.).

No caso dos negros inseridos em uma cultura ainda dominada pelo homem branco a sua imagem foi construída tendo como base suas características culturais, étnicas ou raciais dadas como marcas da cristalização de inferioridade. Conforme o próprio

Bhabha salienta, Frantz Fanon se apresenta como uma grande contribuição para análise de como o “outro” é desconstruído na perspectiva pós-colonial.

Fanon nasceu em 1925, na ilha da Martinica, colônia francesa desde o século XVII. Era uma ilha povoada por descendentes de africanos escravizados. Aos dezoito anos, Fanon alistou-se no exército francês durante a segunda guerra mundial, lutando no norte da África. Após o fim da guerra, partiu para a França, buscando estudar medicina em Lyon, especializando-se em psiquiatria. Seu livro *Pele negra, máscaras brancas*, de 1952, inicialmente foi elaborado como tese para habilitar-se em psiquiatria, contudo foi recusado, pelos membros da banca que: “preferiram uma abordagem mais “positivista” no estudo da psiquiatria, exigindo mais bases físicas para os fenômenos psicológicos.” (FANON, 2008, p. 13).

Em *Pele negra, máscaras brancas* (2008) o teórico explora entre alguns temas, o colonialismo focando o racismo como elemento central na relação entre colonizado e colonizador. No livro em questão, Fanon elabora um debate com outro psiquiatra estudioso das relações coloniais, Octave Manonni e constata que, embora o trabalho de Manonni seja “honesto”, o colega psiquiatra demonstra uma análise descuidada sobre o racismo, pois: “quando se aborda um problema tão importante quanto o inventário das possibilidades de compreensão entre dois povos diferentes, deve-se tomar cuidados redobrados” (FANON, 2008, p. 84). Manonni — na leitura de Fanon — abordou o racismo colonial como uma atitude de indivíduos ou classes específicas. Quando Manonni relata a questão do racismo na África do Sul, por exemplo, afirma que o proletariado branco assumia uma postura muito mais racista que a elite colonial; dessa forma, defende a ideia de existirem diversos níveis de racismo, dependendo do tipo de exploração e da cultural local, o que leva Fanon a discordar prontamente e questionar: “Existe então uma diferença entre um racismo e outro? A mesma queda, o mesmo fracasso do homem não podem ser encontrados em ambos?” (FANON, 2008, p. 86). Na análise de Manonni o racismo aparece numa concepção elástica e superficial, vinculado às atitudes discriminatórias que nascem da cultura, de uma classe social ou de um povo, ou seja, para o psiquiatra, a exploração colonial difere de outros tipos de exploração. Aqui reside o embate das análises, Fanon critica o resultado das pesquisas de Manonni, que no final nega a presença do racismo em meio à elite francesa, responsabilizando somente os brancos pobres, subalternos e periféricos das colônias; já para Fanon, não é possível que somente uma parcela da população seja racista sem que essa elite não legitime determinadas práticas. A pertinência da escrita de Fanon nos alcança até a



atualidade, pois quando se nega o racismo ou invisibiliza o sujeito devido a cor de sua pele não se combate uma condição marcante do período colonial, pelo contrário, a fortalece.

Em *Os condenados da terra* (2005) lançado originalmente em 1961, Fanon trazia para aquele período revolucionário, os argumentos necessários aos movimentos pró-direitos civis que se espalhavam pelo mundo. Muitos pensadores de maior ou menor expressão neste cenário caótico das reivindicações beberam as palavras deste pensador visceral, que tinha como admirador Jean Paul Sartre, que legitimava a violência dos colonizados no prefácio do livro afirmando que Fanon:

(...) mostra perfeitamente que essa violência indomável não é uma absurda tempestade nem a ressurreição de instintos selvagens, nem mesmo um efeito do ressentimento. É o próprio homem que se recompõe. Esta verdade, nós a soubemos, acreditamos, e nós a esquecemos: as marcas da violência nenhuma doçura apagará, só a violência pode destruí-las. (FANON, 2005, p. 38)

Seria reducionismo atentarmos apenas para o aspecto da violência estampada no pensamento de Fanon. Na verdade, para nós, seu maior legado está na subversão dos caminhos já traçados para o sujeito. A linguagem vibrante, a “apologia” à violência surge como um despertar ao colonizado despersonalizado, humilhado e por vezes tratado como sub-homem. Se rebelar contra uma ordem e uma dominação permitiria romper com seu complexo de inferioridade. Assim, emancipado, o colonizado reconstituiria a sua identidade e, através dela, a sua dignidade. Outro ponto, diríamos, “positivo” da violência, seria o espírito de fraternidade que uniria os indivíduos; para o teórico: “A violência assumida permite, ao mesmo tempo, aos desgarrados e aos proscritos do grupo voltar, reencontrar o seu lugar, reintegrar-se” (FANON, 2005, p.104).

O livro chocou alguns críticos diante da acidez das palavras, a começar por aquelas que formam o prefácio preparado por Jean-Paul Sartre, que em um primeiro momento parece realmente insuflar a violência: “... as marcas da violência nenhuma doçura apagará, só a violência pode destruí-las. E o colonizado se cura da neurose colonial expulsando o colono pelas armas” (FANON, 2005, p. 39). O filósofo justifica a utilização de meios violentos para derrubar o colonialismo, vendo na violência anticolonial uma prática que pode libertar o colonizado de suas alienações. Mas engana-se quem pensa que o mérito do livro está em insuflar a violência, esse seria um pensamento reducionista e limitado. Neste livro Fanon tratou de maneira mais concreta

as relações de domínio, apresentando a montagem das estruturas de dominação nas sociedades coloniais para além da esfera psíquica. *Os Condenados da Terra* insere-se no contexto das independências africanas e no chamado terceiro-mundo onde exerceu bastante influência em movimentos negros radicais dos Estados Unidos, como os Panteras Negras e movimentos anticoloniais. Embora o autor trate da relação conflituosa entre França e Argélia, sua escrita alimentou os ideais de transformação e construção para qualquer sociedade com histórico colonial.

Fanon conduz a população colonizada na compreensão das artimanhas da colonização. Explica que entre os métodos empreendidos pelo colono é a alienação<sup>52</sup> colonial que tinha o objetivo de convencer os indígenas de que o colonialismo devia arrancá-los das trevas. Em suas observações, o colonizador surge munido com sua prepotência e superioridade sentindo-se incumbido da árdua missão de domar, civilizar e submeter o autóctone. Nesse processo Fanon amplia a questão da alienação colonial, responsável pela construção da imagem (mítica)<sup>53</sup> do colonizado e do colonizador, o psiquiatra viu nessa alienação uma importante ferramenta na empresa colonial, indicando que esta além de criar, justificava a inferiorização do outro que para o colonialismo podia ser: “amarelo, preto ou branco, ele tem os mesmos traços de caráter: é preguiçoso, fingido e ladrão, vive de nada e só reconhece a força.” (FANON, 2005, p. 33). Por se alienar, o colonizado acaba por construir uma visão de si oriunda de fora, ele constrói a si mesmo através das representações do colonizador, a partir da imagem do homem branco, se submeterá a usar “máscaras brancas” renegando-se enquanto negro para tornar-se o mínimo humano possível. O colonizado se despersonaliza, a cultura da metrópole invade as identidades dos colonizados fazendo-os assumir, num complexo de inferioridade, os valores culturais dominantes.

Retornando à ideia da ideologia, como um conjunto de crenças que se passa por verdade, o preconceito racial pode ser compreendido como a ideologia mais enraizada desse contexto colonial — não ignorando, é claro, todos os processos de dominação de um povo sobre o outro na história da humanidade —. Mas falando de uma herança

---

<sup>52</sup> A palavra alienação possui várias definições, entre elas: cessão de bens, transferência de domínio de algo e perturbação mental. A partir desses significados traçam algumas diretrizes para melhor analisar o que é alienação. Em última instância é uma forma de tirar a identidade dos sujeitos. C.f.: Infopédia.com.br.

<sup>53</sup> Entendo esse sentido mítico a partir do momento que Fanon afirma em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008) que os sujeitos se enfrentam: “corpo a corpo com a própria negrura ou com a própria brancura” (FANON, 2008, p. 56), ou seja, ambos ficam presos às imagens que foram construídas um do outro: o colonizador superior e colonizado inferior.

cultural iniciada no século XIV, por exemplo, o racismo é a ideologia mais forte e arraigada; faz parte do processo de colonização, como estratégia de domínio, a inferiorização do outro tendo como base um fator biológico. Interessa então, difundir a ideia de uma superioridade baseada na pigmentação da pele. Outro ponto interessante abordado por Fanon é o espaço invadido pelo colonizador. Ao assumirem o “divino” papel de conduzir e guiar os colonizados sub-humanos, os colonizadores adotaram outra estratégia, a do controle espacial.

Para Fanon o espaço colonial caracteriza-se como o lugar de negação do nativo, o lugar do apagamento das identidades, para ele:

O colonialismo não se satisfaz em prender o povo nas suas redes, em esvaziar o cérebro colonizado de forma e de todo conteúdo. Por uma espécie de perversão da lógica, ele se orienta para o passado do povo oprimido e o distorce, desfigura, aniquila (FANON, 2005, p 244).

Mas a invasão não se deu apenas no espaço físico, a imposição da cultura e da língua aos nativos e aos negros escravizados também caracteriza uma tomada territorial. Como bem sabemos, os índios eram reconhecidos por suas ingenuidades e por não se adaptarem ao cativeiro, eram como animais selvagens e de grande ferocidade e deveriam ser domados:

A primeira coisa que o indígena aprende é ficar no seu lugar, a não passar dos limites. É por isso que os sonhos indígenas são sonhos musculares, sonhos de ação, sonhos agressivos (...). Durante a colonização, o colonizado não para de libertar-se entre as nove horas da noite e as seis da manhã. (FANON, 2005, p. 69).

No ambiente colonial o nativo encontra-se confinado. O espaço físico ocupado pelo colonizado é restrito e determinado. Já os negros não eram considerados humanos e que tampouco possuíam almas, precisavam ser banidos para longe do colonizador, para não oferecerem perigo; cabia ao colonizador controlar o espaço que ocupavam e castrar seus movimentos a ponto de restar-lhes apenas o espaço dos desejos, ou dos:

Sonhos de posse. Todos os modos de posse: sentar-se à mesa do colono, deitar-se na cama do colono, se possível com a mulher dele. O colonizado é um invejoso. O colono não ignora isso e, surpreendendo o seu olhar vago, constata amargamente e sempre em alerta: ‘Eles querem o nosso lugar.’ É verdade, não há um colonizado que não sonhe, ao menos uma vez por dia, instalar-se no lugar do colono.” (FANON, 2005, p 56).

Na cidade colonial, o lugar do colonizado é a periferia, ou os guetos, os bairros sujos e mal estruturados: “é uma cidade faminta, esfomeada de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade agachada, uma cidade de joelhos, uma cidade prostrada.” (FANON, 2005, p. 56). Todavia, é desse espaço de negação e de humilhação contida que surge o colonizado subversivo, é neste momento que Fanon visualiza a violência como forma de vazão dessa energia reprimida. É na tomada de consciência que desabrocha em alguns indivíduos em meios às repressões, que se vislumbra o nascer de um potencial de reivindicações e de superação rumo ao processo de liberdade, de descolonização do poder, do ser, do conhecer e do pensar.

No período da colonização a classe dominante sustentava que a organização social dividida em classes era natural à humanidade, senão uma escolha divina. Portanto, ao povo colonizado e sofredor era difícil que qualquer iniciativa de libertação se manifestasse sem a participação de algum indivíduo mais arrojado que agenciasse qualquer ação subversiva. Entretanto, para que surgisse um agente disposto a agir nesse empreendimento foi preciso que o povo tomasse consciência de sua cidadania.

Fanon ressalta a importância da figura do intelectual nesse processo de desgarramento colonial e aponta três etapas pelas quais o intelectual colonizado necessita passar; na primeira fase temos um intelectual que serve à classe dominante, reproduzindo e disseminando a ideologia do colonizador, segundo Fanon nesta primeira fase: “O intelectual colonizado prova que assimilou a cultura do ocupante. Suas obras correspondem, literalmente, às dos seus congêneres metropolitanos. (...). É o período de assimilacionista integral.” (FANON, 2005, p. 256). A segunda fase, o intelectual ainda está próximo do colonizador, contudo já demonstra pincelada de denúncias e cobranças em suas escritas:

o colonizado não está inserido no seu povo, ele se limita a lembrar-se. Velhos episódios da infância serão trazidos do fundo da sua memória, velhas lendas serão reinterpretadas em função de uma estética de empréstimos e de uma concepção do mundo descoberta em outros horizontes. Algumas vezes, essa literatura de pré-combate será dominada pelo humor e pela alegoria. Período de angústia, de mal-estar, experiência da morte também da náusea. Vomitar-se a si mesmo, mas por trás, começa a nascer o riso. (FANON, 2005, p. 256)

Chama nossa atenção a expressão “começa a nascer o riso” na fala de Fanon, pois bem sabemos que o riso não é apenas sinal de humor, mas pode ser também o estímulo à astúcia e daí o despertar de novos horizontes, aqui no caso o nascer da consciência. George Minois, em seu já famoso volume sobre o valor do riso, nos diz que: “... o riso é um fenômeno liminar, um produto das soleiras, (...) ele está a cavalo sobre uma dupla

verdade. Serve ao mesmo tempo para afirmar e para subverter.” (MINOIS, 2003, p. 16). Daí a relevância da presença do riso nas expressões, principalmente, as populares.

E a terceira fase, que podemos entender como a fase combatente de fato. Neste ponto, segundo Fanon:

O colonizado, depois de tentar perder-se no povo, com o povo, vai ao contrário, sacudir o povo. Ao invés de privilegiar a letargia do povo, ele se transforma em despertador do povo. Literatura de combate, literatura revolucionária, literatura nacional. Durante essa fase, um grande número de homens e mulheres que, antes, nunca teriam pensado em fazer uma obra literária, agora que se encontram em situações excepcionais, na prisão, na resistência ou na véspera de sua execução, sentem a necessidade de dizer a sua nação, de compor a frase que expressa o povo, de tornar-se porta-voz de uma nova realidade em atos. (FANON, 2005, p. 257).

Nesta fase o escritor colonizado adquire o hábito de, progressivamente, direcionar seus trabalhos para seu meio. A luta do intelectual colonizado é em prol da reconstrução da história e da cultura de seu povo. E lutar pela construção de uma identidade cultural e por uma consciência nacional não é um ato isolado, é um ato que exprime o desejo de uma força conjunta, cujo resultado não surgirá em curto prazo. Fanon pondera que para o colonizado transformar a própria realidade, é necessário que ele transforme a si mesmo antes de tudo.

Colocar em ação o pensamento de Fanon hoje significa não apenas celebrar suas palavras e atos, mas sim participar da descolonização, e da des-racialização da sociedade.

### **3.4 - No incessante jogo de atrair e repelir sujeitos: o “eu” e o “outro” em confronto nos romances de Conceição Evaristo e Geni Guimarães**

É notório que o acesso à escrita possibilitou à mulher ultrapassar os limites da clausura e, sem alterar sua individualidade, derrubar hierarquias. Em contexto brasileiro, as mulheres viviam subordinadas e minimizadas — como acontecia em outras sociedades patriarcais e latinas; viviam à sombra das figuras masculinas (pais, irmãos, maridos ou filhos), não tinham identidades próprias. Tais condições deixaram marcas, e como afirma Nádya Gotlib: “Talvez a mais evidente delas, seja a do silêncio e a de uma ausência, notada tanto no cenário público da vida cultural literária quando no registro

das histórias da nossa literatura”. (GOTLIB, 2003, p.22). Sair desse espaço de clausura foi o início da redenção feminina.

A liberdade veio com a mudança de posicionamento da mulher diante do discurso oficial que a deixava às margens dos acontecimentos históricos. O acesso à escrita despertou na mulher latina um ponto muito importante e peculiar, o de interpelar os discursos hegemônicos, criticar e reinterpretar a tradicional cultura paternalista, partindo de suas histórias pessoais, colocando o seu “eu” em evidência em um processo de escrita testemunhal<sup>54</sup>. Eram vozes que emergiam do silêncio para desenhar novos mapas discursivos na reconstrução da memória e da ficção, o que também significa uma linguagem própria, um espaço de liberação, de reconhecimento de si mesmas e de redefinição.

O *boom* das escritas de *testimonio* produzidas pelas mulheres latinas nos idos anos de 1960 proporcionou o romper do silêncio imposto, e as vozes das brasileiras ecoaram nesses momentos de rupturas com a tradição e com o cânone, liberando através dos discursos de origens contestatórias, narrativas que privilegiavam as histórias não contadas das pessoas emudecidas.

Segundo Norma Klahn (2002) há na produção literária das escritoras latinas uma rica diversidade na forma de se autorrepresentarem; encontra-se o testemunho nas formas de poesia, ensaios, ficções e crônicas. Cabe ressaltar que a autobiografia é o gênero que mais expressa a produção literária feminina latinoamericana desde o final do século XX. Ainda, conforme Klahn, a escrita do “eu” de autoria feminina latina forma um conjunto significativo de narrativas que destacam experiências de dominação, desrespeito e marginalização; é através dessa escrita que as autoras latinas viram a possibilidade de se tornarem ativas no âmbito individual e comunitário, de afirmarem suas personalidades e enfrentarem suas realidades.

As mulheres contemporâneas desenham uma nova forma de inserção social, mudaram seu papel, reconceituaram seus cursos e discursos na História. Assim agem as escritoras Geni Guimarães e Conceição Evaristo, ambas as autoras mergulham fundo, vão ao âmago da existência e revelam a mulher negra com a autoridade de quem sabe,

---

<sup>54</sup> Literatura de *testimonio* é um gênero literário híbrido que mistura elementos pessoais e coletivos em seu enredo. John Beverley define narrativa-testemunho como relatos curtos, contados em primeira pessoa em que narrador e protagonista incidem sobre a mesma figura. O testemunho pode ser observado nas formas de autobiografias, memórias, diários, cartas entre outras; não-ficcional e é profundamente marcado pela oralidade. Sendo esse último aspecto, particularmente, importante na teoria do *testimonio*, pois essa literatura floresce na América Latina, como forma de denúncia social para reconstruir a História “outra” através daqueles que nunca tiveram voz na produção hegemônica. (C.f.: John Berveley. 1997).

conhece e vive seus conflitos, suas carências e preocupações. Dessa forma, podemos observar que ambas utilizam a literatura para conscientizar seus leitores, por intermédio de seus trabalhos, celebram os costumes étnicos e as tradições ancestrais retornando ao passado de sofrimento, de opressão e resistência, a fim de enfatizar a riqueza, exaltar a coragem e restituir a grandeza extorquida de nossa raça.

A literatura negra, especificamente, contribui para afirmar a identidade de seu povo quando narrada a “contrapelo” do discurso oficial, e assume a perspectiva do indivíduo subalternizado ao desvelar a relação conflituosa entre colonizado e colonizador. Tanto Guimarães como Evaristo apresentam marcas da subalternidade e da alteridade em seus livros, como buscaremos ressaltar em seguida.

Em Geni Guimarães, a questão do “outro” perpassa ambos os livros trabalhados aqui; em *A Cor da Ternura* encontramos passagens relatando as dificuldades de relacionamentos da menina Geni com as outras pessoas, por isso, ainda pequena, ela decidiu criar um mundo à parte, onde pode se relacionar com outros tipos de “amigos”, conforme ilustra o trecho a seguir:

Bom mesmo foi ter amigos. Não amigos de passos paralelos, com as quais eu só podia falar coisa pensada e repensada para não assustar. Gostoso foi ter plenitude de voz e atitudes. Falar do que quisesse, ter resposta para tudo e acreditar que tudo era possível, o mundo simples e aberto. (ACT, p.32).

Também em trecho mais adiante descreve quando percebe que seu irmão caçula já não participa de seu mundo reinventando: “O Zezinho se misturou nas besteiras dos homens e estes, do tamanho natural, não me davam espaço para alcançá-los, nem faziam nada para que eu, no mínimo, pudesse ter passadas mais longas”. (ACT, p.35). Nessas passagens temos pistas da visão infantil diante de um mundo que não a considera e tampouco se importa com suas frustrações. Mas é do segmento intitulado “Metamorfose”, retirado do livro *Leite do Peito* que a autora aprofundou um pouco mais na questão. Neste trecho, Geni Guimarães deixa transparecer que desde muito cedo percebeu haver algo de errado com a cor de sua pele, pois por duas vezes tentou se livrar dela. A primeira vez ainda mamava no peito da mãe quando questionou:

— Mãe, se chover água de Deus, será que sai a minha tinta?  
— Credo-em-cruz! Tinta de gente não sai. Se saísse, mas se saísse mesmo, sabe o que ia acontecer? — Pegou-me e, fazendo cócegas na barriga, foi dizendo: — Você ficava branca e eu preta...  
Repentinamente paramos o riso e a brincadeira. Pairou entre nós um silêncio esquisito.  
Achei que ela estava triste, então falei:  
— Mentira, boba. Vou ficar com esta tinta mesmo. Acha que eu ia deixar você sozinha? Eu não. Nunca, nunquinha mesmo, tá? (LP, p.16).

Embora fosse muito pequena Geni já demonstrava uma sensibilidade além de sua idade. Essa visão aguçada da realidade a levou a escapar para um espaço ilusório, como veremos logo à frente.

A segunda vez que encarou a cor de sua pele como problema, Geni já era um pouco maior, frequentava a escola, mas não era madura o suficiente para administrar tal crise. Do contato com as outras crianças e das novas aprendizagens sobre a história do negro que adquiria na escola e – que não coincidiam com o que aprendia com os idosos de sua comunidade – resultou um conflito interno na menina, levando-a a um gesto de violência contra si própria. Segundo a autora, as mulheres da roça usavam um preparado à base de tijolos triturados para tirar todo o carvão e clarear os utensílios de alumínio. Assim surgiu a ideia mirabolante, esperou a mãe terminar os afazeres no quintal e, “Assim que terminou a arrumação, ela voltou para casa e eu juntei o pó restante e com ele esfreguei a barriga da perna. Esfreguei, esfreguei e vi que diante de tanta dor era impossível tirar todo o negro da pele.” (LP, p.66).

Partindo do princípio de que é por intermédio do outro que buscamos por nossa identidade, as primeiras impressões de Geni foram de inconformidade com sua própria pessoa. Sentia-se responsável ou culpada por sua raça e sua cor ser julgada inferior. Tais atitudes remetem-nos ao pensamento de Fanon que, “no mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal.” (FANON, 2008, p.104). Perceber-se negra nesse processo parecia, para a menina, uma “atividade de negação”.

Em suas análises Frantz Fanon afirma que o complexo de inferioridade que acompanha o negro é resultante de um duplo processo que se inicia no nível econômico e em seguida pela interiorização dessa inferioridade. Ainda conforme Fanon, estando o negro mergulhado em uma cultura que trabalha para a manutenção deste complexo, embranquecer torna-se um objetivo diante da superioridade imposta pela raça branca. Entretanto, compreendemos tal embranquecimento não como aceitação ou desejo de ascensão social, mas como uma reação contra a inferiorização de sua existência. Passa pelo desejo de ter força igual, de poder lutar com as mesmas armas.

O que levou a menina Geni a um gesto tão extremo de autoflagelo foi exatamente uma reação contra esse sentimento de inferioridade que ela experimentou após a aula de história, em que a professora, seguindo os princípios didáticos, retratou o negro conforme o discurso oficial, ou seja, como indivíduos “bobos, covardes, imbecis (...) [que] não reagiam aos castigos, não se defendiam, ao menos”. (LP, p.62). Diante de tanta exposição Geni percebeu-se atraindo atenção das outras crianças da sala que a



olhavam com expressões mistas entre pesar e sarcasmo: “Eu era a única pessoa dali representando uma raça digna de compaixão e desprezo”. (LP, p.63). Nota-se que o espaço escolar é de suma importância na constituição e formação dos sujeitos aos olhos dos outros e de si próprio, isto é, a escola pode ser considerada como um dos primeiros espaços sociais a que o sujeito tem acesso no mundo externo, e o contato com as outras pessoas que também a frequentam importam nas primeiras percepções do “self”.

Aquela aula em questão surtiu efeitos contrários nas crianças; despertou nos colegas de Geni um sentimento de piedade que primeiro deixou a menina envergonhada e em seguida evoluiu para uma ira descontrolada, uma sensação de impotência ao saber que, de acordo com a História, o negro originava de uma raça fraca e inferior. A menina concluiu naquele exato momento que a cor da sua pele tinha uma grande parcela de culpa no insucesso do negro na história do país, aceitou o fato de que:

Vinha mesmo era de uma raça medrosa, sem histórias de heroísmo. Morriam feito cães (...). Por isso que meu pai tinha medo do seu Godoy, o administrador, e minha mãe nos ensinava a não brigar com o Flávio. Negro era tudo bosta mesmo. Até meu pai, minha mãe...

Por isso é que eu tinha medo. O filho puxa o pai, que puxa o avô, que puxou o pai dele, que puxou... eu, conseqüentemente, ali, idiota, fazendo parte da linha. (LP, p.63)

Tais passagens nos remetem, novamente, ao pensamento crítico de Fanon sobre o negro que volta seu olhar para si mesmo, para sua raça, enfim, para sua origem com estranhamento, sofrendo de uma espécie de despersonalização, como se internalizasse o julgamento do branco, pois: “Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica”. (FANON, 2008, p. 104). Isto decorre em grande parte do modo como o corpo e o espaço que o negro ocupa são aprisionados pelo olhar daqueles que o avaliam e em consequência disto, o exclui.

Além da negação pessoal e racial pelas quais a menina passou, há que se atentar para o sentimento de despertencimento àquele lugar que lhe assolou a alma, num repente ela percebeu mover-se em um mundo de brancos do qual ela não pertencia: “Pensava que era a grande da classe só porque era a única a fazer versos... Quantas vezes deviam ter rido de mim...” (LP, p.64). Embora não tivesse consciência de sua força, Geni deixou-se abalar ao permitir que lhe transformassem em vítima histórica. Mesmo sem saber, enquanto escrevia seus poemas, ela habitava um espaço possível de convivência com os “outros”, e foi um choque descobrir que havia outro mundo: real e cruel, constituído a partir dos fundamentos do sistema colonial e da escravidão do sujeito negro.

Descobrir-se negra em um país ainda afetado pela herança do preconceito racial resultou em Geni um autorreconhecimento culturalmente repleto de conflitos; isto se dá porque a menina volta os olhos para sua raça com uma percepção moldada pelo olhar do “outro” com preconceito, raiva e aversão. Nesse caso, importa não perdermos de vista a concepção de que o sujeito “negro” é uma construção do “outro” — o branco europeu. O povo africano não se via como negro ou não negro na África, mas como sujeitos africanos que “enxergavam a si mesmos como pertencentes a grupos étnicos bem diferenciados e em certos casos reciprocamente hostis”. (BARROS, 2009, p.40). Tantos conflitos fizeram com que a menina passasse a interpelar a própria identidade, já desfigurada diante dos relatos controversos.

Assim Geni apresenta a carga de sofrimentos do sujeito negro brasileiro quando este se predispõe a compor sua identidade, enfrentar as negativas e rejeições que lhe incutem as várias instituições da sociedade brasileira, como a escola, por exemplo, que ainda rotula crianças e tentam lhe impor um lugar no espaço público.

Já nos dois romances de Conceição Evaristo os temas alteridade e subalternidade são observados como elementos complicadores propositalmente compostos para representar e explorar as relações entre indivíduos — não que a autora não tenha experimentado qualquer um dos fenômenos ao longo da vida —, mas em se tratando da composição dos romances e aceitando o fato de que as narrativas são: uma ficcional (*Ponciá Vicêncio*) e outra autoficcional (*Becos da Memória*) e, permitirem que alguns elementos fossem trabalhados racionalmente a fim de melhor envolver o leitor.

Embora quase sempre traçados em retas paralelas o sujeito subalterno e o “outro” podem ser marcados no romance *Ponciá Vicêncio* em momentos pontuais como mero exercício de compreensão. Assim chama-nos atenção a questão da subalternidade vivenciada pelos moradores da Vila Vicêncio; ainda era forte a relação entre colonizador e colonizados estabelecida por lá, onde todos os moradores carregavam o mesmo sobrenome Vicêncio, como uma marca de posse do proprietário e senhor das terras. Aliás, era pela terra que se reforçava o elo do cativo, os homens ficavam fora de casa por vários meses cultivando as terras dos brancos, pois “quando não era tempo de semear, era tempo de colheita...” (P.V. p.14). Ponciá observava o viço das plantações cultivadas pelos colonos, e comparava às pequenas plantações de quase subsistência que esses mantinham, graças aos “esforços das mulheres e dos filhos pequenos que ficavam com elas, a roça ali era bem menor e o produto final ainda deveria ser dividido com o coronel” (P.V. p.47). Tanto zelo à terra — não importando se alheia ou não — justifica-se

diante daquilo que Fanon diz que: “para o povo colonizado, o valor mais essencial, porque mais concreto, é primeiro a terra: a terra que deve garantir o pão e, é claro, a dignidade...” (FANON, 2005, p. 61). Com a transição do regime de trabalho (de servil para assalariado) nas fazendas, a partir dos processos de libertação dos escravos, para muitos moradores ex-cativos, a opção de permanecerem naquelas terras surgiu como uma oportunidade de terem um pedaço de chão que lhes confeririam distinção, a tal dignidade e valor. Mas na verdade, aconteceu uma espécie de manutenção da escravidão, as amarras eram tão fortes que muitos fingiam viver em liberdade, quando apenas prolongavam o cativeiro. Evaristo assim retrata a relação:

Para alguns, Coronel Vicêncio parecia um pai, um senhor Deus. O tempo passava e ali estavam os antigos escravos, agora libertos pela “Lei Áurea”, os seus filhos, nascidos do “Ventre Livre” e os seus netos, que nunca seriam escravos. Sonhando todos sob os efeitos de uma liberdade assinada por uma princesa, fada-madrinha, que do antigo chicote fez uma varinha de condão. Todos, ainda, sob o jugo de um poder que, como Deus, se fazia eterno. (P.V. p.47-48).

Por intermédio das passagens acima nota-se que o poder do colonizador sobre os colonos era violento, mas sutil, a ponto deles viverem nesse “complexo de dependência”, lembrando Fanon (2008), incapazes de deixar aquelas terras em busca de novas oportunidades.

A família de Ponciá perdeu o equilíbrio com a morte do pai da moça, e num movimento diaspórico, um a um, a mãe e os dois filhos foram deixando a vila e rumaram para a cidade grande, conforme já descrito anteriormente neste trabalho. Ponciá saiu da vila em busca de respostas para suas angústias, Luandi mais tarde foi procurar a irmã sumida há muitos anos, e a mãe Maria foi procurar pelo casal de filhos que não lhe davam notícias. Todos visualizavam mudanças positivas em suas vidas, no entanto, descobriram que o mundo e as pessoas podiam ser cruéis com aqueles que não se encaixavam em padrões socialmente estabelecidos.

Na cidade experimentaram os maus tratos, as explorações dos subempregos; encontraram a solidão, as indiferenças das pessoas, da igreja (contrariando, um dos principais dogmas da instituição: oferecer solidariedade e amor ao próximo). Ponciá, prejudicada por sua condição feminina teve menos sorte ou ajuda que o irmão Luandi; este contou com o apoio do soldado Nestor nos momentos mais difíceis que viveu na cidade. Enquanto que a irmã do rapaz enfrentava sozinha seus fantasmas ou a frustração do marido que se transformava em violência e a espancava, não pela gratuidade do

gesto, mas por ser ele também vítima de uma sociedade que, de certa forma, o violentava e igualmente o ignorava.

Há uma lógica paradoxal no pensamento do sujeito que busca em espaços abertos poder viver as diferenças que o compõe, e ao mesmo tempo assumir que é exatamente esse diferencial que o impede de ser aceito social e culturalmente. A maior parte dos personagens do romance *Ponciá Vicêncio* saiu da zona rural para o meio urbano, e na cidade aquilo que os diferiam (a cor da pele, o gênero e o grau (ou a falta) de instrução) impediram que gestos solidários e amistosos incidissem sobre eles. Aqui vemos a alteridade em sentido amplo, incluindo aí a imagem do estrangeiro e do imigrante.

Julia Kristeva, em *Estrangeiros para nós mesmos* (1994) aponta que o “estrangeiro começa quando surge a consciência de minha diferença e termina quando nos reconhecemos todos estrangeiros, rebeldes aos vínculos e às comunidades”. (KRISTEVA, 1994: 9). E para Bauman (2009), ser o “outro” no local é trazer consigo o “horror de guerras distantes, de fome, de escassez (...). Assim, por inúmeros motivos, os imigrantes tornaram-se os principais portadores das diferenças que nos provocam medo e contra os quais demarcamos fronteiras”. (BAUMAN, 2009, p.79-80).

Outra passagem interessante abordando a questão da subalternidade fica a cargo da presença da personagem Bilisa, a autora utiliza a imagem da personagem para demonstrar os graus de desvantagens que a mulher negra enfrenta.

Desmotivada diante dos desrespeitos que sofrera como empregada doméstica, e partindo do fato de que desde muito jovem Bilisa já possuía plenos poderes sobre seu próprio corpo, a moça decidiu por buscar uma forma mais rápida de ganhar dinheiro. A prostituição foi o caminho mais “fácil” que encontrou. Evaristo usa essa alegoria para retratar o processo da colonização imperialista europeia, mostrando uma das formas de silenciar o sujeito negro.

Desde a escravidão, os corpos das mulheres negras são usados como instrumentos para assegurar a dominação masculina, fossem amamentando os filhos dos senhores, ou servindo como meros objetos sexuais. O estupro era um dos mecanismos usados pelo homem branco para exercer seu poder de dominação, indicando seu potencial domínio sobre três setores sociais: sobre as mulheres negras, que faziam parte do grupo dominado e fisicamente mais desrespeitado, sobre as mulheres brancas, já que a exploração sexual das mulheres negras era usada para humilhar e degradar as esposas brancas, impondo e reforçando a dominação falocêntrica também no espaço privado; e

também sobre os homens negros, na medida em que esse ato lhes fazia lembrar a perda do poder e status social desses dentro das relações escravagistas; o estupro seria, então, o gesto simbólico da castração (HOOKS, 1991, p. 58). No caso de Bilisa, a moça é morta exatamente no momento em que descobre o amor por Luandi e prevê um futuro mais digno para sua vida na cidade. Observa-se que as personagens no romance *Ponciá Vicêncio* sentem dificuldades de se reconhecerem no meio urbano. No entanto, lutam para encontrar um lugar para si na sociedade observa-se que elas não esmorecem e buscam a construção identitária, enfrentando e resistindo às adversidades que vão surgindo no correr dos tempos.

No romance *Becos da Memória* não se percebe uma negação identitária de imediato, mas capta-se uma forma de desumanização da imagem do sujeito, há um reforço negativo nas características que identificam os que vivem na favela, em especial, os negros. Não há distinção entre os favelados, o espaço favela homogeneiza a todos os moradores de lá; as individualidades são observadas nas histórias de cada um, nos percursos que os levaram até ali. Teoricamente reconhece-se que a favela é um espaço múltiplo, é um universo pluralizado, mas na vida prática o senso comum insiste em reduzi-la a uma categoria única. Isso porque esse espaço é, conforme Bauman, aquele tipo de sítio que agrega

gente que não se soma a qualquer categoria social legítima, indivíduos que ficaram fora das classes, que não desempenham alguma das funções reconhecidas, aprovadas, úteis, ou melhor, indispensáveis, em geral realizadas pelos membros “normais” da sociedade; gente que não contribuiu para a vida social. (BAUMAN, 2009, p. 24).

Visto dessa forma, a questão da alteridade é notada, não entre os moradores, já que “Havia muito de riqueza na pobreza, na miséria de cada um” (B.M., p.74), mas com relação aos órgãos públicos. Para o poder público a favela é uma “zona ocupada ilegalmente, fora da lei, um espaço subequipado, lugar de concentração dos pobres na cidade” (VALLADARES, 2005, p.152) e por isso fora de jurisdição para melhorias. Na verdade, nesse romance, a favela ganha status de personagem principal, pois retrata por dentro o abismo social que sempre alimentou as estatísticas e textos jornalísticos no e sobre o Brasil.

Ao abordar a questão da subalternidade Evaristo contra-ataca a alegada incapacidade intelectual-cognitiva do negro em relação ao branco. Para realizar tal feito a autora toma a figura do personagem Negro Alírio e o reveste de aguçada perspicácia e inteligência para mostrar que o saber não distingue pessoas, mas garante a todos que o

possuem, poderes. De certa forma, ao delegar tal capacidade a um sujeito de origem subalterna Evaristo permite o nascimento de um indivíduo insurgente, e assim faz eco ao pensamento de Foucault sobre a estreita relação entre o poder e o saber. Para esse autor, o sujeito nada mais é do que produto do conhecimento, ou seja, a maneira de ser e estar na sociedade é construída num processo relacional entre saber e poder o que resulta em questionamentos e busca por respostas.

O personagem Negro Alírio chegou na favela com um histórico de lutas e protestos contra situações de injustiças vividas por ele e por outros ao longo da vida. Quando criança viveu com os pais na fazenda do Coronel Jovelino, onde sofreu e foi testemunha de várias formas de violências, até que um dia, ainda muito jovem, testemunhou um assassinato e resolveu dar um basta naquela situação de opressão em que viviam. Decidiu contar ao pai que o coronel era o mandante do crime — e isso lhe rendeu uma surra para que guardasse silêncio sobre o fato — contar ao pai não adiantou, então o garoto foi até à família da vítima e, para sua surpresa, também foi repreendido e não quiseram tomar qualquer atitude, embora acreditassem no menino, esperariam pela justiça divina. Alírio não se conformou, pois diante de todas as crueldades que sabia já ter acontecido com seu povo, tal justiça demoraria; era preciso tomar alguma atitude, era preciso que alguém levantasse a voz contra aquela realidade, o conforto divino era necessário, mas “... eles precisavam de um Deus urgente ao lado deles, a toda hora, àquela hora e sempre. E não mais tarde. Eles precisavam de terra, de pão, de trabalho, de sossego, de poder viver o agora e não de um reino do céu, depois que morressem”. (B.M., p.58).

De alguma maneira a notícia de que um garoto conhecia a verdadeira versão sobre a morte do sujeito encontrado boiando no rio, chegou aos ouvidos do fazendeiro. Como forma de silenciar Alírio sem demonstrar violência explícita, coronel Juvêncio ordenou que o menino fosse educado pela a mesma professora que ensinava seus filhos, pois soubera que os maiores desejos do garoto era aprender a ler e escrever. Anos mais tarde, Alírio, já homem feito e consciente de seus direitos e deveres, sentiu-se pronto para ajudar aqueles que ainda viviam sob as regras do coronel, seu ‘inimigo benfeitor’.

Se Negro Alírio representa a voz rebelde do colonizado, o personagem “Zé Meleca” encarna a imagem do sujeito vencido e dominado pelo sistema. Percebe-se nesse personagem uma forma perversa de dominação, aquela que reveste o sujeito fraco com um pseudopoder e o transforma em algoz de seu próprio povo. Mesmo sabendo-se pertencente ao grupo de oprimidos e reconhecendo-se vencido, o sujeito-algoz imita o

opressor e assume seu lugar contra seus irmãos, numa espécie de “imitação grotesca”. Para Bhabha (2010), é nesse espaço colonial, marcado pela alteridade, que surge o desejo ambíguo do colonizado de ocupar o lugar do colonizador e desfrutar um pouco de seu poder, e ao mesmo tempo, ficar ao lado dos seus iguais. Em um trecho do romance é possível identificar essa posição do personagem e compreender melhor a ideia sugerida aqui:

Pedro da Zica caiu ensanguentado no chão. Ainda teve tempo de gritar:  
— Miserável! Capacho de branco! Porco!  
Zé Meleca guardou a arma e saiu pisando duro feito o patrão, mas quem pôde ver de perto, quem teve tempo de ver os olhos dele viu uma nuvem de medo, de remorso talvez.  
Ele não era burro, sabia que estava numa situação emprestada. Sabia que estava sendo usado, sabia que não era o patrão. (B.M. p. 56).

Nota-se que o personagem encontra-se dividido entre dois mundos: o do colonizador e o do colonizado. No processo de colonização e manutenção do sistema o espaço se configura como o palco em que ocorre o embate entre as alteridades, e nele surge esse desejo ambíguo do sujeito colonizado. Se considerarmos que o colonizador oferece meios para que seu subordinado se comporte dessa maneira, podemos pensar o espaço como uma das modalidades do aparelho ideológico de estado. Por um lado, existe a ilusão de reconhecer as diferenças do outro pela observação de seus aspectos externos como, por exemplo, a língua, a cor da pele e a cultura; por outro lado, ao mesmo tempo em que se reconhecem tais diferenças surge o repúdio, a partir daí desenvolve-se um mecanismo que as encobertam e as mascaram até perderem suas essências e tornarem-se exótico.

O exótico, por definição, é uma distorção do outro ou sua degradação enquanto objeto de projeção. O que não é o “eu” só pode ser estranho, esquisito ou anormal e, portanto, para que eu o veja, é necessário dotá-lo de imagens que o represente (OLIVEIRA, 2006). No caso do personagem Zé Meleca, a imagem de capanga sanguinolento a serviço do coronel Jovelino, o tornou visível a todos; ele é a imitação e a repetição do dominador. Por esse prisma, compreendemos que o espaço colonial, torna-se imprescindível para fixar e perpetuar um sistema de domínio, de poder e controle sobre o outro *ad infinitum*.

Outro ponto que nos inspira a leitura de *Becos da Memória*, com relação às alteridades, continua na observação do comportamento de Negro Alírio: o uso do conhecimento adquirido com as leituras. O que nos aproxima da relação estabelecida entre os personagens Próspero e Caliban da peça de teatro *A Tempestade* de William

Shakespeare<sup>55</sup>. Depois que aprendeu a ler e a escrever o mundo ganhou outro colorido para Negro Alírio e quando chegou à vida adulta soube que deveria ajudar os mais necessitados e desprotegidos com seus conhecimentos. Como não tinha família para sustentar, nem compromissos assumidos, o rapaz vagava sem paradas, pegava um trabalho aqui outro ali, mas sempre disposto a lutar pela classe. Dormia onde podia e ensinava e ler quem quisesse:

Assim foi na construção, na padaria, na fábrica de tecidos; onde quer que passasse, Negro Alírio motivava todo mundo a aprender a ler. Antes de tudo, explicava que era preciso de que todos aprendessem a ler a realidade, o modo de vida em que todos viviam. Em cada local de trabalho, Negro Alírio fazia novos irmãos, se bem que entre os patrões ele sempre ganhava novos inimigos. (B.M. p, 90)

Quando chegou à favela Negro Alírio logo tomou pé da situação, havia um processo de desfavelização em curso, o morro daria lugar à uma larga avenida e os moradores estavam sendo obrigados a deixar o local, alguns iriam para lugares mais afastados do centro e mais miseráveis também, outros ainda nem sabiam para onde ir. Alírio pensava em fazer alguma coisa, pois sabia que o poder público não ajudaria aqueles seres invisíveis.

No Brasil, há uma grande diferença entre ser pobre e ser favelado. É possível ser pobre e não residir na favela. Pobreza é a condição social que abriga mais da metade da população brasileira, é o ter poucas posses, mas ainda poder acreditar em uma ascensão social. Agora, ser favelado é fazer parte do que se convencionou chamar de “underclass”, conforme visto anteriormente (página 70) deste trabalho.

É válido aproveitar a preocupação sobre o destino dos moradores da favela, que a autora demonstra por intermédio do personagem Negro Alírio, e atentar para a associação que naturalmente se faz entre a imagem do favelado e o sujeito negro. Há que se interrogar por que esse indivíduo tem sua negritude lida, num primeiro momento, como sinônimo de perigo social. Uma possível resposta advém do fato de o território-favela ser por excelência aquele que abriga desde seus primórdios os sujeitos banidos ou excluídos do meio social, leiam-se negros; no início eram os ex-escravos e depois

---

<sup>55</sup> *A Tempestade* (1611) é considerada a última peça escrita pelo dramaturgo William Shakespeare (1564-1616). O enredo se passa no período das grandes navegações, quando a civilização se estendia para o Novo Mundo. Em determinado momento da história, o personagem Próspero, um mágico europeu, é enviado, juntamente com sua filha Miranda, para uma ilha onde vivia a bruxa Sicorax. Conhecedor de magias e muito esperto Próspero mata a bruxa e se apropria da ilha, liberta Ariel (um espírito do ar) e escraviza Caliban, o filho monstruoso de Sicorax. Um dos pontos fortes dessa trama está no fato de que Próspero ignora os conhecimentos de Caliban, o inferioriza tratando-o como animal. Por não entender a língua do subordinado, Próspero ensina Caliban a ler e a escrever; quando este se sente preparado rouba os livros de magia de Próspero para se libertar do seu domínio. C.f.: SHAKESPEARE, William, 2002.



peças desempregadas. Nesse percurso, as questões da pobreza e da invisibilidade estão ligadas às situações do mercado de trabalho. Em virtude do passado escravocrata muito próximo, desde o século XIX e nos séculos seguintes, as representações sociais dos pobres favelados insistem sobre a imagem do vadio, e a vadiagem ainda é ressaltada para explicar uma forma de acomodação ou para responsabilizar uma gama de indivíduos que por séculos realizavam trabalhos não remunerados (VALLADARES, 2005), e não como o reflexo de um processo socioeconômico que forma grupos compostos por chefes de família desempregados, pelas (grandes) minorias étnicas, por jovens despreparados para o mercado de trabalho, por mulheres em seus subempregos, por velhos desprovidos de seguridade social e todos aqueles que se encaixam no perfil de um problema social.

Para os órgãos públicos, a favela foi ganhando conotações distintas com o passar dos tempos. Já foi representada como foco de doenças, como local de desordem, e por excelência, da vadiagem; na atualidade a conotação corrente generaliza a favela como o habitat da marginalidade regido por leis próprias e elaboradas por aqueles que ali vivem; por esse prisma, aos olhos do poder público, assemelha-se a um mundo bárbaro do qual se devem distanciar os ditos sujeitos “civilizados”.

Retornamos à compreensão de que a identidade é produto em contínua construção, derivadas de processos sucessivos de ressignificação de sentidos que passam, necessariamente, por relações de poder. Ao atrelar aspectos negativos nesse processo reforçam-se as estratégias de dominação do branco dominador, então voltamos à questão da desumanização do sujeito, citada no início da análise do romance *Becos da Memória*, neste segmento. Negando a humanidade do povo negro, apresentando-o como “tipos degenerados com base na origem racial” (BHABHA, 2010, p. 111) facilitou a fixação do preconceito contra esse grupo de pessoas, justificando a exclusão do meio social e a negação da alteridade.

Da galeria de mazelas e sofrimentos que Evaristo apresenta no território favela de *Becos da Memória*, talvez o mais difícil de enfrentar fosse a baixa estima que assolava os moradores. Nas palavras do personagem Negro Alírio a forma como o discurso colonial foi absorvido por seus irmãos da favela:

os grandes, os fortes, os que estavam do lado de lá queriam que todos os do lado de cá fossem realmente fracos, bêbados e famintos. E o pior, eles queriam dirigir o nosso ódio contra nós mesmos, queriam que fôssemos inimigos. (B.M. p, 130).

Conforme Kabenguele Munanga (2006), uma pessoa ou um grupo de pessoas pode sofrer uma deformação real se as pessoas ou sociedades que o rodeiam lhe devolvem uma imagem limitada, depreciativa ou desprezível deles mesmos. O reconhecimento inadequado ou a invisibilidade social podem acarretar opressão e aprisionamento. No caso dos negros, durante gerações a sociedade branca construiu e impôs uma imagem depreciativa, enxergando-os como incivilizados e inferiores. Em nossa leitura, Evaristo mostra que esses sentimentos de incapacidade e de fracasso podem ser quebrados. Negro Alírio representa essa mudança, por seu intermédio, a autora reflete: é “preciso que as pessoas pelo menos falassem. Que todo mundo fizesse uma voz única em coro, que fosse capaz de produzir um som eternamente audível, ressonando os lamentos pelos direitos sonogados de todos”. (B.M. p, 150).

O negro favelado não reconhecido em sua humanidade é um objeto abjeto que se torna visível quando cruza a fronteira da inexistência, como Negro Alírio, e passa a incomodar. A consciência de que todos os esforços dispensados pelas autoridades e órgãos públicos a fim de manterem os negros em um lugar pré-determinado, nos leva a compreender que o preconceito vai além da questão racial, há ainda aquele mais silencioso que encobre a preservação do espaço, que evita o contato e suspende a mistura, aquilo que Bauman (2009) tão lucidamente chama de *mixofobia*<sup>56</sup>.

O negro torna-se uma ameaça quando abandona seu lugar fixo da indigência e invade os espaços hegemônicos, rompendo as fronteiras da hierarquia territorial. Embora, Frantz Fanon, com toda sabedoria afirmasse que o negro seria perseguido por sua negritude, ainda que se comportasse contrariando os estereótipos de inferioridade e subalternidade. O olhar do “Outro” sempre buscará enclausurar o negro em valores negativos. É preciso demolir a histórica representação de violência (física ou simbólica) marcada contra o negro e produzir representações outras, que promovam transformações significativas e operem novas formas de conjugar identidades, diferenças, e obviamente os conflitos resultantes dessa relação.

Neste seguimento buscamos evidenciar como a concepção primeira de alteridade, o “colocar-se no lugar do outro”, é negligenciado quando esse “outro” se trata do sujeito negro, pobre e favelado. Na realidade brasileira atual não basta ter a consciência de que o “eu” só existe a partir da existência do “outro”, é preciso fazer com que as “outridades” se vejam como realmente são, seres diferentes e não inferiorizados.

---

<sup>56</sup> *Mixofobia* é o extremo oposto ao sentimento de mixofilia. Enquanto esse guarda um forte interesse em misturar-se com as diferenças, aquele revela um profundo horror. C.f.: BAUMAN, Zygmunt (2009).

No capítulo seguinte abordaremos o negro como integrante na formação da consciência nacional brasileira, tal participação marcada pela violência da diáspora, do deslocamento utilizada, dentro do horizonte atual, como chave para investigações de cunhos mais específicos tais como: a identidade, a legitimidade da escrita do negro, problemas de gênero, do negro enquanto intelectual e do poder da palavra herdada dos negros ancestrais.

## CAPITULO 4

### A força do imaginário coletivo na formação das identidades nacionais

“Todos que estão aqui pertenciam originalmente a outro lugar.” (Stuart Hall, 2003, p.30).

“A identidade não poderia ter outra forma do que a narrativa, pois definir-se é, em última análise, narrar.” (Paul Ricoeur, 1985, p.432).

#### 4.1- Pensando a diáspora

O termo diáspora define o deslocamento forçado ou incentivado, de grandes massas populacionais originárias de uma zona determinada para outras áreas de acolhimento. Com mais frequência é usada para explicar a dispersão do povo judeu pelo mundo ao longo dos séculos; assim tornou-se comum identificar um tipo de comunidade que, embora vinculada às tradições judaica em Israel, preservava um conjunto de características particulares e ainda recriavam, em vários aspectos, as próprias tradições em qualquer lugar que se estabelecessem.

Por empréstimo, o conceito de diáspora passou a ser utilizado em larga escala para definir a dispersão de grupos de indivíduos pelo mundo, independente do que os motivam a se movimentar. Para James Clifford (1994), no entanto, o termo que antes designava apenas dispersão judaica, na atualidade alcança um domínio semântico mais vasto. Hoje, ao nos referirmos às comunidades de armênios, de sul-asiáticos, palestinos, irlandeses, haitianos, entre tantos, o termo diáspora ganha novos significados, tais como: imigrante, expatriado, refugiado levando-nos a considerar tais mobilidades “em níveis variáveis, produzidas pelos regimes de dominação política e de desigualdade econômica” (CLIFFORD, 1994, p.319). O teórico alerta ainda para o fato de que o termo diáspora, conforme usado atualmente, agrega outros conceitos tais como fronteiras, hibridação e transculturação, tornando-se um elemento complicador quando se fala em errâncias.

Como os judeus, os africanos foram espalhados pelo mundo, obviamente por forças diferentes, contudo, uma vez instalados em qualquer continente, por mais que seus costumes fossem represados iniciavam novo processo de criar ou recriar laços mínimos de identidade, às vezes tinham em comum apenas a cor da pele e a condição de escravos; pois com a captura, vários negros eram aprisionados sem distinção, e muitos eram inimigos entre si com dialetos e hábitos diferentes. Esse era o início de um

processo que seria intensificado quando chegassem ao destino: reunir tribos diferentes com o intuito de enfraquecer qualquer possibilidade de revolta.

Nesta rede de disseminação, as múltiplas culturas africanas que se espalharam pelo mundo, preservaram marcas visíveis de seus traços originais, sendo os mais marcantes manifestados nas artes através dos ritmos musicais, dos movimentos assimétricos das danças e da culinária rica por seus ingredientes, que muitas vezes conjugam sabor e poder de cura (SOUZA, 2007).

Mesmo diante destes elos, a distância que se coloca entre o negro e a terra de origem é experienciada de forma distinta e impõe ajustes específicos. Isto se dá em função da percepção aguda que desenvolvem de sua alteridade, nos ambientes hostis que os receberam discriminando-os de maneiras diversas.

O conceito de diáspora relacionado ao movimento dos negros pelo mundo tornou-se estudo a partir dos anos de 1950, principalmente através de pesquisas literárias e religiosas voltadas para a tradição africana. Com o advento dos Estudos Culturais, o assunto ganhou notoriedade nos meios acadêmicos. Os **Estudos Culturais** respondem pela disciplina que se interessa por abordar as diversidades culturais que ocorrem dentro de cada cultura e são caracterizados, especificamente, pela natureza interdisciplinar e por suas transitoriedades. É importante frisar que tal disciplina não se constitui de verdades absolutas e dogmáticas e que está em constante transformação. Os trabalhos realizados sob a tutela dos Estudos Culturais<sup>57</sup> questionam as relações de domínio e soberania que marcam o processo de produção cultural e assumem claramente a defesa dos grupos que não têm acesso a esses produtos.

Os Estudos culturais se tornaram conhecidos por intermédio dos trabalhos do teórico jamaicano Stuart Hall, que usou sua história pessoal, de sujeito deslocado em seu meio familiar, como metáfora para exemplificar a relação de dependência, amor e ódio entre a colônia e a metrópole dominadora, onde tudo começa com a diferença da cor da pele:

Eu era o membro mais escuro da minha família. A história que sempre foi contada em minha família como piada, era de que, quando nasci, minha irmã,

---

<sup>57</sup> Os Estudos Culturais nascem a partir dos estudos realizados por **Raymond Williams**, crítico de literatura britânico, apontado como um dos criadores desta disciplina, e pelo historiador **Edward Palmer Thompson**, os quais, ao lado de **Richard Hoggart**, primeiro diretor do Centro de Birmingham, tecem as primeiras reflexões que irão compor o arcabouço deste campo de pesquisas. C.f.: RESENDE, Adelaine LaGuardia. Mapeando os Estudos Culturais. São João Del-Rei: PROMEL, 2005.

que era muito mais clara que eu, olhou dentro do berço e disse: ‘De onde vocês tiraram esse bebê *coolie*<sup>58</sup>. (...)’  
Por causa disso, fui sempre identificado em minha família como alguém de fora, aquele que não se adequava, o que era mais negro que os outros (...). (HALL, 2003,p.408).

Mais adiante esclarece o modelo de dominação que vivia no meio familiar:

Minha mãe era uma pessoa excessivamente dominadora. Minha relação com ela era de proximidade e antagonismo. Eu odiava o que ela representava, o que ela tentava representar para mim.

(...)

Quando nasci, esse padrão de dependência mãe-filho estava claramente estabelecido. Tentaram fazer o mesmo comigo. E quando comecei a ter meus próprios interesses e posições, o antagonismo começou. (HALL, 2003, p.414-415).

Por pertencer à classe média jamaicana Hall foi educado em uma instituição inglesa com orientação clássica e formal; estudou latim, história inglesa, história europeia, literatura inglesa, etc. Com essa trajetória o teórico concluiu que ao ser “despachado” para a Inglaterra teve a sensação de estar “voltando para casa”, para o meio que ele conhecia. Por esse prisma, para Hall, o termo diáspora se presta a dar conta dos fenômenos relativos às migrações humanas dos países ex-colonizados em direção às metrópoles. Mas o teórico ressalta que tal sentimento de retorno é resultado de uma negociação, como acontece com o sujeito diaspórico: “... Mas não sou nem nunca serei um inglês. Conheço intimamente os dois lugares, mas não pertencem completamente a nenhum deles. E esta é exatamente a experiência diaspórica, longe o suficiente para experimentar o sentimento de exílio e perda, perto o suficiente para entender o enigma de uma ‘chegada’ sempre adiada.” (HALL, 2003, p.415).

De certa forma o sujeito pode tornar-se diaspórico por diversas razões, desde voluntário até aos motivos associados a desastres naturais, às alterações ecológicas e climáticas, às guerras e conquistas, à exploração do trabalho, colonização, escravidão, semi-escravidão, repressão política, guerra civil e subdesenvolvimento (HALL, 2003).

Desde os primórdios da história africana há relatos e registros de conflitos intensos. A prática de escravizar os inimigos tribais era corrente e acontecia muito antes da chegada dos europeus no século XVI. De acordo com Suzzane Miers, (1977) a escravatura na África é muito antiga. Segundo a pesquisadora, de trinta a sessenta por cento dos africanos de todas as gerações viveram em condições de escravatura; o

---

<sup>58</sup> *Coolie* é a palavra depreciativa na Jamaica que designava um indiano pobre, considerado o mais humilde entre os humildes. C.f.:HALL, Stuart. Da Diáspora: identidades e imediações culturais. B.H.: UFMG, 2003, p.408.

número de escravos vendidos dentro do continente africano naquele período ultrapassava largamente o número de exportação.

Portanto, aqueles que atravessaram o Atlântico não foram apenas negros escravizados, não podemos encobrir que muitos deles foram vítimas dos próprios irmãos de cor; os europeus aproveitaram a prática e ampliaram o comércio escravista. Por esse prisma é importante desmitificar a África-território físico como o paraíso sobre a terra, para onde todos os afrodescendentes gostariam de voltar. Para nós “afros” pós-diaspóricos resta a África utópica. Avta Brah (1998), importante socióloga indo-britânica, define como sujeito pós-diaspórico aquele que habita mais de um lugar ao mesmo tempo. A socióloga faz referência não a lugares geográficos, mas de pertencimento; são lugares que guardam valores simbólicos.

A ideia de um possível retorno à África originária soa como uma tentativa de reintegração identitária. A saída brusca da terra natal e a dispersão de africanos pelo mundo resultaram em fortes desejos de compartilhar uma cultura, uma língua e uma história, elementos indispensáveis para se constituir uma nação. A travessia pelo oceano funcionou como uma estratégia de apagamento das pegadas dessas pessoas desterritorializadas à força.

Tal procedimento utilizado pelos europeus teve como consequência dificultar o acesso a qualquer vestígio de identidade. Aliás, esse foi o pontapé inicial para a grande divisão do continente africano conforme o desejo e o domínio dos exploradores. No século XIX, nos anos de 1884 e 1885 foi realizada na Alemanha o evento que ficou conhecido como Conferência de Berlim, cujo principal objetivo era organizar, observando determinadas regras, a ocupação da África pelas potências coloniais. Essa conferência resultou em uma divisão que não respeitou a história, as relações étnicas e mesmo familiares do povo africano<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> Com a divisão a Grã-Bretanha passou a administrar toda parte sul da África banhada pelo oceano Índico (a África Austral), com exceção das colônias portuguesas (Angola e Moçambique). Dominou também o lado Sudoeste, a África Oriental e partilhou costa ocidental e o norte com a França, a Espanha e Portugal (Guiné-Bissau e Cabo Verde). Vale ressaltar que o Congo, que estava no centro da disputa, continuou como propriedade do rei Leopoldo II da Bélgica. A região onde se situava o Congo e também Angola foi uma das maiores fornecedoras de homens escravizados principalmente para o Brasil, além do fato de os afluentes do Congo, os rios Kasai e o Ugangi favorecerem o transporte e o escoamento de produtos, viabilizando grande desenvolvimento econômico. C.f.: WESSELING, H.L. *Dividir para dominar: a partilha da África (1880 - 1914)*. Rio de Janeiro: Editora Revan, 1998.

Consideremos o fato de que ao perder vínculos com o meio em que vive e com o seu espaço, o sujeito se descentra, mas não necessariamente, perde a identidade. Ele a vive em crise. Retomando Hall (2001) sobre as mudanças pela qual passou o conceito de identidade na história humana, o teórico cita três importantes concepções: a) a identidade Iluminista (em que o centro essencial do *eu* era o indivíduo); b) a identidade Sociológica (em que a essência do indivíduo era formada na interação com o *outro* — marca da Era Moderna); e a letra c) a identidade Pós-moderna (em que a essência se encontra esfacelada). Citando Hall:

Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeito integrados. Esta perda de um “sentido de si” estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito. Esse duplo deslocamento — descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos — constitui uma “crise de identidade” para o indivíduo. (HALL, 2001, p. 09).

Seguindo a definição (c), defendemos a ideia de que o sujeito vive a crise de identidade, no caso dos negros arrancados da África, percebo essa identidade enfraquecida com a separação dos seus, mas a africanidade estava em suas essências apesar da pobreza, da solidão e do abandono pessoal.

É sabido que em termos de América Latina, a questão da identidade, tem sido determinada pelo modelo exterior desde o século XV. Forjada no caldeirão das identidades autóctones, somada à apatia dos negros e da massificação dos degredados, a orientação identitária desse lado das Américas rumou para a subalternidade. Em outras palavras, a diferença no processo de colonização das Américas (Latina e Anglo-Saxônica) pelas potências europeias, delineou a identidade de cada porção do Novo Continente.

Quando se trata da história de formação do continente americano é comum partir da premissa de que o *Novo Mundo* ingressou na história a partir dos anos finais do século XV com a descoberta ‘acidental’ de Américo Vespúcio, e antes disso era um lugar ‘não-ocupado’, um espaço vazio. A postura de ignorar a existência de civilizações indígenas e toda sua riqueza cultural foi o estopim da violenta incursão europeia em terras novas. Diante dos interesses diversificados dos colonizadores sabemos que a colonização das Américas não seguiu um padrão, grande exemplo encontra-se na oposição entre América do Norte (colônia inglesa) e Américas do Sul e Central, (colônias portuguesa e espanholas). Os espanhóis e os portugueses preocupavam-se com as riquezas naturais e ocuparam principalmente as regiões do sul e central; já na porção



norte, o interesse estava na posse territorial e em seu cultivo, principalmente de algodão, em que os negros africanos foram explorados. As diferentes formas de exploração colonial foram o fator fundamental para a fragmentação do continente americano como unidade territorial. Jesús Martín-Barbero (2008) em uma inspiradora discussão sobre a emergência de novas identidades culturais que assumissem o conceito de mestiçagem como nosso elo latino, diz que o:

Reconhecimento de uma mestiçagem que, na América Latina, não remete a algo que passou, e sim àquilo mesmo que a constitui, que não é apenas *fato* social, mas também *razão* de ser, tecido de temporalidades e espaços, memórias e imaginários que até agora só a literatura soube exprimir. Talvez somente aí a mestiçagem tenha passado de objeto e tema a sujeito e fala: um modo próprio de perceber e narrar, contar e dar conta. (MARTÍN-BARBEROS, 2008, p.262).

A América Latina sempre se debateu com a questão da diversidade ao pensar a sua própria identidade desde o projeto de colonização. As múltiplas experiências latino-americanas impossibilitaram a projeção de uma identidade cultural para todo o continente. Da confluência das etnias e culturas diferentes surge o mestiço, ou “a primeira raça síntese do globo”, conforme as palavras do filósofo mexicano José Vasconcelos — a quinta raça ou a “raça cósmica”, aquela que abarca as quatro raças principais do mundo; na concepção do filósofo, funciona como uma oposição à teoria da pureza ariana<sup>60</sup>.

A imagem da fusão entre povos, e a conseqüente mestiçagem, sugere a transgressão de fronteira, que na discussão proposta aqui, encontra-se associada aos conceitos de transculturação e hibridismo.

O fenômeno da transculturação foi observado pelo antropólogo cubano Fernando Ortiz em seu famoso ensaio intitulado *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (1983). Neste, o autor traça a formação cultural de Cuba através do encontro de diversos grupos indígenas e africanos que originaram a cultura cubana, demonstrando que a migração tem na transculturação um de seus corolários. Seu trabalho tornou-se o ponto de referência para refletir sobre a mestiçagem e todas as formas de hibridismo que permeiam os países colonizados. Embora o antropólogo discutisse a formação social e econômica de Cuba, seus estudos podem se abrir para toda a América Latina.

---

<sup>60</sup> A Quinta Raça ou *La quinta raza* é um conceito idealizado pelo escritor e filósofo mexicano José Vasconcelos Calderón; seria a junção de todas as raças do mundo : negro(escravos africanos), branco(colonizadores europeus), amarelo (nativos ameríndios) e vermelho (nativos norte-ameríndios) sem distinção alguma para construir uma nova raça. C.f.: José Vasconcelos, *La raza cósmica*, 1997.

De acordo com Ortiz, o fenômeno da transculturação respeita um processo que se inicia com a *aculturação*, que seria a perda progressiva da cultura primeira do indivíduo, para chegar à fase de *neoculturação*, quando o sujeito começa adquirir novos fenômenos culturais — o que nos sugere certa adaptação com a terra estrangeira.

Nos últimos anos do século XX a questão da identidade ressurgiu como um discurso de resistência à globalização. Neste contexto o conceito de identidade guarda um duplo movimento, uma vez que tanto a qualidade do idêntico como do diferente se anuncia. Em outras palavras, em uma realidade mundial onde o local e o global se chocam, reconhecer o que é de ‘dentro’ e o que é de ‘fora’ torna-se principal marca de pertencimento.

No caso da América Latina as identidades são várias e não identificam o povo como um todo; o próprio termo *latina* é uma criação francesa no século XIX, usada para designar aquela região onde se falavam, primordialmente, línguas românicas (derivadas do latim), região que fazia parte do plano de extensão da França, ou seja, foi uma identidade criada a nossa revelia, sem ao menos se preocuparem se essa nomenclatura alcançava o povo que constituía essas sociedades.

Diferentemente de outras regiões do mundo em que grupos humanos constituíram identidades nacionais com uma língua, valores e práticas sociais comuns, resultando posteriormente na constituição de estados nacionais, na América Latina deu-se o inverso, o processo de independência colonial e fragmentação dos países levou primeiro ao surgimento de Estados e só depois se perguntou pela identidade e pelos projetos nacionais. A condição de ex-colônias despertou nessas regiões a necessidade da demarcação territorial. Mas o estabelecimento de fronteiras nestas terras representa mais que limites geográficos: implica a ideia de permeabilidade, isto é, considerando ‘fronteira’ como uma construção arbitrária que sugere uma divisão territorial entre o ‘eu’ e o ‘outro’, entre os que pertencem e os que não pertencem a determinado espaço.

No caso dos negros africanos, após o choque inicial resultante das mudanças de continente, de condição social – de homens livres a escravos – deixando para trás suas culturas submetendo-se a novos hábitos e costumes, os africanos que aportavam em terras novas aceitavam novas identidades, conforme Marina Mello Souza: “(...). Assim que se viam numa situação mais estável, subordinados a um determinado senhor, vivendo ao lado de certas pessoas, começavam a tecer novas relações e a se localizar no mundo para qual haviam sido trazidos” (SOUZA, 2007, p.104). No processo de transculturação esses sujeitos buscavam superar o desenraizamento desencadeado pelo

tráfico, adaptando seus dialetos sob a língua dominante, preservando – ainda que na memória – sua herança africana. O negro subjugado não podia negar nem controlar o domínio da cultura europeia, então determinava em graus variáveis o que absorvia em sua própria cultura e como podia utilizar esses novos elementos. Para garantir a sobrevivência diante de tantas hostilidades foi preciso reinventar sua terra de origem, uma “África [que] foi apropriada e transformada pelo sistema de engenho do Novo Mundo” (HALL, 2003, p.41).

O projeto de uma nova identidade começa então com o sentimento de nacionalismo, com o desejo de afirmação e libertação de um Estado opressor. Mas isso não garante certa coesão, pois a nação concebida como um grupo de indivíduos compartilhando leis e hábitos em um espaço político e territorialmente delimitado guarda em seu seio algumas divergências. No caso da nação brasileira, por exemplo, podemos falar de comunidades que aspiram, desde a época colonial, modificar a organização social que vigora, para grande parte da população, até os dias de hoje. Pensamos em grupos sociais dentro da própria nação que possuem interpretações diferentes de seu passado e aspirações distintas para seu futuro em comum, sem, no entanto, lutar por separatismos. Assim como acontece com os grupos sino-brasileiros, luso-brasileiros, judeu-brasileiro e afro-brasileiro, por exemplo, que buscam agregar elementos da nova identidade em suas tradições.

Vale ressaltar que consideramos o nacionalismo como aquele movimento resultante de uma identidade étnica, linguística ou de pertencimento que almeja o estabelecimento de uma organização política, ou a modificação das políticas do Estado; já que por definição, o nacionalismo “exclui de seu campo todos aqueles que não pertencem à sua própria “nação”, ou seja, a ampla maioria da raça humana” (HOBBSAWN, 2001, p. 201). O nacionalista acredita, por diversas razões, que sua “nação” é melhor que as demais, chegando às manifestações extremadas como a intolerância generalizada, e aqui surgem os perigos do fundamentalismo e do essencialismo que estabelecem fronteiras alijando grupos de pessoas por acreditarem em aniquilamentos de seus hábitos tradicionais com a introdução de novas culturas.

Ao condicionarmos um nacionalismo à invenção de um “nós coletivo” não descartamos a construção de alteridades dentro desse ‘nós’ que compromete a ideia de uma comunidade de similares. A partir desta interpretação, pensamos que as identidades culturais que se formam no interior dessas nações indicam a impossibilidade da mesma ser entendida como uma comunidade una, mas sim como um grupo hierarquizado a

partir das diferenças de gênero, etnia e condição social. Consideremos as pequenas nações que se formam dentro das grandes nações.

Em *Comunidades Imaginadas* (2005) Benedict Anderson conceitua nação como, uma comunidade *limitada, soberana e imaginada*. *Limitada* porque suas fronteiras são finitas; *soberana*, porque o nacionalismo ganhava fôlego ao mesmo tempo em que os ideais Iluministas destruíam a legitimidade das dinastias e da ordem divina e *imaginada* porque mesmo com uma cidadania heterogênea, os sujeitos compartilham símbolos que os faziam reconhecerem-se como pertencentes a um mesmo espaço imaginário. Anderson esclarece que estas “comunidades imaginadas” existem graças a uma espécie de irmandade que o teórico identifica como “camaradagem horizontal”, que se deve muito mais a uma construção cultural que política: “As comunidades se distinguem não por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas (ANDERSON, 2005, p. 33), desse modo, o que caracteriza as diversas nações dentro de uma grande nação é a maneira como são imaginadas e os recursos de que lançam mão nessa criação.

A definição de nação para Anderson envolve as noções de limites e soberania diretamente ligadas à construção do “outro” situado fora das fronteiras geopolíticas, mas não leva em conta as alteridades internas. É importante considerar que as alteridades não estão somente fora da fronteira nacional, em oposição a um “nós” homogêneo, mas também estão presentes na estruturação do corpo da nação. Isto está evidenciado nos papéis de agentes inscritos na formação da nação sob prerrogativas diferenciadas que, se não estão registrados oficialmente, não nos fogem ao conhecimento fazendo parte de nossa própria tradição; pensando na situação brasileira especificamente, refiro-me às mulheres (negras ou não) e nos grupos raciais “minoritários”. É preciso atentar para a existência de fronteiras que separam os indivíduos dentro da nação, através das diferenças de gênero, etnia ou status social.

Retomando Hall em *A identidade cultural na pós-modernidade* (2001), tal como em Anderson, nota-se a força do imaginário nos processos de construção de uma identidade cultural argumentando que tal identidade não é geneticamente herdada, ela é construída sobre cinco elementos essenciais, cujo início se dá a partir de sua narrativa que “é contada e recontada na história e na literatura, na mídia e na cultura popular (HALL, p.52)”. Para Hall a cultura nacional é “um discurso, é um modo de construir sentido que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos” (HALL, p.50). O elemento seguinte faz referência aos signos de caráter nacional ou “às origens, às continuidades, à tradição e à intemporalidade” (HALL,

p.53), que permanecem “imutáveis”. Outro elemento destacado diz respeito à “invenção das tradições” que tem o objetivo de incutir nos cidadãos “certos valores e normas de comportamento através da repetição” de gestos tradicionais “forjados”. Seguindo o elenco de elementos essenciais Hall nos direciona aos “mitos fundadores”, já que a história de uma nação localiza sua origem, de seu “povo e de seu caráter nacional num passado tão distante que eles se perdem nas brumas do tempo, não do tempo real, mas do tempo mítico” (HALL, p. 54-55); e finalizando o teórico cita o “povo original” aquele que simbolicamente carrega a *pureza* nacional, mas que raramente exerce qualquer poder sobre a nação, como acontece com os índios brasileiros.

Tendo em mente esses dispositivos, é possível remanejar tais elementos na reconstituição de uma nação concebida por um “eu/nós” brasileiro, negro e violado desde sua chegada em *terras brasilis*.

No cenário brasileiro, nossa preocupação quanto à compreensão dos conceitos de nação e nacionalismo incide sobre um grupo específico: o de afro-descendentes. Retomaremos aqui a importante do psiquiatra e filósofo, o martinicano Frantz Fanon, que analisa, num contexto colonial, a dinâmica relacional da identidade negra — o negro com seu igual, e com seu não igual: o branco.

Conforme dito no capítulo anterior, Fanon é muito conhecido por sua veia revolucionária, mas já sabemos que ele dedicou boa parte de seus estudos no esforço de transformar as vidas daqueles que costumava chamar de “condenados” pelas instituições públicas herdadas do sistema colonial.

Em seu livro *Pele negra máscaras brancas* (2008), Fanon também trata da condição do colonizado; mas seria ainda uma visão um tanto quanto superficial não adentrar em sua escrita e notar a relevante leitura que o teórico faz sobre o papel do colonizador. É possível detectar argumentos que sugerem a obrigatoriedade da manutenção de um *status quo* que garante ao sujeito branco ficar comodamente instalado no topo da hierarquia impondo uma existência falsa e degradante ao sujeito negro. O mote central aqui é o impacto deformador que a condição de colônia imprime na psique de ambos os lados da relação, sobretudo, da dos negros. Na análise de Fanon as relações de dominação e submissão, entre colonizadores e colonizados, entre brancos e negros passa por uma dimensão psicológica. O teórico indica que “o branco é tão escravo de sua brancura, quanto o negro o é de sua negrura” (FANON, 2008, p. 27). Essa acuidade é importante para não cairmos na tentação do essencialismo das etnias, nem nos refugiarmos sob o complexo da vitimização.

Fanon parte de uma experiência vivida por ele mesmo para refletir sobre esse encontro entre essas duas etnias — que o levou ao encontro de si mesmo e rever sua posição no contexto social — O espanto de uma criança branca ao se deparar com ele o despertou para “o que” ele significava para o “outro” e “como” era visto; e ao mesmo tempo teve também a noção de como o branco se apresentava para ele: “Eu era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais. Lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negridão, minhas características étnicas, — e então detonaram meu tímpano com a antropofagia, com o atraso mental o fetichismo, as taras raciais, os negreiros, e sobretudo com “*y’a bon banania*”<sup>61</sup>.(FANON, 2008, p. 105-106).

O branco era o seu “outro”, era o seu opressor, e recebia em contrapartida todo seu desprezo e hostilidade, conforme a afirmação: “Se o branco contesta minha humanidade, eu mostrarei, fazendo pesar sobre sua vida todo meu peso de homem, que não sou esse *y’a bon banania*’ que ele insiste em imaginar. (FANON, 2008, p. 189). Sua libertação surgiu após ler Léopold Sedar Senghor e a partir daí revirou a história negra e descobriu que “ O branco estava enganado, eu não era um primitivo, nem tampouco um meio-homem, eu pertencia a uma raça que há dois mil anos já trabalhava o ouro e a prata” (FANON, 2008, p. 119). Finalmente não mais sentiu vergonha da apatia, nem se sentiu obrigado a usar ‘máscara branca’ para poder existir para o ‘outro’. Admitir essa situação relacional possibilita a reestruturação dos sujeitos e abre caminhos para se pensar na própria identidade e em seu lugar no mundo.

Ainda hoje vivemos conflitos identitários, atraímos ou repelimos o “outro”, mas nossa realidade agora é outra, é instantânea e vertiginosa, onde os fatos se sucedem com imensa rapidez; nesta fase, uma volta ao passado se apresenta como um momento de calma ou uma resposta ao presente globalizante que nos sufoca, conforme sentença Huyssen:

---

<sup>61</sup> A expressão *y’a bon banania* remete a rótulos e cartazes publicitários criados (...) para uma farinha de banana açucarada instantânea a ser usada “por estômagos delicados” no café da manhã. O desenho trazia estampada a imagem de um soldado senegalês com um enorme sorriso. O ‘riso banania’ foi denunciado pelo senegalês Léopold Sedar Senghor por ser um sorriso estereotipado e um tanto abestalhado, reforço ao racismo difuso dominante.(C.f. Frantz Fanon. *Pele Negra Máscaras brancas*, 2008, p. 47).

Vale lembrar que se tratando de estereótipo, aqui no Brasil, entre os anos de 1928 a 1937 havia uma revista infantil de nome *O Tico-Tico* cuja personagem principal era *Lamparina*, uma negrinha desastrada e que em uma de suas 72 historinhas sonhava ser um macaco que caía da árvore durante o sono. Entre uma peraltice e outras que sempre terminava com algum castigo, tal representação “sugeriu para crianças brancas e letradas que ser negro era um castigo de Deus, e que uma “boa criança” deveria ter a pele clara”.(C.f.: Schuma Schumacher, *Mulheres Negras do Brasil*, 2006, p. 199).

Nosso mal-estar parece fluir de uma sobrecarga informacional e perceptual combinada com uma aceleração cultural, com as quais nem a nossa psique nem os nossos sentidos estão bem equipados para lidar. Quanto mais rápidos somos empurrados para o futuro global que não nos inspira confiança, mais forte é o nosso desejo de ir mais devagar e mais nos voltamos para a memória em busca de conforto.(HUYSSSEN, 2000, p. 32).

Na atualidade um dos fenômenos que mais chama atenção é o abalo que muitos valores sócio-cultuais sofreram. Esses enfraquecimentos provocam sensação de desconforto e de rejeição às novas realidades com as quais nos defrontamos:

Numa era de limpezas étnicas e crises de refugiados, migrações em massa e mobilidade global para um número cada vez maior de pessoas, experiências de deslocamento, relocação, migração e diásporas parecem não mais a exceção e sim a regra.( HUYSSSEN, 2000, p. 31)

Mesmo diante do intenso fluxo entre os povos e todo um discurso sobre as diversidades culturais, o mundo ainda nos dá notícias de atos racistas e xenofóbicos vindos de algumas partes do planeta.

O Brasil, rico em diversidade étnico/cultural, parece viver em um “mar de rosas”, no que tange a convivência das diferenças por aqui, isto é, aparentemente vivemos em paz. Roger Bastide e Florestan Fernandes (2008) argumentam que tal calma, que envolve as relações interétnicas no país se formou ainda no período colonial; com a falência do regime servil emergiu a figura do assalariado e com ele uma nova ordem: a do trabalho livre e competitivo. As mudanças ocorridas no sistema econômico do país proporcionaram transformações profundas em sua estrutura social. O preconceito racial não foi erradicado, simplesmente mudou de feição e função; se antes ele negava a existência do sujeito, nesta fase ele passa a limitar a participação do mesmo na sociedade capitalista que começava a se desenvolver. Os autores concluem seus estudos sobre a relação entre negros e brancos sentenciando que o que lhes parecia importante afirmar era que:

na situação racial brasileira, não era a inexistência de atitudes preconceituosas e discriminatórias, mas as formas pelas quais elas se exprimiam e as funções que preenchiam. Sem assumir feições ostensivas e virulentas, características do *estado de conflito*, elas traduzem o que ocorre quando ambos os processos fazem parte de um *estado de acomodação*.( BASTIDE, 2008, p.19)

Por muito tempo o subdesenvolvimento do Brasil foi atribuído à presença daqueles considerados marginais, ou seja, os negros, os índios e suas misturas. Eles atrasavam o progresso do país. Foi Gilberto Freyre quem tentou acabar com a imagem negativa que se tinha dessa parcela da população quando em 1933 lançou a obra *Casa*

*Grande & Senzala*. Em sua análise, os negros das senzalas tinham suma importância no processo de desenvolvimento e produção das terras em que trabalhavam, e isso resultava no crescimento da economia do Brasil. Freyre inaugurou com seu livro, uma nova versão sobre o regime escravocrata brasileiro, difundiu a ideia de uma escravidão não tão cruel (como se fosse possível!), deixando transparecer um encontro pacífico entre as raças. O livro era ambicioso e buscava explicar de que maneira o colonizador português fundou uma sociedade moderna, mesmo enfrentando grandes desafios, principalmente os naturais, tais como o clima e a topografia. *Casa grande & Senzala* tornou-se um clássico da sociologia nacional e por abrandar a violência da escravidão brasileira suscitou amplo debate sobre sua real intenção. Para muitos, a obra é um ícone e a maior interpretação da formação de nossa sociedade. Para tantos outros, ao negar a violência da nossa formação, a obra revela o conservadorismo das elites e legitima as relações de domínio e posse sobre o outro.

Em 1995 Darcy Ribeiro lançou o livro *O Povo Brasileiro* (2006), nele o também sociólogo desconstrói a ideia de um Brasil que respeita as diferenças, como aquele proposto por Freyre. Ribeiro denuncia que tal “democracia racial” não passava de um racismo escamoteado, revestido de maneira perversa em aceitação a uma ordem estabelecida e consolidada. Esse *estado de acomodação* pode ser lido como um processo de assimilacionismo em que o sujeito absorve determinado costume sem questioná-lo, sem oferecer resistência. Darcy Ribeiro faz uma leitura entre as sociedades brasileira e estadunidense e compara suas formas distintas em enfrentar a questão racial:

É preciso reconhecer, entretanto, que o apartheid tem conteúdos de tolerância que aqui se ignoram. Quem afasta o alterno e o põe à distância maior possível, admite que ele conserve, lá longe, sua identidade, continuando a ser ele mesmo. Em consequência, induz a profunda solidariedade interna do grupo discriminado, o que o capacita a lutar claramente por seus direitos sem admitir paternalismos. Nas conjunturas assimilacionistas, ao contrário, se dilui a negritude numa vasta escala de gradações, que quebra a solidariedade, reduz a combatividade, insinuando a ideia de que a ordem social é uma ordem natural, se não sagrada. (RIBEIRO, 2006, p. 207-208).

Historicamente, a segregação nos Estados Unidos inferiorizava o negro, humilhava-o em sua condição humana, não a destituía deles; assim os negros conseguiram se organizar, ganhara força e abrir caminhos para reivindicar seus direitos como indivíduos dignos do espaço que ocupavam. Já no Brasil, a primeira atitude tomada pelos opressores foi o de eliminar qualquer traço humano dos negros, e depois ir moldando suas identidades de acordo com o interesse de quem os “possuíam”. Com o



avançar dos tempos passou-se a tentar erradicar a raça negra instigando a miscigenação até que os traços negróides fossem erradicados por completo. Portanto, é clara a diferença no enfrentamento da questão racial entre as duas ex-colônias europeias.

Embora os trabalhos de Freyre e Ribeiro despertem polêmicas, ambos os sociólogos contribuem para que a discussão sobre nossa formação seja sempre revolvida, assim como os conceitos que alicerçam nossa compreensão. Questionar a identidade do brasileiro é algo amplo e complexo, que demanda argumentos fortes e críticos. É importante frisar que o perigo de assimilar ideologias deturpadas ou de se acomodar com as indiferenças é latente em nossa sociedade, devemos estar em alerta diante das várias facetas do discurso dominante.

Sabendo que a identidade se constrói a partir da interação entre alteridades, compreendemos a identidade negra brasileira como uma construção social, histórica, cultural e política resultante da produção do olhar de um grupo de sujeitos sobre si mesmos, que interpelam por sua própria existência a partir da convivência com outros grupos. Então por que tanta discussão? Mas afinal de qual identidade falamos?

Conforme Kabengele Munanga (2009): “Nem sempre está claro quando se fala de identidade: identidade atribuída pelos estudiosos através de critérios objetivos, identidades como categoria de autodefinição ou autoatribuição do próprio grupo, identidade atribuída ao grupo pelo grupo vizinho?” (MUNANGA, 2009, p. 11). É necessário esclarecimentos, pois para o estudioso: “não creio que o grau dessa consciência seja idêntico entre todos os negros, considerando que todos vivem em contextos socioculturais diferenciados” (MUNANGA, 2009, p.11). Desse modo, visando um ponto de partida para se pensar a questão, Munanga estabelece três componentes que julga essenciais para a construção de uma identidade coletiva, que citaremos aqui por ordem de importância, são eles: o fator histórico, o fator psicológico e o fator linguístico.

O fator histórico nos parece o mais importante, ele é a consciência histórica e representa o fio condutor que liga o povo a seu passado ancestral. O fator psicológico, talvez o segundo mais importante dos três é o que assinala e, possivelmente explica, a diferença de comportamentos entre negros e brancos. Até bem pouco tempo atrás ainda se falava em traços que caracterizavam as três principais etnias formadoras do povo brasileiro, havia a que definia o negro escravizado como “indolente”, com o sentido de “preguiçoso”, como se fosse uma marca biológica; a “apatia” e a “indiferença” também são sinônimos para o termo. O temperamento quase conformista do negro talvez seja

reflexo “do condicionamento histórico” ao qual foi submetido. E por fim o fator linguístico, que para nós parece ter uma presença mais forte no campo religioso; por isso mesmo se expressa em outras formas de comunicação além da fala, como nas linguagens dos orixás nos *terreiros*, acompanhadas dos ritmos dos cantos, das danças, os trajes e os estilos de cabelos.

Nesta perspectiva, a identidade cultural perfeita corresponderia à presença simultânea dos três componentes no grupo, o que obviamente é uma consideração um tanto utópica, visto que como acontece com qualquer situação que se quer “perfeita” a harmonia entre os elementos que a fundamentam não funciona de forma equilibrada, pois “Enquanto um fator interage plenamente, outro tem um efeito muito fraco ou mesmo nulo...” (MUNANGA, 2009, p.12).

Deste momento em diante tomamos a posição de pensar a identidade política como aquela que é capaz de identificar o grupo que se inscreve na realidade social “sob a forma de exclusão”; e aqui o quesito “raça” ganha força como um mecanismo que aciona o conceito de inclusão e exclusão. Se os estudos biológicos fizeram cair por terra todo e qualquer argumento a respeito de uma estratificação social com base nas raças, no pensamento político o mesmo não procede, “raça” “funciona como uma categoria de dominação e exclusão nas sociedades multirraciais contemporâneas observáveis” (MUNANGA, 2009p.15). Assim o traço fundamental que une os negros é a possibilidade real de ser excluído em maior ou menor grau do pleno exercício da cidadania.

Cornel West no livro *Questões de raça* (1994) fala do vício de se falar do negro (e o próprio negro de si mesmo) de uma perspectiva racial, que ele chama de ‘raciocínio de base racial’ e promove uma discussão acerca das maneiras de romper com esse tipo de raciocínio sugerindo posições com bases ético-políticas. Tendo como referência um evento de violência ocorrido em 1992 em Los Angeles, por ocasião do espancamento de um rapaz negro, acusado de roubo e da conseqüente reação da população negra, West introduz uma discussão profícua sobre a questão racial nos EUA, mas que pode e deve ser lida com atenção por todas as comunidades que enfrentam problemas étnicos.

O teórico pontua com imensa clareza que tal violência não tem a questão racial como estopim, mas esta foi o catalisador da situação; questões como a decadência econômica e cultural assim como a letargia das políticas públicas e até certo desinteresse da população negra, em especial, contribuíram para tal evento. O negro acaba por se apresentar como um grande problema social.

West contesta, por um lado, a postura de políticos liberais que lançam programas sociais acreditando que o problema do negro é meramente econômico; por outro lado, critica os conservadores que jogam a culpa das necessidades do negro, sobre o próprio negro, ressaltando que são seus atos de crimes e violência que os colocam em situações de desvantagens perante o sujeito branco; desconsideram que o desrespeito e as irresponsabilidades governamentais é que levam o sujeito negro a agirem de tal maneira:

...os liberais alivi[am] sua consciência culpada apoiando os fundos públicos destinados aos “problemas”; porém, ao mesmo tempo, relutantes em dirigir críticas fundamentadas aos negros, os liberais negam a eles a liberdade de errar. Analogamente, os conservadores atribuem os “problemas” aos próprios negros — E com isso tornam sua miséria social invisível ou indigna da atenção pública. (WEST,1994, p. 18-19).

Ser aceito pelos liberais ou tolerados pelos conservadores, na verdade não importa. Se o negro representa um problema social a ser resolvido é porque ele não é reconhecido como aquele que também contribui para a constituição de uma nação, o negro tem seu mérito diante do fato e necessita reivindicar essa importância.

Por esse prisma é que o autor sugere a demolição do raciocínio de base racial e elege o raciocínio de base política como meio de compreender que as reivindicações por direitos civis estão baseados em princípios éticos, de sabedoria e não na cor da pele:

Como se pode abalar a estrutura do raciocínio de base racial? Demolindo cada um de seus pilares, lenta e sistematicamente. O objetivo fundamental desse processo é substituir o raciocínio de base moral, compreender a luta dos negros pela liberdade como uma questão não de pigmentação da pele ou de fenótipo racial, mas de princípios éticos e sabedorias política (...). A falta de coragem das lideranças negras deriva de sua recusa em abalar e demolir a estrutura do raciocínio de base racial (WEST, 1994.p.40).

O que se observa no pensamento tanto de Munanga quanto de West é que para que haja mudanças significativas na estrutura social é necessário que haja também uma transformação no comportamento do sujeito negro. Não basta tomar consciência de seu desprivilegio social e não buscar pela alteração desse status. Neste ponto, o fator histórico surge como ponto de partida neste processo. A forma como se convencionou compreender a História como uma grande narrativa metódica e verdadeira de fatos econômicos, sociais, políticos e culturais ocorridas na vida da humanidade ou de um povo há muito caiu por terra e vem sendo constantemente revolvida para evitar novas construções historiográficas calcificantes.

## 4.2- Dos escombros da História: de onde o negro escreve

“Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram?”(Walter Benjamin, 1985, p. 222)

Em *Sobre o conceito de História* (1985) Walter Benjamin salienta que a História que deveria ser desnudada é a dos vencidos, a das vozes caladas e soterradas em meio aos escombros do passado violento e opressor. A consciência de que a História Oficial é uma montagem seletiva de fatos encadeados de maneira linear e ininterrupta, ou seja, de que é uma ficção abre possibilidades de se rever a história por outros ângulos e traz à tona a história das pessoas comuns, pequenas e vencidas. De acordo com o pensador, “destruir o passado” significa exterminar com algo que é falso ou enganoso, mas não pelo simples fim, ao contrário, é a partir da ruína, é recolhendo os “cacos” que o novo se faz; é no movimento de “destruição – restauração- reprodução” que se dá a redenção do presente.

Recontar a história, transmitir aos mais jovens conhecimentos acerca das coisas do passado e garantir a manutenção da identidade de uma comunidade. Essas são algumas das principais “funções” de uma expressão artística dentro de um grupo específico. A literatura, como tal, assim se configura.

Em geral, quando falamos em manifestações culturais brasileiras de matriz negras ou africanas, invariavelmente nos vêm à cabeça expressões corporais presentes nos jogos e danças realizadas em ritos religiosos, tais como: a capoeira, o jongo, o bumba-meu-boi, entre tantos, acompanhados por instrumentos de origem africana: o berimbau, o agogô e o reco-reco; mas isso não é tudo. Aqui vale lembrar que o continente africano acolhe uma grande variedade de culturas, e cada uma delas resguarda um conjunto de manifestações artísticas que preservam dialetos, tradições e identidades específicas de cada grupo.

Antes de cruzar o oceano a arte africana, ou arte negra já representava, para além de danças, os usos e costumes das diferentes etnias presentes no continente.

A expressão artística produzida em África foi por muito tempo excluída da história universal da arte. Seguindo os preceitos artísticos do século XIX, que primava pela arte academicista e alimentava o “bom” gosto burguês, a arte oriunda do continente africano era tão primitiva quanto os povos que a produziram, visão esta “apoiada nos preconceitos da época, na ignorância da complexidade e sofisticação da arte negro

africana, e também nos ideais da Missão Civilizadora” (MUNANGA, 2006, s/p). Contraditoriamente, foi por intermédio de alguns críticos de arte e intelectuais europeus que essa percepção foi transformada. Nomes importantes como Guillaume Apollinaire, Paul Guillaume, Matisse e Picasso<sup>62</sup>, reconheceram o valor estético e o estatuto artístico da arte negra, o que abriu caminhos para que jovens artistas daquela época escapassem da rigidez acadêmica e começassem a inovar em suas produções artísticas.

Os temas retratados nas obras de arte africana reproduzem o cotidiano, a religião e aspectos naturais em geral; usam como materiais tintas extraídas de vegetais ou minerais além de colagens de tecidos para produzirem suas pinturas. Uma das principais características dessa arte é que possui um senso funcional e expressam muita sensibilidade; os desenhos geométricos servem para adornar o corpo e para dar acabamentos às máscaras de madeiras. Contudo, o que sobressai na arte africana é a escultura, sendo a madeira um dos materiais preferidos.

Confrontadas com o Velho Mundo as sociedades africanas possuíam padrões comportamentais, políticos e visões de mundo muito diferentes; ao reproduzirem tais padrões em suas artes chocaram o olhar ocidental, que as consideraram uma provocação pela burguesia e suas instituições, a igreja em particular, que as qualificavam como uma arte bárbara, feia e grotesca (BARROS, 2011).

Para além das expressões gestuais, a palavra surge como o maior instrumento de transmissão de significados, expressar sentimentos, ideias e despertar reivindicações. No Brasil atual essas manifestações estão representadas na força do *rap*, um estilo musical em que a letra é declamada ao ritmo de batidas fortes: “Além, de narrar fatos do cotidiano e fazer a crônica dos acontecimentos, como fazem as sociedades africanas, as letras das músicas de *rap* denunciam a opressão e a marginalização a que estão submetidos os habitantes das periferias dos grandes centros urbanos, em sua maioria negros e mestiços.” (SOUZA, 2007, p. 138).

A escrita desde sua invenção surgiu da necessidade do ser humano se comunicar e registrar seus conhecimentos e descobertas. Durante milhares de anos os homens foram construindo sistemas de representação e a escrita foi sistematicamente evoluindo, de modo que se tornou um instrumento de valor incalculável para a divulgação de ideias e informações. Aos homens brancos o livre acesso ao mundo letrado sempre pareceu um

---

<sup>62</sup> Picasso provocou certa polêmica ao lançar a frase “L’art nègre? Connais pás!” de início negando a influência da Arte Negra em sua invenção, o Cubismo, já que o artista visitou em 1907 o museu de etnografia do Trocadero, em Paris, famoso por sua coleção de Arte Tribal. C.f.: BARROS, José D’assunção. *As influências da arte africana na arte moderna* 2011.

caminho “natural”, ao passo que para o homem negro e às mulheres a via para esse mundo foi mais doloroso. No Brasil colônia somente uma pequena parcela da população branca era alfabetizada, alguns poucos negros conseguiram alcançar a alfabetização — muitos por observar seus senhores — por força dos trabalhos que realizavam, tais como ajudantes de tipógrafos ou por alguma alma bondosa, como aconteceu com Luiz Gama, por exemplo.

A escrita surge para o negro revestida dessa necessidade; com o passar dos tempos tornou-se, além de principal via de acesso a várias reivindicações, uma poderosa arma contra a invisibilidade social por intermédio de suas produções literárias, no entanto, há entre os críticos muitas divergências se o que o negro escreve pode ser reconhecido como literário ou não.

Mas afinal o que é literatura? Desde os clássicos que se busca resposta para tal pergunta, e ainda hoje não há registros de que alguém a tenha encontrado. Jean - Paul Sartre em *O que é a literatura?* (1948) tenta chegar a uma definição seguindo três perguntas básicas: o que é escrever? Por que escrever? Para quem escrever? Segundo Sartre, escrever é uma ação de desnudamento. O escritor revela o mundo ao homem e revela o homem, aos outros homens. E ainda, que o homem escreve porque tem consciência dos acontecimentos a seu redor e possui sensibilidade de perceber detalhes e transfere para sua escrita com novos significados. Seu público leitor é aquele que aceita o pacto de processar e transformar o mundo com aquilo que ele, o escritor, produz.

Antoine Compagnon em *O Demônio da Teoria* (2003) faz um percurso histórico demonstrando como estudiosos literários tentaram definir *Literatura* através dos tempos. Compagnon cita três momentos diferentes, a saber: o período clássico aristotélico — em que se classificava como literário qualquer escrita dos gêneros épico ou dramático; o período pós-aristotélico, que alcançou o século XIX até início do século XX — e passou a aceitar a poesia lírica junto aos dois gêneros anteriores (narrativo e dramático); e o período atual — a literatura que vivemos hoje faz o estilo liberal e flexível, que acolhe e ‘rearranja’ sua estrutura à medida que surgem novos estilos:

A tradição literária é o sistema sincrônico dos textos literários, sistema Sempre em movimento, recompondo-se à medida que surgem novas obras. Cada obra nova provoca um rearranjo da tradição como totalidade (e modifica, ao mesmo tempo, o sentido e o valor de cada obra pertencente à tradição).

Após o estreitamento que sofreu no século XIX, a literatura reconquistou desse modo, no século XX, uma parte dos territórios perdidos: ao lado do romance, do drama e da poesia lírica, o poema em prosa ganhou seu título de

nobreza, a autobiografia e o relato de viagem foram reabilitados,[...]. Sob a etiqueta de *paraliteratura*, os livros para crianças, o romance policial, a história em quadrinhos foram assimilados. Às vésperas do século XXI, a literatura é novamente quase tão liberal quanto as belas-letas... (COMPAGNON, 2003, p. 34).

Definir “objetivamente” o que é literatura é algo impossível uma vez que, se a considerarmos em sentido amplo, aceitaríamos toda escrita como literário, conforme Compagnon: “tudo o que a retórica e a poética podiam produzir, não somente a ficção, mas também a História, a Filosofia e a Ciência” (COMPAGNON, 2003, p.31). Contudo, se a escolha for pelo termo em sentido restrito, passaríamos pelo quesito da valoração — outro caminho perigoso, visto que o valor que se aplica a algo é resultante de uma rede de categorias sócio-político-cultural que orientam nossa formação. Por esse prisma o juízo de valor torna-se um critério subjetivo e irá depender de quem fala e de onde se fala, pois: “todo julgamento de valor repousa num atestado de exclusão. Dizer que um texto é literário subentende sempre que um outro não é.”( COMPAGNON, 2003, p.33).

Pois foi no critério da valoração que o trabalho artístico do negro encontrou seu maior obstáculo. Considerar que a criação do negro é de menor ou de nenhum valor artístico é ainda um esforço (por parte de uma sociedade preconceituosa) de desqualificar a expressão sócio-político-cultural de um grupo específico.

É neste contexto de desvalorização que a escrita do negro emerge. E é a partir desse ponto que tal escrita assume uma atitude de insubordinação. Da perspectiva pós-colonial a literatura produzida nos países colonizados é oriunda da apropriação do discurso do “outro” europeizado. A escrita dos negros seguia esse mesmo parâmetro, primeiro usou o discurso do branco como referência para em seguida reverter a atitude de passiva para algo mais ofensivo. Na virada dos séculos XIX para o XX o texto do negro apresentava elementos condizentes às expectativas do leitor branco, assim seus textos fugiam dos rótulos de fraco ou inferior.

Henry Louis Gates, professor da Universidade de Harvard e diretor do Instituto W.E.B Du Bois de Pesquisa sobre Estudos Afro-Americanos, examina a produção literária negra e promove a ideia de uma crítica voltada para a tradição negra. Segundo Gates (1988), quando lançamos mão de teorias brancas e ocidentais para analisar a produção negra, buscamos por elementos que correspondem a critérios elaborados para analisar aquele tipo de escrita; o texto do negro fica preso a esses modelos, o que não deixa de ser outra forma de escravidão. Portanto, analisar a escrita produzida por negros

reivindica um olhar voltado para a questão da raça<sup>63</sup> e suas especificidades. Como Gates examina a produção literária negra, mas não faz restrições à cultura de determinada região, mas à questão racial, podemos recorrer às suas observações ao voltarmos para a produção dos negros brasileiros.

Literatura negra, literatura afro-brasileira, literatura negro-brasileira ou literatura de afrodescendentes são algumas denominações para textos produzidas por negros (as). Há grande divergência entre os críticos da área sobre se é legítimo ou não agregar ao termo negro (a) uma marca diferencial, que delimita aquilo que denomina, no caso, a literatura.

O escritor, poeta, ensaísta e crítico Oswaldo de Camargo, em entrevista ao Portal Afro (2007), diz que:

a partir do momento que o negro resolve falar de sua realidade e identidade como negro, trazendo as marcas de sua história, mesmo dentro de uma língua portuguesa, ortodoxa, acadêmica, que seja, se ele conseguir fazer uso com arte e se essa literatura estiver sancionada por uma produção, ela existirá. A produção existe. É fato(...). Quando o negro pega suas experiências particulares e traz, sobretudo o 'eu', a persona negra, com suas vivências, que branco pode imitar mas não ter, o nome que damos a isso é literatura. (CAMARGO, 2007, s/p).

De acordo com Maria Nazareth Soares Fonseca (2006), a “expressão ‘literatura negra’, (...) está ligada a discussões no interior de movimentos que surgiram nos Estados Unidos e no Caribe” (p.09). Tal expressão se espalhou por outros países designando uma literatura produzida por escritores de matriz africana. Surge aí um grande problema, o uso indiscriminado da expressão que não respeita a realidade de cada lugar em que é utilizada. Há ainda a opção pelo prefixo ‘afro’ que não diminui a polêmica, pelo contrário a acentua: “para muitos teóricos e escritores do Brasil, das Antilhas, do Caribe e dos Estados Unidos (...) tanto o termo ‘negro (a)’ como a expressão ‘afro-brasileiro(a)’ são utilizados para caracterizar uma particularidade artística e literária ou mesmo uma cultura em especial”. (FONSECA, 2006, p.10). Por outro lado há críticos que defendem que:

...a particularização é necessária, pois quando se adota o uso de termos abrangentes, os complexos conflitos de uma dada cultura ficam aparentemente nivelados e acabam sendo minimizados. Nessa lógica, o uso da expressão ‘literatura brasileira’ para designar todas as formas literárias

---

<sup>63</sup> No livro *Race, Writing and Difference* (1986) Gates aponta a necessidade de se ter uma crítica literária composta por elementos da tradição negra, realçando a relação entre a escritura e a raça. Por este empreendimento, Gates foi acusado de racista por Tzvetan Todorov, o que Gates nega e afirma ser “atitudes frente as diferenças raciais [que] geram e estruturam textos escritos por nós e sobre nós” (GATES, 1986, p.13). (C.f.: Tzvetan Todorov. *Race, Writing and Culture*. In.: *Race, Writing and Difference*. Chicago&Londres: University of Chicago Press, 1986).



produzidas no Brasil não conseguiria responder à questão: por que grande parte dos escritores negros ou afrodescendentes não é conhecida dos leitores e os seus textos não fazem parte da rotina escolar?(FONSECA 2006, pp.09-10).

Diante de tal divergência alguns críticos assumem posições que potencializam as discussões. Para a crítica e estudiosa Zilá Bernd (2012) definir a literatura produzida por autores negros, usando como critério de classificação a raça ou a cor da pele é “ideologicamente perigosa e cientificamente falsa”. Bernd descarta ainda o critério do tema, visto que há um número incontável de escritores que não são negros, cuja temática é o negro, Jorge Amado, por exemplo. Desse modo, a estudiosa adota o critério discursivo em que o *eu* enunciador emerge rompendo com a tradição discursiva do negro como objeto, e parte para uma nova ordem: o negro como agente do próprio discurso.

Eduardo de Assis Duarte utiliza a expressão ‘afro-brasileira’ para denominar tal produção. Segundo ele, em entrevista ao *Carta Capital* (2012), a literatura afro-brasileira se define após se observar alguns critérios, na verdade ele enumera cinco categorias que vão além das do autor e tema:

isoladamente, nem o autor nem a temática são suficientes. Porque há, por exemplo, autores brancos que falam do negro a partir de uma perspectiva dominante, europeia. E, muitas vezes, o negro é colocado como uma figura folclórica ou apenas como o tema.

É preciso uma articulação entre autoria e temática e, subjacente a ambas, o ponto de vista identificado com a afrodescendência, ou seja, com a visão de mundo do negro. Quando você tem um ponto de vista afro identificado, isso interfere na linguagem, e a linguagem dessa literatura surge despida dos estereótipos e de valores disseminados pelo o que a gente chama de “branquitude” hegemônica. Essa conjunção de autoria, temática, ponto de vista e linguagem – todos eles fundados no ser e no existir do negro – visa atingir um quinto elemento dessa construção cultural, que é a formação de um público receptor afrodescendente. Só a partir dessas cinco instâncias é possível falar de uma literatura afro-brasileira ou negra na plenitude do termo (DUARTE, 2012, s/p).

Já para um dos fundadores da organização literária Quilombhoje, Luiz da Silva (Cutí) o termo mais apropriado para designar a expressão literária dos negros seria “negro-brasileiro”, pois: “denominar de afro a produção literária negro-brasileira (dos que se assumem como negros em seus textos) é projetá-la à origem continental de seus autores, deixando-a à margem da literatura brasileira...” (CUTI, 2010, p.35 ) ou seja, o termo ‘afro’ engloba todos aqueles que escrevem, e se autoidentifiquem como afrodescendentes, não importando se branco ou negro. Por esse prisma, a literatura que utiliza o prefixo ‘afro’ “não se assume como negra” (CUTI, 2010, p.36) nem combate o racismo, mas faz referência de sua origem cultural.

Do confronto entre as posições supracitadas a respeito do termo que melhor se aplica e define o fazer literário do negro, é importante destacar que a mudança de papel assumida pelo negro no ato discursivo é elemento relevante para legitimar sua escrita; além de assinalar que as escritas produzidas às margens do sistema, apresentam um enfrentamento aos parâmetros convencionais do cânone.

A partir desta constatação podemos considerar que tal produção possibilita a inserção no âmbito literário daqueles que dele foram banidos. Os negros desfazem, através da escrita, mitos e/ou estereótipos que por muito tempo os caracterizavam como incapazes na literatura. Para isso, utilizam um discurso poético e revelador de um 'eu' antes mutilado pelas conveniências do discurso dominante, agora completo e ativo.

Analisando as obras *Ponciá Vicêncio*, *Becos da Memória*, *Leite do Peito* e *A Cor da Ternura* a partir dessas considerações, podemos afirmar que tanto Conceição Evaristo como Geni Guimarães trazem uma escrita negra-brasileira, a partir de suas realidades e identidades como mulheres e negras, as marcas de suas histórias em uma linguagem particular que nos remete à memória de um povo que cruzou o Atlântico e perdeu sua história. Ambas as autoras cumprem com aquilo que Cuti afirma sobre o literato negro-brasileiro que reproduz não o que ouve falar, mas o que sentem.

As escritoras (re)escrevem essas histórias, expõem as dores desse povo, mas por outro prisma, pois agora a dor ao ser narrada pode ser controlada e até saturada. É desse lugar doloroso que fala um sujeito gendrado, tocado pela condição de ser mulher e negra num país que faz dela uma vítima natural da subalternidade. Ambas as escritoras deixam transparecer em suas escritas aquilo que só o sujeito imerso em tal sentimento pode escrever e pode, dessa maneira, se livrar dele, em um processo que Evaristo nomeou de *escrevivência* (2005, p.202). Elas (re)inscrevem com firmeza esse sujeito-mulher sem descartar a necessidade histórica do testemunho para desnaturalizar essa eterna sujeição.

O ato de reapropriar, recriar e renomear as histórias de maneira racional e consciente nos leva a afirmar que tanto Evaristo quanto Guimarães reapropriam o espaço discursivo por intermédio de seus personagens, resultando em uma revisão crítica da História Oficial da escravidão no Brasil. Suas personagens discriminadas tanto no espaço rural quanto no urbano iniciam constantemente um processo da reterritorialização.

#### 4.2.1- Das diferenças femininas ao fazer literário: A irmandade é global?

“É agora amplamente aceito o fato de que ‘mulher’ não é uma categoria unitária. A questão que resta é saber se pode ser uma categoria unificada. Eu acredito que é possível desenvolver políticas feministas que possam ser simultaneamente local e global.”

(Avtar Brah, 1996, p.89)<sup>64</sup>

Conforme dito anteriormente, a literatura nas Américas colonizadas já nasceu marginalizada e atrelada aos modismos literários das metrópoles. Porém com os movimentos de independência surgidos no século XIX o meio literário dessas colônias foi dominado por temas patrióticos, mas ainda assim continuou sustentando o título de literatura de terceiro mundo, sendo a produção feita por mulheres<sup>65</sup> a que mais absorveu tal denominação.

*A irmandade é global*, esse era o slogan do movimento feminista na década de 70, pensava-se que a opressão vivida pelas mulheres era de mesma intensidade e universal. Obviamente o slogan fracassou por se entender uma homogeneização e, por conseguinte, a não consideração aos diferentes feminismos que existia. Além disso, parecia pretensioso imaginar uma irmandade que falasse por todas as mulheres, sabendo-se das diferentes formas de domínio patriarcal. Desse modo, falar em

---

<sup>64</sup> No original: It is now widely accepted that ‘woman’ is not a unitary category. The question remains whether it can be a unifying category. I believe that it is possible to develop a feminist politics that is simultaneously local and global.

<sup>65</sup> A escrita das mulheres latino-americanas pode ser marcada a partir dos anos 60 do século XX, período revolucionário que mais promoveu quebra de paradigmas e transgressões pelo mundo. A classificação para esse tipo de escrita gerou grandes divergências no campo das ciências sociais: “o termo ‘feminino’ vinha associado a uma temática retrógrada e o termo ‘feminista’, de cunho político, era visto de forma reducionista” (LOBO, 2000). Nos anos de 1970, com o advento dos estudos culturais, geralmente definido como o campo de estudos que abarca discursos múltiplos e marginais, os movimentos revolucionários foram legitimados e entre eles o movimento feminista foi se emancipando. Outro movimento que foi tomando corpo pelo mundo afora neste período foi o processo de descolonização de alguns países que ainda se encontravam subjugados por outros ditos “superiores” como, por exemplo, alguns países africanos. Se o termo colonial suscita vários questionamentos quanto ao seu sentido ambíguo e atemporal, por estar acompanhado do prefixo ‘pós’— que dá ideia do que vem depois, de terminado — e que na realidade continua se imiscuindo com “seus outros (o neocolonialismo, o terceiro mundismo e o imperialismo) que ele deveria combater (HALL, 2003); por outro lado a expressão marca a transição de um longo período de dependência colonial, por um de independência deste “controle colonial direto, pela formação de novos Estados-nação”(HALL, 2003, p.109-110). Ambos os movimentos (o feminista e o pós-colonialista) aproximam-se por dois motivos primordiais, a saber: pela proposta de desconstrução que promovem, seja da dominação patriarcal, seja da hegemonia europeia; e também por imprimirem certo cuidado ao serem discutidos, geralmente tendem ao reducionismo. Nessa medida, a resistência à autoridade e poder vinculam ambas as teorias nas críticas à tradição canônica e as experiências de opressão traduzidas em suas re-escrituras.

feminismo europeu exige estratégias outras, diferentes das de se falar em feminismo latino-americano ou de terceiro mundo.

As divergências dentro do movimento seguiram e foram se agravando, muitas militantes encontravam-se em posições opostas com relação à melhor forma de interpretar o nome do movimento. Para algumas radicais o termo feministas defendia uma postura de misandria, pois postulavam que o homem era o principal inimigo das mulheres. Essas declarações irritavam outras que se afirmavam feministas, mas acusavam o feminismo de ser, por vezes, uma forma de preconceito contra os homens, e era exatamente contra esse tipo de pensamento que muitas delas lutavam.

Outras feministas, também questionavam o uso da palavra “feminismo” para se referir a atitudes que propagavam a violência contra qualquer gênero, independente de serem masculino ou feminino. Posições que se baseavam na separação dos sexos eram/são consideradas, para esses grupos, sexistas e não feministas.

Polêmicas à parte cabe neste momento esclarecer que, o debate sobre qual seria a melhor definição para o termo *feminismo* não deveria tirar do movimento seu foco principal: a construção de mulheres livres tanto no plano pessoal, quanto no político, social e cultural.

Da visão revolucionária de Rosa de Luxemburgo — que não se declarava feminista, mas contribuiu e muito pela causa, com seu discurso radical anti-capitalista e anti-imperialista —, passando pelos escritos de Simone de Beauvoir, para quem a mulher deveria abandonar o posto de ‘segundo sexo’; assim como na militância de Betty Friedan e sua afirmação corrosiva de que a mulher não se realizaria sexualmente polindo o chão da cozinha, até chegarmos à contribuição de bell hooks que atraiu olhares para as mulheres negras no interior do movimento, importa ressaltar que estas mulheres, como quaisquer outras, possuem como elo em comum um histórico de exclusão, de rejeição, de subalternidade por sua condição primeira de ser feminina. Mas não são a imagem umas das outras, todas possuem peculiaridades e experiências de vida distintas.

A década de 1990 marca o início de novos questionamentos que passaram a orientar o movimento feminista. Teóricas não brancas, como a chicana Glória Anzaldúa e a afro americana bell hooks ganharam força ao procurarem negociar um espaço dentro da esfera feminista considerando a subjetividade relacionada à raça. Essa forma de feminismo é também conhecida como o feminismo da diferença.

Glória Anzaldúa traz à tona, a partir de seu lugar de mulher mestiça, homossexual e marginalizada, a possibilidade de se discutir a contribuição de escritoras de grupos menores na cultura dominante. Sua postura política rompeu com a noção de que havia diferenças apenas entre os gêneros (masculino e feminino), passando a problematizar as diferenças existentes entre as mulheres que vivem e escrevem em um mesmo espaço físico e sob o mesmo domínio cultural. Anzaldúa revela que no meio social há subordinações que estão além da dicotomia de gêneros. A partir do conceito da “consciência mestiça”, busca livrar o sujeito-mulher das amarras que as rotulam e as condenam à uma condição de subalternidade. A “nova mestiça” marca a diferença racial, social e cultural do sujeito fronteiriço, apontando para um lugar ou para um “não-lugar” alternativo e de resistência.

O papel de Glória Anzaldúa no desenvolvimento de um pensamento latino nos EUA é de vital importância, uma vez que “forçou” a percepção de novas subalternidades no cenário cultural não só estadunidense, pois podemos ampliar essa visão para outras localidades a participarem do movimento de (re)definição das identidades não só das mulheres chicanas, como de outras “minorias”.

Com seu livro *Bordelands/La Frontera: The New Mestiza* (1999), Anzaldúa apresenta uma América vista através das lentes mais que feminina: a da mulher conscientemente mestiça, além de sinalizar um movimento de colisão entre as várias formas de ser mulher.

A base da teoria feminista de Anzaldúa é o que ela denomina *la consciencia de la Mestiza*, segundo o qual toda mulher de cor ou mestiça (não branca) deve ter a consciência de sua própria condição de subalterna e questioná-la e, a partir daí o que ela espera é devolver à mulher seu lugar e seu nome na história. O projeto de uma nova consciência instiga as mulheres a adotar uma postura mais politizada e mais ativa em seu meio social. A insistência política se dá pelo fato da história da mulher mestiça perpassar por mais de uma cultura simultaneamente, a dos seus antepassados e a do colonizador e ela precisa aprender a agir e não apenas reagir diante da ordem estabelecida: “porque a contestação brota de um problema com a autoridade (...) é um passo em direção à libertação do domínio cultural” (ANZALDÚA, 1999,p.100)<sup>66</sup>. A mestiça deve fugir das formações cristalizadas e do pensamento convergente (hegemônico) e partir em direção ao divergente. Fugir do domínio.

---

<sup>66</sup> No original: Because the counterstance stems from a problem with authority (...) it's a step towards liberation from cultural domination.

Consciente de que as leis e as regras que sempre governaram suas vidas foram elaboradas pelos homens, Anzaldúa conclui que essas mesmas leis poderiam então ser contestadas e, por fim subvertidas. Com esse pensamento a teórica se aproxima e, de certa forma, invoca o pensador Gramsci, já que os conceitos estabelecidos pelo teórico não circunscrevem somente questões culturais, eles também incidem questões étnicas e políticas que agem sobre determinados grupos de indivíduos. O que torna Gramsci relevante para a concepção teórica de Anzaldúa é o estudo sobre a formação do sujeito de classe<sup>67</sup>; em sua análise, Gramsci aponta as diferentes formas de preconceitos que são ideologicamente construídas e que variam de acordo com determinantes de diferentes níveis, tais como: a etnia, o gênero e a classe social. E é dessa formação social e racialmente estruturada de que Anzaldúa provém, é do lugar de mulher da classe trabalhadora que surge seu discurso.

Já a contribuição de bell hooks vem por intermédio do ensaio *Intelectuais Negras* (1995) em que discute várias questões em torno da figura feminina negra. A autora demonstra de que maneira a história rotula a mulher negra atrelando sua existência a meros aspectos eróticos, reservando a elas o papel da perfeita encarnação da luxúria: “Essas representações incutiram na consciência de todos a ideia de que as negras eram só corpo sem mente” (p.469). hooks chama atenção para o fato de que as reivindicações efetuadas por grupo específicos de mulheres, como as negras só terão êxito com uma mudança de comportamento. A fim de exemplificar tal constatação, a teórica usa a própria história de vida. Em outro artigo: *Recusando-se a ser uma vítima: obrigação e responsabilidade* (2008), hooks aborda a forma como as mulheres negras de sua comunidade enfrentavam dificuldades e opressões sem se renderem a uma atitude de vitimização, que levava, em seu entender, a um ‘desempoderamento e imobilidade’: “...eu vivia em um mundo em que as mulheres ganhavam força no compartilhamento de saber e recursos, e não porque se juntavam na base de serem vítimas”(hooks, 2008, s/p). Desse modo defende que a experiência vivida em comunidade ou individualmente seja valorizada; para hooks, todas as experiências devem ter voz e só assim as lutas oriundas de grupos oprimidos ou explorados serão ouvidas.

---

<sup>67</sup> A propósito desta análise c.f.: Stuart Hall. *Da diáspora*. 2003.

O posicionamento de hooks vai ao encontro do pensamento de Glória Anzaldúa e ambas as teóricas acreditam na experiência das mulheres de cor como força motriz para transformar as relações de opressão sexista<sup>68</sup> e racista.

Aqui torna-se interessante debruçarmos, mais uma vez, sobre a contribuição de Gayatri Spivak que em seu já clássico livro *Pode o subalterno falar?* (2010) analisa o papel do sujeito subalterno, especialmente, da “mulher do terceiro mundo” no que diz respeito às produções discursivas ocidentais sobre o “outro” e alerta sobre a forma perigosa de como se propaga a imagem do subalterno/outro como objeto de fala dos estudiosos<sup>69</sup>. Spivak não se esquivava de tal observação e assume o risco de poder fazer o mesmo, já que se encontra ‘confortavelmente’ falando de um lugar privilegiado. Para Spivak subalterno é aquele sujeito desprovido de direitos e condenados ao silêncio. Como exemplo de sujeito subalterno, Spivak cita o caso das viúvas de seu país que sofriam um tipo de violência específica, a mulher indiana quando se tornava viúva era imolada na mesma fogueira que iria consumir o cadáver do marido. Tal prática, duramente condenada pelos ocidentais sofreu intervenções dos direitos humanos e está sendo pouco a pouco abandonada da Índia, mas há ainda aqueles que resistem e insistem que muitas mulheres desejam morrer com o marido.

A autora sustenta que esta situação de violência extrema é imposta às mulheres porque a elas não lhes cabem o direito de falar por si. É sabido que aquelas mulheres voltadas para a tradição aceitam tal destino, e há as das novas gerações que discordam. Contudo, como não possuem voz, os “outros” falam por elas, posto que a “mulher como subalterna, não pode falar e quando tenta fazê-lo não encontra os meios para se fazer ouvir” (SPIVAK, 2010, p. 15).

Essa prática de silenciamento tem por objetivo a neutralização do outro, seja ele subalterno ou colonizado e consiste em invisibilizá-lo, expropriando-o de qualquer possibilidade de representação, silenciando-o. Seguindo por esse caminho, Spivak alcança a “mulher pobre e negra” (SPIVAK, 2010, p. 85), indivíduo que preenche todos os requisitos que lhe confere a condição de subalternidade: a da pobreza, a do gênero e a da cor que condenam a mulher a permanecer em um lugar ideologicamente marcado.

Para a teórica feminista e pós-colonial Chandra Talpade Mohanty (2003), no entanto, qualquer discussão sobre a construção da identidade, intelectual e política das

---

<sup>68</sup> Sexismo é o termo que se refere ao conjunto de ações e ideias que privilegiam um gênero em detrimento de outro.

<sup>69</sup> A questão da representação, já discutida no subitem 3.1.2 do capítulo 3 deste trabalho.

mulheres de terceiro mundo passa pela necessidade de que se respeite sua constituição geográfica, histórica e cultural. Mohanty levanta a questão da construção equivocada feita pelas feministas ocidentais<sup>70</sup> sobre o fato de mulheres de países subdesenvolvidos constituírem um grupo oprimido homogêneo. A teórica analisa algumas ideias de tais feministas a fim de discutir a importância de se considerar contextos específicos ao invés de generalizar a opressão feminina. A autora sugere que tal distorção feita pelas feministas ocidentais transforma as mulheres do terceiro mundo em um ‘Outro’ culturalmente negativo, transforma diferenças em alteridade e perpetua a noção de dominante e dominado, uma visão ainda colonial desta relação. Na verdade, não passa despercebido pela teórica, que tal atitude de “discriminação” também faça parte da realidade de mulheres de terceiro mundo para com suas irmãs que se encontram em posição inferior, como aquelas que vivem em áreas rurais. Há aí um processo de reprodução de tratamento em que as feministas ocidentais se autorretratam como o ideal a ser seguido; elas, “como mulheres educadas, como modernas, como tendo controle sobre o próprio corpo e suas sexualidades e livres para tomar suas próprias decisões” e as mulheres do terceiro mundo “como ignorantes, pobres, analfabetas, tradicionais, caseiras, familiares, vitimizadas” (MOHANTY, 2003, p.22)<sup>71</sup>. Tomar como paradigma as estratégias desenvolvidas pelas mulheres brancas ocidentais (europeias) tornou-se inviável, pois não define exatamente a situação da mulher de terceiro mundo. Tais estratégias como são concebidas parecem não tomar conta das preocupações próprias às mulheres não brancas do terceiro mundo. Seguindo o pensamento de Mohanty, a condição de colonizados que nos define nos impele em enxergar apenas o que está sendo feito lá fora. Ou seja, reproduzimos a imagem daquela mulher do terceiro mundo e oprimida. Precisamos lutar incessantemente contra esse tipo de ‘solidariedade’ e olharmos mais para nós mesmas, enfrentarmos nossos próprios problemas e não delegá-los a outrem.

Talvez nem seja mais necessário dizer que compreendemos a categoria “mulher” como algo que não se aplica de maneira unificada. Diferentes grupos de mulheres são diferentemente representados dentro de contextos diversos: o político, o religioso, o

---

<sup>70</sup> Mohanty considera “feminista ocidental” todas aquelas “feministas que se identificam como culturalmente ou geograficamente vindas do ocidente”. (Do original: I am dealing with feminists Who identify themselves as culturally or geographically from the West).

<sup>71</sup>No original: “... being ‘Third World’ (read: ignorant, poor, uneducated, traditional-bound, domestic, family-oriented, victimized, etc.). (...) women as educated, as modern, as having control over their own bodies and sexualities and the freedom to make their own decisions”.



acadêmico, o doméstico e em outros setores; enfim a noção da diferença torna-se crucial neste momento.

A diferença que reclamamos aqui pode ser compreendida como uma *diversidade experiencial* (lembrando Avta Brah) que marca as muitas formas com que as práticas ideológicas e políticas regem nossas vidas no cotidiano. Dessa forma, a maneira como as mulheres experimentam o preconceito no mercado de trabalho, por exemplo, é diferente a partir do momento em que especificamos se negras ou brancas.

No cenário brasileiro a filósofa e estudiosa Sueli Carneiro, em um artigo intitulado: *O feminino negro e a outra “universalização” das mulheres* (2011), diz existir na América, em decorrência da colonização, uma condição histórica que determina: “a relação de coisificação dos negros em geral e das mulheres negras em particular” o que ajudou a consolidar a imagem hipersexualizada da mulher. Nessa perspectiva, os mecanismos de opressão funcionam segundo uma dinâmica que articula o racismo e o sexismo. Vale ressaltar que a mulher negra não sofre preconceitos apenas de brancos (homens e mulheres), mas de homens negros também. Apesar de serem vítimas do racismo, o homem negro também pode oprimir e discriminar a mulher negra pois: “Dentro das hierarquias de sexo/raça/classe [...], as negras sempre estiveram no nível mais baixo. O *status* inferior nessa cultura é reservado aos julgados incapazes de mobilidade social, por serem vistos, em termos sexistas, racistas e classistas, como deficientes, incompetentes e inferiores.” (hooks, 1991, p.469).

No Brasil, os operadores da opressão e da discriminação contra a mulher se cruzam com outras categorias, como a de gênero, por exemplo, e são encobertos pelas práticas sociais que surgem como ações afirmativas. É necessário afirmar que tais violências são confrontadas com políticas de direito e não com atitudes paliativas.

Investigar a história da escrita feminina negra no Brasil implica conhecer, por diversos ângulos a histórica opressão que lhes tem marcado a trajetória. A saída das mulheres do ostracismo foi através de narrativas de testemunho, ou seja, relatos de experiências. Grande maioria das escritoras negras transfere para suas escritas momentos vividos por elas próprias ou que a elas foram relatados. Conceição Evaristo em entrevista a Eduardo de Assis Duarte (2011) afirma: “(...) Muito de minha escrita nasce das histórias ouvidas, das imagens assistidas no cotidiano e de minha condição de mulher e negra na sociedade...” (DUARTE, 2011, p.108), e o mesmo acontece com Geni Guimarães em entrevista à revista Callaloo: “...trabalho muito o cotidiano do povo que eu conheço, do interior, do povo que eu vivo, onde eu vivo” (ROWELL, 1995,

p.978). Sendo assim, a criação de personagens negras elaboradas ou retratadas por essas escritoras representam de uma forma mais íntima a vivência da comunidade negra.

Embora seja assinalado que o romance *Úrsula* (1859), seja o primeiro romance de autoria negra brasileira, foi Carolina Maria de Jesus, com seu *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), quem iniciou, no Brasil, aquilo que mais tarde viria a ser uma nova tradição narrativa — através do discurso da periferia e dos marginalizados — romper com o silêncio que a condenava e expor as feridas que a sociedade teimava em esconder.

O diário de Carolina nos informa sobre o posicionamento da própria autora frente aos conflitos sociais diários. Apesar de subjugada por sua condição de moradora da favela e pelo pouco tempo de estudo que lhe foi permitido, seu diário é carregado de reflexões sobre a mulher, a política e também sobre a vida daqueles que viviam uma situação parecida com a sua. Ela seria a voz dos excluídos, dos oprimidos e, por isso, nela, a “diferença importa”.

Carolina sabia que seu comportamento, assim como seu desejo de ler e escrever eram reprovados pela sociedade. Ela se mostrou ciente das poucas oportunidades reservadas às mulheres que optam pelas letras:

O senhor Manuel apareceu dizendo que quer casar-se comigo. Mas eu não quero porque já estou na maturidade. E depois, um homem não há de gostar de uma mulher que não pode passar sem ler. E que levanta para escrever. E que deita com lápis e papel debaixo do travesseiro. Por isso é que eu prefiro viver só para o meu ideal (JESUS, 2006: 41) .

Ela sabia que o caminho que escolhera era árduo, pois não conhecia registros de mulheres travando lutas e, conseqüentemente, escrevendo seus nomes na história. Aparentemente todos os fatos estavam relacionados ao universo masculino, conforme o trecho: “Quando eu era menina o meu sonho era ser homem para defender o Brasil porque eu lia a História do Brasil e ficava sabendo que existia guerra. Só lia os nomes masculinos como defensor da pátria” (JESUS, 2006, p. 44).

No entanto, o seu diário e a sua experiência são exemplos de outras histórias possíveis. Apesar de seu pouco tempo de estudo, Carolina decidiu sozinha romper as barreiras do analfabetismo por meio de leituras diárias. Era uma das poucas mulheres que sabia ler e escrever na favela, por isso muitas vezes era responsável pela discussão com outros moradores a respeito de notícias de jornal lidas por ela, em especial sobre política.

Constantemente revoltada com as precárias condições de vida dos favelados, atribuía a culpa aos políticos que, segundo ela, em época de eleições os visitavam regularmente para depois se fecharem em seus gabinetes e reaparecerem apenas no período eleitoral seguinte. O seu diário diz muito de si mesma, mas também de seus pares favelados que, como ela, enfrentavam (e ainda enfrentam) barreiras não apenas sociais, mas também em relação a cor da pele.

Carolina era consciente da sua situação e das dificuldades que adiavam a realização de seus objetivos:

Eu escrevia peças e apresentava aos diretores de circos. Eles respondiam-me:- É pena você ser preta. Esquecendo eles que eu adoro a minha pele negra, e o meu cabelo rústico. Eu até acho o cabelo de negro mais iducado do que o cabelo de branco. Porque o cabelo de preto onde põe, fica. É obediente. E o cabelo de branco, é só dar um movimento na cabeça ele já sai do lugar. É indisciplinado ( JESUS, 2006:54).

O diário de Carolina nos informa sobre o posicionamento da própria autora frente aos conflitos sociais diários. Partindo da perspectiva e da possibilidade de nos fazer enxergar a realidade feminina negra sobre outra ótica que não a de eterna submissão ou estereotípia.

A literatura apresenta-se como um caminho para os sujeitos femininos produzirem sua própria subjetividade, já que, na luta pela sobrevivência, reinventam a própria identidade. Entendemos aqui subjetividade, em anuência com Alessandro Portelli, como “o trabalho por meio do qual as pessoas constroem e atribuem o significado à própria experiência e à própria identidade...” (PORTELLI, 1996, p. 60).

É relevante lembrar que nossa histórica origem escravocrata, condenou e ainda condena milhares de mulheres negras brasileiras a um mundo de servidão — em um sentido amplo — que vai desde o trabalho doméstico (para muitas um arremedo de escravidão), até o servilismo ao marido e filhos (outra forma de escravidão) sem muitas expectativas de mudanças. Assim relegadas a uma situação de pobreza e de desamparo o analfabetismo assume uma feição monstruosa, pois emudece, cega e nega ao sujeito-mulher qualquer forma de reação contra qualquer forma de domínio.

Muitas mulheres carregam consigo sinais desse passado doloroso e difícil de ser revisitado, condenadas a diferentes modalidades de silêncio, a escrita torna-se assim, uma fonte estratégica de libertação e luta, abraçando causas políticas, culturais, sociais e feministas. É nesta trilha que inserimos as escritoras Conceição Evaristo e Geni

Guimarães que representam, em suas escritas, as várias facetas da mulher, no papel de mãe, escritora e acima de tudo de intelectual.

Podemos aqui recuperar o pensamento de Spivak para quem os intelectuais devem investir toda a sua carga contra os discursos que afirmam resgatar as vozes autênticas dos subalternos. A teórica atenta ainda para o perigo de que qualquer tentativa de dar voz a esses sujeitos é uma maneira de desfigurá-los. Por esse prisma, não cabe ao intelectual se posicionar como um porta voz da minoria, mas como um intermediário dela.

#### **4.3- O papel do intelectual: despertar consciências**

“ Os intelectuais constituem um grupo social autônomo e independente, ou cada grupo social possui sua própria categoria especializada de intelectual?”

(Antonio Gramsci, 1991, p. 03)

É notório quão difícil é tecer discussões acerca de uma figura tão controversa como o intelectual. A árdua tarefa se instala logo na tentativa de definição do termo “intelectual”: afinal o que é ser intelectual? Muitos pensadores refletem sobre tal questão, contudo buscam argumentos segundo seus próprios posicionamentos e conhecimentos, fato que torna mais complexa uma possível resposta. O que importa esclarecer é que a discussão sobre o que é ser intelectual e qual papel deve exercer na sociedade não é nova, conforme nos lembra Norberto Bóbbio:

O nome é relativamente recente, mas o tema é antigo. De fato, o tema é habitualmente introduzido quando se pretende falar do problema da incidência (ou da falta de incidência) das ideias sobre a conduta dos homens em sociedade, em especial dos governantes presentes ou futuros, com particular referência a um sujeito específicos, considerados como criadores, portadores, transmissores de ideias, que desde há um século são normalmente chamados de “intelectuai”.

(BÓBBIO,1997, p.109)

Comprendemos que intelectual é aquele indivíduo que usa o intelecto para estudar e refletir acerca de ideias objetivando uma relevância social e coletiva. Segundo Bóbbio, intelectual é todo aquele que escreve, pois escrever “... é uma das funções principais dos intelectuais, se não a principal...” (BÓBBIO, 1997/1997, p.67). Tal afirmação merece considerações mais apuradas, pois será mesmo que o ato da escrita

pode tornar alguém intelectual? Contudo, por hora, iremos acatá-la no intuito de estabelecer uma linha de pensamento acerca do fazer intelectual pensando-o a partir do exercício da escrita de Conceição Evaristo e Geni Guimarães.

Em princípio, interessa nos esclarecer que o sentido de intelectual como aquele que ao discutir ideias leva a manifestações sociais e faz valer transformações, foi empregado pela primeira vez por Georges Clemenceau, responsável pela publicação de *L'Aurore*, onde o escritor francês Émile Zola lançou a famosa carta intitulada *J'accuse* a propósito do caso Dreyfus<sup>72</sup>.

Das numerosas e diferentes abordagens ao tema — o intelectual e suas finalidades—, em geral produzidos para intervenção em debates, a problemática do exercício do poder ideológico pelos intelectuais assume contornos mais precisos. A título de exemplificação iremos, resumidamente, explicitar o trabalho de dois importantes pensadores no assunto: Antonio Gramsci e Norberto Bobbio.

Como já dito anteriormente, Antonio Gramsci é considerado o nome maior ao se pensar em resistência da cultura popular, ele acreditava na possibilidade de os movimentos sociais ligados às camadas populares poderem, através da ação política, promover transformações em favor da qualificação da vida. Nessa direção Gramsci destaca que todas as camadas sociais possuem seus intelectuais, uns sendo mais atuantes que outros, mas participando de determinada visão de mundo:

Cada grupo social (...), cria para si, ao mesmo tempo, de um modo orgânico, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e no político (GRAMSCI, 1991, p.03).

Assim se configura o intelectual orgânico, proveniente da classe social que o gerou, tornando-se seu organizador e “especialista”. Na atualidade o conceito de “intelectuais orgânicos” é usado em discursos que visam à mobilização social; para o “engajamento” político das camadas subalternas, na luta por emancipação. Para Gramsci, esse tipo de intelectual tem trânsito livre entre a sociedade política (Estado) e os movimentos sociais e por isso torna-se importante ferramenta no processo de

---

<sup>72</sup> Alfred Dreyfus, capitão de artilharia francesa de origem judaica, foi acusado de traição ao país em 1894. Dreyfus foi condenado à prisão perpétua em uma ilha da Guiana Francesa. Em 1896 a esposa de Dreyfus, apoiada por amigos, pediu a revisão da sentença diante de evidências da inocência do marido. No entanto, a cúpula do exército francês recusou-se a reabrir o processo, causando a indignação de muitos intelectuais — professores, estudantes, artistas e escritores — entre eles Émile Zola e Anatole France. Zola expôs o escândalo ao público no jornal literário *L'Aurore* em uma carta aberta ao Presidente da República Félix Faure que ficou famosa, intitulada *J'accuse!* ( C.f.: Begley, Louis. *O Caso Dreyfus: Ilha do Diabo, Guantánamo e o pesadelo da história*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2010).

articulação de estratégias para criar uma nova hegemonia<sup>73</sup>: a da classe trabalhadora. Gramsci tenta ainda mostrar que as pessoas que desempenham uma função intelectual na sociedade podem ser divididas em dois tipos, os intelectuais tradicionais representados por professores, administradores e clérigos que geram gerações após gerações mantêm seu *status quo*: “Dado que estas várias categorias de intelectuais sentem com ‘espírito de grupo’ sua ininterrupta continuidade histórica...(GRAMSCI, 1991, p.6)” e os intelectuais orgânicos ligados à vida prática como construtor e organizador de uma nova cultura: “ ...[o] novo intelectual [deve] imiscuir-se ativamente na vida prática, como construtor, organizador, ‘persuasor permanente’...(GRAMSCI, 1991, p.8)”. Para Gramsci os intelectuais orgânicos estão ativamente envolvidos na sociedade, lutam constantemente para mudar mentalidades, eles estão sempre em movimento.

Bóbbio, em seu livro *Os intelectuais e o Poder* (1997) argumenta sobre o desempenho do intelectual no meio social, para ele existe um “poder ideológico” que move o sujeito a pensar e agir na/pela sociedade, é o exercício desse ‘poder’ que caracteriza um intelectual:

... ao lado do poder econômico e do poder político, o poder ideológico, que se exerce não sobre os corpos como o poder político, jamais separado do poder militar, não sobre a posse de bens materiais, dos quais se necessita para viver e sobreviver, como o poder econômico, mas sobre as mentes pela produção e transmissão de ideias, de símbolos, de visões do mundo, de ensinamentos práticos, mediante o uso da palavra (o poder ideológico é extremamente dependente da natureza do homem como animal falante) (BÓBBIO, 1997, p.11).

As contribuições de Norberto Bóbbio para o tratamento da problemática envolvida no tema dos intelectuais se expressa na convicção de que é na relação destes com a ética e a responsabilidade com seu meio já que: “Não existe apenas a política dos políticos. Se existisse apenas a política dos políticos, não haveria lugar para os grandes debates de ideias, para o momento da utopia (...) que, todavia contribui para mudar o mundo (...) ainda que em tempos mais longos, em prazos que escapam a quem vive no e para o cotidiano.” (BÓBBIO, 1997, p.105).

Esboçar, ainda que rapidamente, a imagem do intelectual traçada por dois dos maiores pensadores através dos tempos, pareceu-nos necessário uma vez que nos

---

<sup>73</sup> Hegemonia é a capacidade que as classes dominantes têm de manter o poder utilizando o consenso e não a coerção. Em outras palavras, não é utilizando a força e a violência que uma classe se mantém no poder, mas pelo consenso obtido dentro da sociedade civil de aprovação ao sistema de ideias e políticas defendido por aquela classe. C.f.: Dicionário Político on line.

serviremos dessa imagem controversa e polêmica para embasar uma produção há muito considerada inexistente, uma escritura, a partir de agora, subversiva e persistente produzida por homens e mulheres negros e negras pensadores, por hora representados por dois intelectuais estadunidenses, a saber: bell hooks e Cornel West.

#### 4. 3.a – Contribuições dos Intelectuais Negros: bell hooks e Cornel West

“O trabalho intelectual é uma parte necessária da luta pela libertação, fundamental para os esforços de todas as pessoas oprimidas e/ou exploradas, que passariam de objeto a sujeito, que descolonizariam e libertariam suas mentes.” (bell hooks, 1991, p. 466 )

“Uma inteligência sem consciência crítica institucionalizada é cega, e consciência crítica separada da insurgência coletiva é vazia.” (Cornel West, 1999, p.312)<sup>74</sup>

Conforme exposto nos itens anteriores, conceituar o termo intelectual parece-nos problemático desde seu primeiro uso. O assunto, no entanto, ganha novos contornos quando inserimos outras figuras “controversas” e as cobrimos com o manto da intelectualidade. A intenção proposta neste momento é de costurar mais um ponto no grande tecido de considerações sobre o intelectual, pensando a partir do exercício intelectual de mulheres negras, recorreremos novamente ao pensamento da escritora e teórica negra estadunidense, bell hooks. Além das reflexões do também escritor e teórico Cornel West.

Recuperando o ensaio *Intelectuais Negras (Black Women Intellectuals)* que é um dos textos de bell hooks extraído do livro *Breaking Bread: Insurgent Black Intellectual Life* (1991), em parceria com West. A autora discute a importância do fazer intelectual, particularmente das mulheres negras e fala também dos causadores da desvalorização de seus trabalhos. Inicialmente hooks afirma que em uma sociedade fundamentalmente anti-intelectual como a que vivemos na atualidade, é difícil para a (o)s intelectuais comprometida(o)s e preocupada(o)s com mudanças sociais radicais afirmar o impacto significativo dos seus trabalhos. Segundo a autora, é esta desvalorização do trabalho intelectual que torna difícil para os indivíduos que vem de grupos marginalizados considerarem-no uma atividade útil. Para abordar essas questões e tantas outras que

---

<sup>74</sup> No original: An intellectual without institutionalized critical consciousness is blind, and critical consciousness severed from collective insurgency is empty.

giram em torno de seus questionamentos hooks usou a própria vida e sua comunidade como fontes de seus primeiros estudos. Voltar-se para o trabalho intelectual foi o trajeto mais seguro, mas não menos doloroso para que ela pudesse entender a realidade e o mundo à sua volta. Desse modo deixa claro que sempre pensou seu trabalho intelectual atrelado à “política do cotidiano”:

Essa experiência forneceu a base de minha compreensão de que a vida intelectual não precisa levar-nos da comunidade, mas antes pode capacitar-nos a participar mais plenamente da vida da família e da comunidade. Confirmou desde o início o que líderes negros do século XIX bem sabiam — o trabalho intelectual é uma parte necessária da luta pela libertação, fundamental para os esforços de todas as pessoas oprimidas e/ou exploradas, que passariam de objeto a sujeito, que descolonizariam e libertariam suas mentes. (hooks, 1991, p. 466).

É relevante recuperar na citação acima um trecho da epígrafe que abre esta parte do trabalho, pois tal afirmação dialoga com a proposta foucaultiana sobre o intelectual. Segundo Foucault o intelectual deve evitar os rótulos e ficar livre para agir por si e em conjunto com os outros e questionar os “regimes de verdade” ideologicamente construídos. Os *regimes de verdades*, por sua vez, são assim definidos por Foucault, em sua obra *Microfísica do Poder* (1979): “Cada sociedade tem seu regime e verdade, sua política geral de verdade: isto é, os tipos de discursos que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros”, produzindo “efeitos regulamentados de poder” (FOCAULT, 1979:12).

Ainda no artigo *Intelectuais Negras*, hooks fala do silêncio e da invisibilidade das teóricas negras, reconhece que muito pouco se escreveu sobre tais negras e mesmo diante de uma plateia atenta a essa questão, quando se pede para listar nomes de pensadores negros, sem especificar gênero, são sempre nomes de homens que lhes vem à mente, ou então as de sempre: Toni Morrison e Alice Walker. hooks justifica essa invisibilidade afirmando que é ao mesmo tempo em função do racismo, do sexismo e da exploração que grande número de negros, sobretudo as mulheres, não escolhem o trabalho intelectual como sua vocação. Para a autora a negação às mulheres ao mundo do pensamento crítico e ao da escrita é atuação do patriarcado capitalista, profundamente orientado para uma realidade branca. Por isso acredita que só através da resistência efetiva é possível exigir o direito de afirmar uma presença intelectual feminina e negra entre os pensadores. A mulher negra que se dedica ao ato de escrever precisa aprender a driblar o medo da solidão, aos empecilhos impostos pela sociedade em geral; ela precisa desejar um “teto só para ela” e ‘lutar pela libertação’; e nesse ponto encontramos uma grande contradição: se por um lado, ao enfrentar o sistema e



impor sua voz e pontos de vista a intelectual negra insurge contra um modelo burguês que a repelia do mundo acadêmico; por outro lado, aceitar o isolamento que a atividade intelectual exige, significa assumir o risco da alienação comunitária, da perda dos seus. O modelo burguês se apresenta como um mal necessário à intelectual negra, pois é nas instituições acadêmicas dominadas, principalmente, por homens, e brancos, que se encontram as ferramentas essenciais para enfrentar o sistema opressor.

No artigo “*O dilema do intelectual negro*” (The dilemma of the Black intellectual – Breaking Bread: *Insurgent Black Intellectual Life* (1991)), Cornel West fala de uma característica marcante do intelectual negro contemporâneo: a insurgência. No artigo em questão, West reflete sobre uma esfera particular: a acadêmica estadunidense, contudo, o conceito de insurgência por ele defendido pode ser aplicado a todos aqueles que ocupam igual posição — de acadêmico — em qualquer sociedade. Ser insurgente na concepção de Cornel West é ter em questionamento os *regimes de verdades* da sociedade em que vivemos. Partindo dessa ideia o teórico instiga os intelectuais negros (americanos) a questionar os discursos de verdade que vigoram nas sociedades atuais; pois para este autor, a tarefa central dos intelectuais negros da atualidade “é estimular, proporcionar e permitir percepções alternativas e práticas que desloquem discursos e poderes prevaletentes” (West 1999, p. 122) <sup>75</sup>. O teórico estadunidense postula alguns itens que devem ser observados pelo intelectual negro insurgente dentre os quais destacaremos aqueles que julgamos imprescindíveis. O primeiro fala da necessidade de os pensadores não se desvincularem das comunidades a que pertencem ou a que devem atender no sentido de lhes prestar a competência de seus conhecimentos. Percebe-se que West aproxima seu pensamento à concepção gramsciana de intelectual orgânico, quando evoca os pregadores, músicos e demais artistas negros norte-americanos:

Como seus antecessores históricos, pregadores negros e artistas musicais (com todos os seus pontos fortes e fraquezas) os intelectuais negros devem perceber que a criação de "novas" e alternativas práticas resultam dos esforços heróicos, do trabalho intelectual coletivo e a resistência comum que molda e são moldadas pelas atuais limitações estruturais, o funcionamento do poder e os modos de fusão cultural .

(West 1999, p.124 )<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> No original: The central task of postmodern black intellectuals is to stimulate, hasten, and enable alternative perceptions and practices by dislodging prevailing discourses and powers.

<sup>76</sup> No original: Like their historical forerunners, black preachers and black musical artists (with all their strengths and weaknesses), black Intellectuals must realize that the creation of "new" and alternative practices results from the heroic efforts of collective intellectual work and communal resistance which shape and are shaped by present structural constraints, workings of power, and modes of cultural fusion. Tradução nossa.

Segundo o autor, os novos intelectuais insurgentes devem tomar como exemplo essas tradições, cujo mérito está não somente na riqueza de suas realizações artístico-culturais, mas especialmente no fato de contarem com o suporte da comunidade, a partir do qual a sua força de atuação é ampliada. A segunda orientação é exatamente o que West define como insurgência, já assinalada anteriormente, que é a atitude de questionar aqueles discursos que se propõe e se fazem funcionar como a expressão última da verdade, produzindo efeitos regulamentados do poder.

#### **4.3.b – Conceição Evaristo e Geni Guimarães: o exercício intelectual**

“Os dominados podem sempre esquivar-se, desviar as proibições, preencher os vazios do poder, as lacunas da História. Imagina-se, sabe-se que as mulheres não deixaram de fazê-lo . Frequentemente, também, elas fizeram de seu silêncio uma arma.”  
(Michelle Perrot, 2005, p.10)

Conceição Evaristo e Geni Guimarães são mulheres de terceiro mundo que escrevem e falam alto contrariando o pensamento de Spivak, e também enfrentam a desvalorização do fazer intelectual apontada por hooks. Evaristo e Guimarães são escritoras contemporâneas que representam a mulher negra fortemente diversa dos estereótipos do passado. Ao analisarmos os romances de Conceição Evaristo e Geni Guimarães, encontramos a representação da mulher negra brasileira, como de fato. As escritoras transgridem os códigos estéticos da literatura canônica, que sempre rejeitou uma escrita marcada por preconceitos de cor, de raça e de gênero. As novas mulheres aqui delineadas se expressam na ficção, na não-ficção e também na poesia, expõem uma consciência crítica e feroz capaz de questionar com vigor os modelos femininos de submissão herdados da sociedade patriarcal, e preconceituosa, que a alijavam de todo e qualquer direito. A forma de inclusão dessas escritoras no cenário literário tem a ver com a tomada da palavra e com pequenos gestos de desregramento e de desacomodação, ou seja, a atividade profícua dessas escritoras se materializa no ato de fazer / trazer ‘problemas’ quando rompem o silêncio, conforme a epígrafe, e

transformaram o silêncio em armas e foram à luta. Guimarães e Evaristo são conhecidas e reconhecidas social e academicamente pelo grupo específico que representam, fato comprovado diante dos vários trabalhos produzidos por/para elas, além de participações em congressos, em simpósios e movimentos sociais.

Através da produção de seus textos as autoras ressaltam a necessidade de se pensar as questões sociais projetando em uma dimensão microcós mica uma alegoria da condição real da sociedade brasileira. Além disso, o que as une é a rediscussão dos princípios de estabelecimento do cânone, com a utilização da arte da palavra - uma contribuição para a literatura universal, para a escrita feminina e para a luta dos direitos humanos.

Evaristo e Guimarães trazem como marcas características de seus trabalhos, a tomada da consciência de seus lugares enquanto escritoras, mulheres e negras. O fato de terem tido uma educação legitimada pelo meio social as fizeram eloquentes, pensadoras e capazes de reivindicarem a inclusão de grupos historicamente excluídos nesses espaços. As escritoras realizam, por intermédio de suas escritas, uma ponte que viabiliza o trânsito entre aqueles que falam e os que precisam ouvir; deixam rastros para serem seguidos por todos aqueles que se irmanam com elas, em prol da superação da exclusão social.

Embora tenham frequentado um espaço de produção de conhecimento que reproduz a ideologia dominante e que, por conseguinte, sustenta a existência de uma elite, Geni Guimarães e Conceição Evaristo transformam, a partir das respectivas realidades vivenciadas em suas comunidades, as maneiras conservadoras, pautadas em um modelo de pensar único e universal, que estruturam a sociedade. Ambas valorizam suas diferentes experiências e formam, através de suas escritas, questionadores que buscam a valorização do saber marginalizado, saberes historicamente ligados com seus passados, que por sua vez estão conectados aos seus ancestrais. As autoras desvelam os conhecidos mecanismos de dominação e fazem da escrita um exercício de reflexão coletiva, chamando atenção para que aqueles que são desprezados e injustiçados tomem consciência e a rédea da situação, pois como questiona Geni Guimarães em um de seus poemas: “Quem estanca o sangue que escorreu?”(GUIMARÃES, 1993)<sup>77</sup>, tanto sofrimento? E quem o poderia? O que importa é o sangue que jorra hoje e que não pode ser em vão, mas um investimento contra todo tipo de opressão.

---

<sup>77</sup> C.f.: Conselho. In.: *Balé das emoções*, 1993, p. 90.

A subversão dos valores, proferidos pelo discurso dominante, é a principal válvula que move um intelectual, e é por esse viés que acreditamos na escrita das autoras aqui estudadas, possibilitar a mudança de perspectiva sobre a mulher negra. Assim, as obras de Geni Guimarães e Conceição Evaristo podem estar ligadas ao processo de apropriação da linguagem como ato de requerer o *poder da fala* para os grupos que representam, subvertendo os valores e estereótipos, construídos a partir de uma ideologia etnocêntrica em que se percebe a superioridade da cultura europeizada em detrimento da cultura de matriz africana. Desse modo, é com base nas próprias ‘escrevivências’, que as escritoras ressaltam o cotidiano de mulheres negras e insurgentes. Nessas perspectivas elas realizam o fazer intelectual.

#### 4. 4 - Evaristo e Guimarães: a força das palavras no rastro dos Griots

“Um dia o coronelzinho, que já sabia ler, ficou curioso para ver se negro aprendia os sinais, as letras de branco e começou a ensinar o pai de Ponciá (...).Quando sinhômoço se certificou de que negro aprendia parou a brincadeira.  
Negro aprendia sim!  
Mas o que o negro ia fazer com o saber de branco?”  
(Conceição Evaristo, P.V. p.15)

“A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo que nos transmitiram”  
(Hampâte-Bá, 1993)”

Qual é a importância de um contador de histórias na contemporaneidade, considerando a fugacidade dos valores que a organizam? No passado, uma das funções dos contadores de histórias era o de disseminar o conhecimento e incutir valores através do relato de suas experiências e aventuras como faziam, por exemplo, os marinheiros na época das grandes expedições. Na história humana não se pode afirmar com precisão em que momento o primeiro grupo de pessoas se reuniu para ouvir histórias, muitas vezes fantásticas e capazes de atrair e prender a atenção de quem ouvia. Desde a fictícia Sherazade aos narradores contemporâneos surgia, no rastro da arte de contar histórias, mais que o desejo de simplesmente entreter; havia o ímpeto de ensinar, preservar a tradição, manter valores e costumes, explicar e entender a história.

Para pensarmos a importância da narrativa recorremos ao texto de Walter Benjamin intitulado *O Narrador* (1983), texto em que o pensador reflete sobre a escassez dos grandes narradores em tempos modernos, na era das grandes indústrias. Neste texto o autor coloca em xeque a existência do narrador oral, apregoando seu desaparecimento. Para Benjamin, o exercício de narrar já não estava sendo desempenhado com a mesma eficácia de antes. Primeiro porque não havia mais “troca de experiência, aquela experiência que anda de boca em boca, fonte onde beberam todos os narradores” (BENJAMIN, 1983, p.58); segundo porque com o advento do texto escrito (o romance e o jornal) o ouvinte tornou-se leitor e dispensou a presença de um narrador “falante”. A estes fatores podemos incluir a fugacidade do tempo que não permitia um armazenamento ou memorização dos acontecimentos, as informações jornalísticas já circulavam sem maiores empecilhos pela sociedade. Com a difusão da informação tornou rara a arte de narrar.

A análise de Benjamin coloca em campos opostos o narrador oral e o narrador escrito, e, por conseguinte, o papel do ouvinte e do leitor. Vale ressaltar que para o autor, a ascensão deste provocou a derrocada daquele.

De acordo com o pensador, os camponeses e os marujos foram os primeiros mestres na arte de narrar, e para que o “jogo” da narrativa se estabelecesse havia a necessidade da presença mútua de dois sujeitos: o falante e o ouvinte. Ambos estavam envolvidos em um mesmo processo comunicativo. Ao passo que na relação narrador e leitor estabelece-se um *pacto de leitura*, em que ambos cumprirão suas tarefas de forma individual. Na relação contador/ouvinte, o narrador convida seu ouvinte a uma viagem; já na relação escritor/leitor esse convite nem sempre é feito, ou aceito. Assim, como escrever é uma arte solitária, ler também o é.

Não se pode dizer que a previsão de Benjamin tenha se concretizado totalmente. Hoje pode se ainda contar com a presença de narradores possuidores da magia de se fazer ouvir.

Na atualidade, a função do narrador não é muito diferente da de milênios atrás, a ideia primeira ao se narrar uma história é perpetuar a cultura de um povo. Observa-se essa prática da oralidade na maior parte das sociedades africanas, principalmente aquelas localizadas em território ao sul do deserto do Saara — também conhecidas como sociedades subsaarianas; nessas sociedades dão-se grande importância à oralidade, aos saberes transmitidos de geração para geração por meio das palavras proferidas pelos mais velhos, considerados os guardiões da tradição oral. A relação que esses homens

estabelecem com a palavra é respeitosa e muito estreita, pois para eles: “Tudo fala. Tudo é palavra. Tudo busca nos transmitir um estado de ser misteriosamente enriquecedor.” (HAMPÂTÉ-BÁ, 1993, p. 20). Para o povo africano a palavra é uma dádiva, possui valor sagrado. Por esse prisma, o homem por ser dotado com o dom da fala, assume a força vital de um deus, e deve utilizá-la de forma prudente e com sabedoria: “A palavra é divinamente exata/ convém ser exata com ela/a língua que falseia a palavra/ vicia o sangue de quem mente”. (HAMPÂTÉ-BÁ, 1979, p. 20)<sup>78</sup>. Nessas sociedades africanas o homem é visto como síntese das forças do universo, e assim como ele foi criado a partir da união dos quatro elementos (terra, água, ar e fogo), nele concentra-se o poder de criar, de forjar e manipular a palavra.

A cultura africana é fundamentada na tradição oral e tem-se na figura dos Griots a importante imagem daqueles contadores de histórias, que imemorialmente percorrem as savanas africanas na tarefa de transmitir ao povo os dados fundamentais de sua história. Para seu povo, os griots são “patrimônios culturais, contudo eles não devem ser confundidos com contadores de causos, nem tampouco considerados os únicos capacitados a transmitir conhecimentos: “... a tradição oral africana não se limita a uma série de contos, lendas ou inclusive relatos míticos ou históricos; e os ‘griots’ estão muito longe de serem os únicos conservadores e transmissores exclusivo dela.( HAMPÂTÉ-BÁ, 1979, p. 18)<sup>79</sup> a eles é depositada a responsabilidade de guardar a memória de seu povo e toda sua origem, mas há de se respeitar seus limites.

Os griots são divididos em três categorias: os griots músicos, que utilizam instrumento musical para dar ritmo e musicalidade às suas narrativas; os griots embaixadores, responsáveis pelo apaziguamento entre famílias no caso de tensões e os genealogistas, os guardadores da história, “fonte de informação digna de confiança, já que sua qualidade de iniciado lhe confere um alto valor moral e lhe submete à proibição de mentir.”( HAMPÂTÉ-BÁ, 1979, p. 22)<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> No original: “ La palabra es divinamente exacta,/ conviene ser exacto com ella./ La lengua que falsea La palabra/ vicia La sangre Del que mente.” (C.f.:Amadou Hampâté-Bá, 1979, p. 20)

<sup>79</sup> No original:” la tradición oral africana no se limita a uma serie de cuentos, leyendas o incluso relatos míticos o históricos, y lós “griots” están muy lejos de ser lós únicos conservadores y transmissores patentados de Ella.” (C.f.:Amadou Hampâté-Bá, 1979, p. 18).

<sup>80</sup> No original: “fuente de información digna de plena confianza, ya que su cualidad de iniciado le confiere un alto valor moral y Le somete a la prohibición de mentir.” .( Amadou Hampâté -Bá, 1979, p. 22).

Aqueles que trabalham com a palavra, necessariamente precisam estar seguros de que ela não reserva em si a realidade que conceitua. Isto é, por si só, a palavra é apenas um som ou um desenho e cabe inseri-la em um contexto para que passe a fazer sentido. Em *Marxismo e Filosofia da Linguagem* (2002) Bakhtin esclarece que a palavra é utilizada em todo lugar e que “é o modo mais puro e sensível de relação social” (BAKHTIN, 2002, p.36), além de ser uma das formas de tornar visível toda experiência vivida pelo sujeito no seu cotidiano, já que a palavra é “a base da vida interior” do ser humano, ainda que este faça uso de outros signos, como a pintura, a escrita ou a música para se expressar.

No artigo *A palavra africana* (1993) Hampâté-Bá esclarece que para os africanos qualquer atividade artesanal é baseada em conhecimentos esotéricos que são passados de geração em geração, e que para ser executada, tal atividade artesanal, tem que passar por um ritual de iniciação. Eles acreditam que: “A obra de artesanato era sagrada porque ‘imitava’ a obra de *Maa Ngala* (Ser Supremo) e completava sua criação”<sup>81</sup>. Assim pode ser considerado escritor, aquele sujeito que trabalha com palavras e que vai compondo seu texto como um tecelão, até que este ganhe sentidos.

No quesito comunicação, a transição da fala para a escrita foi o divisor de águas entre a pré-história e a evolução da humanidade. Paul Zumthor em *Performance, recepção e leitura* (2007) nos lembra de que “na aventura humana a escrita surgiu como uma revolta contra o tempo”(2007, p.49), ou seja, diante da instabilidade que se apropriou do mundo moderno, a fixidez da palavra impressa ofereceu alguma sustentabilidade.

Zumthor reflete sobre o papel do intérprete e do ouvinte no desempenho de uma narrativa, estabelecendo que enquanto o primeiro é o que dá voz e visibilidade na performance, fica a cargo do segundo duas funções: o de receber e de co-criar a atividade artística. Para o autor, os dois agentes são de suma importância e não podem ser considerados de maneira independente, visto que só existem intérpretes porque há ouvintes e vice-versa. Seguindo em sua análise, Zumthor percebe estar na performance do intérprete a responsabilidade pela reação do público ou do receptor, pois “a sua voz, por si só, lhe confere autoridade”(ZUMTHOR, 2007, p 19) sendo capaz de ativar o lado emocional de seus ouvintes.

---

<sup>81</sup> No original: La obra del artesano era sagrada porque “imitaba” *Maa Ngala* y completaba su creación. (C.f.:Amadou Hampâté-Bá, 1993, p. 21).

Esta tríplice relação estabelecida entre interpretação, performance e o próprio texto oral foi sofrendo alterações e assumindo um caráter mercantil, principalmente a partir do momento em que o autor começou a exigir seus direitos autorais. Essa mudança de comportamento pode ser considerada como consequência da inversão de valores que ocorreu quando a escrita — até então monopólio da classe dominante — passou a ser utilizada pelo povo para assegurar aquilo que antes, pertencia à cultura tipicamente popular, ou seja, os artistas improvisavam diálogos e peças teatrais e encenavam nas ruas para o entretenimento do povo que não frequentavam salões. Era através da narrativa oral que o povo oprimido expunha suas angústias. Mas como muitas produções caíram no gosto da aristocracia surgiu a necessidade de resguardar por escrito tais produções.

A oralidade pode ser considerada como fonte primeira de toda a comunicação; mais tarde sua transição para a escrita representou uma grande evolução da humanidade, conforme já dito. Desse modo, tanto a comunicação oral quanto a escrita são condições de suma importância para a transmissão e preservação das tradições. Em *A letra e a voz* (1993) Paul Zumthor define que mesmo na escrita é possível encontrar índices que nos remetem à voz humana registrada no texto, são os “índices de oralidade”<sup>82</sup>. Listaremos a seguir cinco índices (a musicalidade, o caráter histórico, o mitológico, o moralizante, e o caráter interpretativo) detectáveis nos livros *A Cor da ternura* (1998), *Leite do Peito* (2001) e *Ponciá Vicêncio* (2003), *Becos da Memória* (2006) aqui analisados.

Não podemos esquecer que a análise de Zumthor parte de suas observações enquanto medievalista, portanto quando o teórico destaca a musicalidade como uma marca da oralidade, ele pensa nos trovadores e suas cantigas. Transportando essas observações para nossa análise temos que: musicalidade é a capacidade das autoras burilarem as palavras na tecitura de seus textos. As repetições de frases ou palavras funcionam como refrões musicais e reforçam as múltiplas sensações que evocam no leitor. Na sequência exibiremos a ocorrência deste índice, primeiro nos romances de Geni Guimarães e em seguida nos de Conceição Evaristo.

De *Leite do Peito* destacamos a musicalidade no seguinte trecho: “joga água pra cá, joga água pra lá, quero ver quem fica sem o rabo molhar”. (GUIMARÃES, 2001, p.75), a autora consegue, ao utilizar os advérbios cá/lá representar o movimento das mãos na água e ao rimar com o verbo ‘molhar’ completa a ideia de algazarra, tal qual a

---

<sup>82</sup> Tais índices encontram-se definidos no livro *Performance, recepção e leitura*, 2007, pp.35 – 54.



da criançada nos banhos nas bacias de alumínio. Percebe-se o mesmo índice na seguinte passagem em *A Cor da Ternura*: “... esfreguei a barriga da perna. Esfreguei, esfreguei ...”. (GUIMARÃES, 1998, p. 69). A força impressa na repetição do verbo ‘esfregar’ extrapola as linhas escritas, e ao contrário do exemplo extraído de *Leite do Peito*, a sensação que deixa no leitor não é agradável.

A musicalidade pode também ser observada nas metáforas construídas ao longo dos textos de Conceição Evaristo em trechos como o que se segue em *Becos da Memória*, por exemplo; a autora descreve um período de chuvas intensas e a maneira violenta com que o rio seguia seu trajeto: “O rio estava bebendo tudo que encontrava pelo caminho. Pedras, paus, barracos, casas, bichos, gente e gente e gente...” (EVARISTO, 2006, p. 31), há uma cadência rítmica imposta pelo uso alternado entre palavras longas e curtas finalizando com a mesma marcação ‘gente e gente e gente’ que realça e nos leva a associar à ideia de uma enxurrada veloz.

Já em *Ponciá Vicêncio* a presença da musicalidade se expressa em várias passagens, das quais destacamos o trecho em que Luandi viaja de trem: “O sacolejo mole da máquina cheia de preguiça acabou por adormecer a atenção dele. A noite madurou madrugada, e só depois, muito depois da manhã-menina se ter maturado dia, foi que Luandi acordou desapontado...” (EVARISTO, 2003, p. 87). A autora utiliza uma imagem metafórica para suscitar no leitor uma vivência sensorial, que tem na melodia resultante na junção das palavras realçadas sua maior realização.

O índice seguinte a se destacar é o que diz respeito ao caráter histórico. As autoras aqui analisadas se apropriam de fatos reais ao comporem suas escritas, e fazem o elo entre história real e ficção. Tanto em *Ponciá Vicêncio* quanto em *Becos da Memória*, por exemplo, os pontos históricos destacados estão, respectivamente, no período escravocrata, vejamos: “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 de sua boca. Sinhô-moço ria, ria”. (EVARISTO, 2003, p 14). Neste trecho a autora relata o tratamento desumano com que os negros eram tratados pelos seus senhores; embora não tenha qualquer informação da veracidade de tal episódio, é fato que ocorrências como essa aconteceram. No entanto mais adiante encontramos referências explícitas à “Lei Áurea” e à “Lei do Ventre Livre”(EVARISTO, 2003, p.48)<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> *Lei Áurea*, assinada pela Princesa Isabel em 13 de maio de 1888 e *Lei do Ventre Livre*, promulgada em 29 de setembro de 1871, também assinada pela Princesa Isabel.

Em *Becos da Memória*, a utilização do fato histórico ganha contornos mais poéticos no momento em que se fala dos capitães do mato: “Sabíamos também que os capangas dele eram gente nossa. Tínhamos comprovado que todos eles, antes de serem capangas do Coronel, eram nossos irmãos. Só quando estavam sob a proteção e a ordem do Coronel, passavam a nos desconhecer. O que acontecia?” (EVARISTO, 2006, p. 55). A existência de capitães do mato é comprovada historicamente e eram em sua maioria homens negros e mulatos livres, caçadores de escravos fugitivos a troco de recompensas.<sup>84</sup>

O índice histórico destacado em *Leite do Peito* e em *A Cor da Ternura* aborda o período escravocrata em um e cita grandes personagens de nossa história oficial em outro, nesta ordem: “Os homens era teimosos/E o donos deles era bravo,/Por isso a linda Isabel/Soltou tudo os escravo”. (GUIMARÃES, 2001, p.61)<sup>85</sup>. Seguindo: “Justo era mesmo homenagear Caxias, Tiradentes e todos os Dom Pedro da História” (GUIMARÃES, 1998, p. 67). Os fatos relatados no índice histórico nos remetem a acontecimentos e comportamentos vividos pela sociedade em determinada época, dos quais temos conhecimentos.

Seguindo para o próximo índice de oralidade, temos a categoria dos mitos. O caráter mitológico também faz referência a fatos já narrados, porém se baseia na recuperação das vozes de textos passados, ou seja, através do que Zumthor chama de intervocalidade. Para o teórico, a intervocalidade consiste em detectar vozes de textos do passado em textos contemporâneos. Já o elemento mito, por sua vez, conforme Mircéa Eliade (1963) é uma história sagrada que representa uma “história verdadeira” e como tal deve ser respeitado, pois “estão ainda vivos e fundamentam e justificam todos os comportamentos e atividades humanas” (ELIADE, 1963, p. 12). Por esse prisma, consideramos alguns relatos fantásticos encontrados nos livros aqui analisados que, isoladamente passam despercebidos, mas ao serem organizados formam um conjunto de

---

<sup>84</sup> “Poder-se-ia pensar que num país como o Brasil deve ser quase impossível pegar um negro fugido; é raro, no entanto, que este não seja rapidamente preso. Deve se esta facilidade à instituição dos capitães do mato. São negros livres que gozam de um ordenado fixo e são encarregados de percorrer os distritos de vez em quando, com o fito de prender os negros evadidos e conduzi-los a seus senhores ou, não os conhecendo, à prisão mais próxima. A captura é em seguida anunciada por cartaz afixado à porta da igreja, e o proprietário, desse modo, logo se encontra. Muitas vezes, esses capitães do mato empregam, nas suas buscas grandes cães ensinados.” Trecho escrito em 1842 por Joham Moritz Rugendas. C.f.: RUGENDAS, Joham Moritz. Viagem pitoresca através do Brasil. São Paulo: Edusp, 1972.

<sup>85</sup> Preservamos a escrita da autora, e por conseguinte, os “erros” gramaticais em ambos fragmentos usados como exemplos.

textos que fazem um tipo de reverência aos deuses mitológicos africanos representados por elementos da natureza, como o arco-íris ou angorô, e a mulher transparente do milharal, por exemplo, em Ponciá Vicêncio: “Diziam que menina que passasse por debaixo do arco-íris virava menina. (...) 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” (EVARISTO, 2003, p 09); ao longo de toda a narrativa do romance percebe-se que a personagem Ponciá carrega consigo um elo com a tradição africana, quase como um fardo. Os mitos que compõe o repertório de histórias que conhece são incorporados em seu cotidiano e vividos com intensidade.

O místico também está presente na aparição da misteriosa ‘Ela’ em *Becos da Memória*, personagem sem nome que vagava pelos becos da favela sorrateiramente, tal qual uma entidade. Todos fugiam dela, temiam a morte que Ela carregava estampada no corpo: “Eu me lembro de que ela vivia entre o esconder e o aparecer atrás do portão. Era um portão velho de madeira, entre o barraco e o barranco, com algumas tábuas já soltas, e que abria para um beco escuro. Era um ambiente sempre escuro, até nos dias de maior sol. Para mim, para muitos de nós, crianças e adultos, ela era um mistério...” (EVARISTO, 2006, p. 19).

O aspecto mítico é também observado nos livros de Geni Guimarães em passagens que nos remetem às credences que, são passadas de geração para geração, tais como nos trechos que narram benzeções em *Leite do Peito* ou com a figura da personagem Chica Espanhola que ajuda a dar o tom místico da narrativa em *A Cor da Ternura*. Tais trechos demonstram a preocupação da autora em transpor para o papel alguns rituais místicos/religiosos de matriz africana que contribuíram para sua sincrética formação.

O índice moralizante surge no texto escrito como mais uma marca de oralidade. Esse índice traz consigo uma lição de moral no final de suas mensagens, ou carrega um tom de ensinamento e sabedoria, como na seguinte passagem de *Ponciá Vicêncio* em que Nêngua Kainda aconselha Maria Vicêncio: “...a vida tem o tempo certo, assim como o fruto tem o momento exato para ser colhido.”( EVARISTO, 2003, p 76), em outras palavra pode ser lido como tenha paciência, saiba esperar. E de *Becos da Memória* citamos um conhecido provérbio: “Boca fechada não entra mosquito” (EVARISTO, 2006, p. 31) ou, seja cauteloso com o que se diz. São, na verdade, ‘falas’ que fazem parte de nosso cotidiano.

Encontramos o caráter moralizante em *Leite do Peito* e em *A Cor da Ternura* nas seguintes passagens como veremos a seguir: “Deus escreve certo por linhas tortas.” (GUIMARÃES, 2001, p.42), “Tornei-me Maria-vai-com-as-outras...” ou no trecho: “...ver com os olhos e lambar com a testa” (GUIMARÃES, 1998, p. 43). Essas citações aqui expostas em forma de provérbios e aforismos fazem parte da vida de muitas crianças. São conselhos que muitos de nós ouvimos na infância, quer quando queríamos acompanhar os colegas em brincadeiras ou quando não podíamos mexer em coisas alheias. Isso de certa forma nos faz lembrar ecos de vozes.

Por fim o índice interpretativo é o que percorre todas as narrativas aqui analisadas, visto que tal caráter é o responsável por estimular nos leitores todas as sensações próprias da voz humana. Consideramos aqui a voz do narrador<sup>86</sup> percorrendo todas as narrativas para informar de maneira indireta as mudanças de fases que ocorrem com os personagens, como em *Ponciá Vicêncio*, em trechos como os seguintes: “Quando menina”...(p.10); “O tempo passava, a menina crescia...” (p.27) e “Quando Ponciá Vicêncio, depois de muitos anos de trabalho...” (EVARISTO, 2003, p.47). O leitor acompanha o desenvolvimento da personagem desde a infância até a vida adulta, através da interferência de um narrador onisciente.

O narrador de *Becos da Memória* é também onisciente no corpo do texto. Inicialmente ele se apresenta em primeira pessoa, “Eu me lembro...”, “Naquela época, eu menina, minha curiosidade ardia diante de tudo.” (EVARISTO, 2006, p.19 - 20), contudo seu comportamento difere no correr da narrativa, conforme nas passagens que se seguem: “Tio Totó não se conformava...”(EVARISTO, 2006, p.23), “Cidinha-cidoca andava muito quieta ultimamente.”(EVARISTO, 2006, p.25) e “Diziam as más línguas e as boas também...”(EVARISTO, 2006, p.25). Nas primeiras citações, o sujeito narrador experimenta as ações e sua voz coincide com a da personagem Maria Nova. Já nas citações seguintes os verbos ‘conformava’, ‘andava’ e ‘diziam’ indicam ações realizadas por outros, mas que o narrador tinha ciência.

O caráter interpretativo nos livros de Geni Guimarães é observado a partir da presença constante da narradora que acompanha o desenrolar dos acontecimentos, característica de narração em primeira pessoa. A narrativa é impulsionada pela memória da autora que indica os gestos que seu “eu” menina executava. Assim temos em *A Cor da Ternura*: “Minha mãe sentava-se numa cadeira, tirava o avental e eu ia. Colocava-me

---

<sup>86</sup> Optamos por usar o vocábulo narrador no gênero masculino por mera comodidade na leitura; consideramos a voz narrativa da escritora Conceição Evaristo presente nos romances.

entre suas pernas, enfiava as mãos no decote do seu vestido, arrancava dele os seios e mamava em pé.” (GUIMARÃES, 1998, p. 09). De *Leite do Peito* destacamos o seguinte trecho: “Minha mãe trançava meu cabelo. Ela, sentada num banquinho (...) e eu, de cócoras na sua frente...” (GUIMARÃES, 2001, p.45). Em ambas as passagens as imagens fornecidas pela narração se transformam em quadros de cores vivas, é quase possível visualizar os gestos aqui descritos.

Assim, conforme exposto, Conceição Evaristo e Geni Guimarães recuperam a tradição africana de compor suas narrativas com elementos da oralidade. Tecem palavras buscando somar passado e presente. Um trabalho manual que, na costura das palavras e na trançagem das linhas da história, apresenta uma textura que sinaliza a luta por um espaço mais justo dentro da sociedade. Com suas escritas ambas nos aproximam dos grandes contadores de histórias.

A herança afro de manipular as palavras se revela na feitura de seus textos. Embora não deixe claro que viveu “cercada por palavras”, como o faz Conceição Evaristo, Geni Guimarães demonstra que também bebeu dessas fontes culturais e históricas ao reconstituir suas lembranças.

A palavra, como já dito, quando proferida com responsabilidade pode ser revestida com um caráter político, social e cultural que provoca mudanças em quem as ouvem. Por outro lado compreende-se também, que a ausência da palavra, o silêncio, constitui significação.

E é preciso pensar na amplitude de seu significado, em sua relação com outras palavras, na sua invenção, na vínculo que estabelece entre quem produz e o interlocutor, em quais condições tal conexão é produzida. Assim encontramos nas escritoras Conceição Evaristo e Geni Guimarães, respectivamente, o sentimento e o silêncio exteriorizados em múltipla significação, uma vez que a palavra, conforme Hampâté-Bá é a evidência das vibrações das forças, de toda manifestação de força, não importa em que forma, será considerada palavra.

Evaristo expressa na arte de escrever sua herança de contadora de histórias e nesse traço retorna à sua ancestralidade que aparece forte em suas narrativas. Através de uma escrita rica em simbolismo e poesia, a autora nos conta um pouco de si, de sua vivência, de suas lembranças, nos fala de suas estratégias de resistência diante de uma sociedade, que ainda não valoriza a participação efetiva do negro no cenário literário.

Geni Guimarães traz em sua escrita também as marcas de sua vivência, que segundo ela, não é muito diferente das de várias mulheres que representa. Igualdade na

luta pela sobrevivência, por respeito, enfim na luta diária. Mas o que mais se destaca em toda a narrativa, seja em *A Cor da ternura* (1998) ou em *Leite do Peito* (2001), é a força do silêncio imposto à menina Geni.

O trabalho de Evaristo e Guimarães responde a pergunta na epígrafe que abre este tópico. Utilizar a escrita como ponto de partida para uma nova ordem do discurso sobre os afrodescendentes no Brasil é uma das estratégias para a emancipação da identidade do grupo que as autoras representam.

É com base nas próprias vivências que Conceição Evaristo e Geni Guimarães contam a real história de um povo estigmatizado por um passado desumano. Ambas as escritoras não fazem panfletagem com suas escritas contra o preconceito de raça e de classe, elas bem os desvelam e levam seus leitores a profundas reflexões.

Suas obras podem ser percebidas como uma espécie de porta voz concedida aos excluídos da nossa história. Conforme as escritoras assinalam, a importância da escrita está na possibilidade de conscientizar, alertar e provocar mudanças, conforme Geni Guimarães: “Descobri logo mais que podia falar por quem não podia ou não sabia e buscar suprir as necessidades dos meus iguais” (GUIMARÃES, 2007)<sup>87</sup>, e Conceição Evaristo: “Foi daí, talvez, que eu descobri a função, a urgência, a dor, a necessidade e a esperança da escrita. É preciso comprometer a vida com a escrita ou é o inverso? Comprometer a escrita com a vida?” (EVARISTO, 2007).

Para Evaristo o ato de “escrever adquire um sentido de insubordinação. Insubordinação que se pode evidenciar muitas vezes, desde uma escrita que fere “as normas cultas” da língua (EVARISTO, 2007, p.16). Afirmação que encontra reforço na percepção de Guimarães: “Acredito que o ato de escrever é[sic] o veículo de exteriorização da situação de um povo dentro da sociedade e pode, com isso, motivar mudanças”. O processo de identificação sociocultural, o sentido de pertencer a um grupo e a consciência histórica que ambas as autoras usam para estruturar suas escritas formam o alicerce sólido de conscientização de seus leitores.

---

<sup>87</sup> C.f. Entrevista concedida a Omar da Silva Lima em 2007, em anexo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Avance, mas nunca se esqueça de olhar para trás”  
(provérbio de Madagascar)

Enquanto pesquisava e colhia informações para compor este trabalho, não deixava de refletir sobre como nós negros evoluímos a passos curtos desde a abolição da escravatura. Ainda nos responsabilizam por nossos atrasos, nossos medos, nossa pouca autoestima e por vivermos na defensiva. É preciso que fique claro de não herdamos apenas crenças, costumes, danças e temperos exóticos, mas carregamos também o legado da pobreza, da miséria e mutilações de todos os sentidos, impostos pelos senhores ditos superiores; esquecem que são apenas cento e vinte seis anos que nos separam daqueles períodos de amordaças, açoites e trevas. O Brasil foi a última nação do hemisfério ocidental a abolir a escravidão, foram quase quatrocentos e cinquenta anos de exploração. Hoje ouvimos a todo o momento que precisamos tomar atitudes e virar a mesa, talvez pareça fácil para quem não traz na cor da pele as marcas que os empurrariam para o obscuro, aqueles que não precisaram pensar se teriam ou não chances na vida porque, as oportunidades e as possibilidades de sucesso já estavam, naturalmente, à sua espera. Cabe frisar que apenas cento e vinte seis anos nos separam daquele período!

Por outro lado pensava também, como evoluímos! Nós negros da atualidade temos voz, falamos, somos ouvidos e incomodamos, porque desacomodamos aqueles que insistem em nos relegar um lugar ao sol. Entretanto, se vivi um século XX mais confortável e prevejo o século XXI com maior visibilidade para o sujeito negro, não posso deixar de olhar para trás, como aconselha a epígrafe, e reconhecer que muitos negros, não apenas brasileiros, lutaram para que isso acontecesse.

Ao voltar os olhos para o passado revejo Luís Gama, Maria Firmina dos Reis, Cruz e Souza, Carolina Maria de Jesus, entre outros que abriram caminhos para que outros, como Abdias Nascimento, Oswald de Camargo entre tantos fizessem de suas vidas um campo de batalha a fim de instaurar uma escrita que revelasse uma Literatura Negra. Na luta pela visibilidade de seus trabalhos vem a busca pelo lugar de exposição. Surge o grupo Quilombhoje formados por escritores negros que tinham em comum o desejo de publicar seus trabalhos, gerando os *Cadernos Negros*, um dos veículos mais importantes de divulgação da escritura negra em prosa e poesia. Daí foi possível

conhecer Conceição Evaristo, Cuti, Geni Guimarães, Elisa Lucinda, Lia Vieira, Esmeralda Ribeiro, Míriam Alves...

E o número de negros corajosos e escrevedores foi crescendo, digo coragem por ter consciência de que por trás do doce sabor da escrita há o amargor da solidão e o temor da recepção. Os/as autores (as) negros (as) escrevem como sujeitos autorais colocam-se em evidência e se expõem às mais diversas formas de preconceitos, muitas vezes camuflados pelo termo “crítica”. Por intermédio dos *Cadernos Negros* muitos escritores alcançaram grande visibilidade e extrapolaram os limites da clausura literária. Assim aconteceu com Conceição Evaristo e Geni Guimarães, as escritoras trabalhadas nesta tese.

O acesso às obras dessas mulheres é fruto de batalhas travadas no passado entre literatos negros e alguns brancos com a elite intelectualizada e dominante, que até hoje determina o que participa ou não do cânone. Ainda assim, o acesso é restrito, não encontramos seus livros em qualquer livraria, e quando muito, só nas especializadas. Temos que pensar também na questão do mercado, no espaço editorial dedicado a este setor literário; sabemos que quando as grandes editoras lançam seus livros, elas os fazem em pequenas tiragens, investem pouco na divulgação, não atraem um público grande, então não geram lucros. Mas é preciso manter a chama acesa! Continuar na luta e insistir.

Como anunciado na introdução, este trabalho é fruto de um grande interesse nas produções literárias realizadas por escritoras negras. Tentar detectar a partir de que ponto, de qual lugar essas mulheres escrevem era/é um grande incômodo, uma vez que as mesmas não participam de um mundo literário visível. Para tanto, os romances *Ponciá Vicêncio* (2003) e *Becos da Memória* (2006) de Conceição Evaristo; *A cor da ternura* (1998), e o livro de contos: *Leite do peito* (2001) de Geni Guimarães serviram de plataforma necessários para deslindar o conceito de heterotopia e reforçar minha ideia do que seriam os múltiplos espaços e a partir daí busquei diferenciar espaço (valor mais simbólico) de lugar (o chão físico e concreto em que habitamos), início de um processo importante para mais adiante ousar “localizar” essas escritoras.

Através dos romances, percebi que os espaços podem se converter em “lugares da memória” capazes de traduzir as experiências ancestrais. Tomo emprestado a expressão “lugares de memória”, mas não me reporto aos locais onde a memória se cristaliza como nos museus ou nos monumentos segundo a teoria de Pierre Nora (1984). O sentido que escolho dar à expressão aqui é geográfico e móvel. Entendo que ao



retornarem, ainda que na memória, aos lugares de infância, as autoras retiram suas experiências do campo simbólico e abstrato da lembrança; elas revivem falas, gestos, sons e sabores e de certa forma são remetidas aos seus lugares de “origem”.

Conforme esclarecido logo no início deste trabalho, os livros de Geni Guimarães e de Conceição Evaristo guardam em comum, salvaguardando os devidos níveis, a escrita de si, o que me permite “localizá-las” em um mesmo patamar de valoração. As autoras assumem uma postura investigativa a respeito das configurações da identidade negra e de seus esquemas de representação pela sociedade, sem perder de vista a análise de um processo histórico marcado muito negativamente pela diáspora.

Evaristo realiza esse retorno histórico de forma mais contundente talvez por ter uma escrita, em primeiro plano ficcional. Em seu artigo “Memória e *Escrevivência* – Parte I”, a autora reafirma a origem de sua escrita como um conjunto de lembranças de sua infância, como se traduzisse a sua escrita ficcional:

(...) creio que a gênese de minha escrita está no acúmulo de tudo que ouvi desde a infância. O acúmulo das palavras, das histórias que habitavam em nossa casa e adjacências. Dos fatos contados a meia voz, dos relatos da noite, segredos, histórias que as crianças não podiam ouvir. [...]. Na origem da minha escrita, ouço os gritos, os chamados das vizinhas debruçadas sobre as janelas, ou nos vãos das portas contando em voz alta uma para as outras as suas mazelas, assim como as suas alegrias (Evaristo, 2007, p. 19).

É perceptível que os dois romances de Evaristo são elaborados dessa maneira: ficções baseadas em fatos históricos verificáveis; então nos identificamos em sua escrita, não porque somos mulheres ou negros, mas porque reconhecemos nossa trágica origem comum de seres humanos traficados. Evaristo evoca racionalmente nossa ancestralidade, de propósito a autora nos lança em um oceano de metáforas que, como em ondas, nos remete ao passado e nos devolve ao presente, prontos para reconstruir nossa história e vivermos um futuro que já está acontecendo.

Com Geni Guimarães acontece o oposto, é sua história pessoal que está em primeiro plano, também não precisamos nos deslocar no tempo para encontrar nossa ancestralidade, pois a reconhecemos nos usos e costumes relatados pela autora nos romances. Compactuamos de sua cronologia, pois ao dividir conosco suas lembranças de infância e adolescência muitos episódios poderiam ter sido vividos por qualquer um de seus leitores. Arrisco em afirmar que todo sujeito negro teve em seu processo de aprendizagem (quando se é criança) ou histórico familiar (quando já adulto) lembranças de ter tomado a benção de algum idoso, de ter sido bento contra mau-olhado, vento-

virado e outras crendices, de ter tomado garrafadas e assim por diante. É nessa “origem” comum que nos reconhecemos em Geni Guimarães.

Um dos grandes méritos das autoras é a utilização de elementos que demarcam nossa cultura negra, seja nos relatos de experiências vividas, no uso da oralidade ou da memória. Isso nos irmanam.

Sobre a discussão que se instaura em torno da legitimidade da literatura negra brasileira, o pensamento de Oswaldo de Camargo surge pertinente ao garantir que quando o negro olha para si mesmo e passa a registrar como negro, suas experiências particulares, suas memórias, sua vida, e se faz isso com arte, esse fazer artístico chama-se literatura. Quanto ao nome, adoto a nomenclatura sugerida por Cuti e corroborada por Camargo, chamo-a de Literatura Negro Brasileira (CUTI, 2010, p.45), pois acredito na brasilidade dos/as escritores/as negros/as, antes de uma africanidade. É fato que não há como negar a herança africana, seja por estar escancarada em seus traços físicos, ou pelos elementos culturais que os orientam, no entanto, são pessoas nascidas no Brasil.

Vale lembrar que a tradição literária africana está fundamentada na oralidade. Os negros que aqui chegaram, conforme nos lembra, Cuti (2010) não trouxeram livros que servissem de modelos para serem copiados. A literatura do Brasil tem sua gênese nos moldes da escrita europeia, ainda que os escritores brasileiros busquem elementos de matriz africana, seja para não esquecer a origem daqueles que contribuíram para nossa formação ou para (re)estabelecer um vínculo perdido nas águas do oceano, importa compreender ou aceitar que a escrita produzida por escritores negros nascidos no Brasil, é negro-brasileira.

É tempo de redenção para a escrita literária produzida por negras brasileiras. Uma escrita voltada para denunciar injustiças, expor mazelas, abalar linguagens, mesclar realidade e ficção, corromper escolas e instaurar vanguardas, só pode ser produzida a partir de um espaço, o da liberdade! Escrever para mulheres, para negros, para crianças ou adolescente; ou ainda em prosa, poesia, romances ou contos, não importa. Conceição Evaristo e Geni Guimarães, assim como outras escritoras (arrisco em dizer), escrevem para todos aqueles que as queiram ler. Seria um grande contrassenso “localizá-las” em um estilo, um público ou outro. Elas são livres e qualquer forma de nomeá-las seria uma espécie de prisão.

Se preciso visualizá-las em algum ponto, admito que as sinto em um espaço diferenciado, como um minarete<sup>88</sup>. Suas vozes ecoam alto e forte, convocando leitores e formando mentes, essa talvez seja uma das vantagens de se ocupar espaços múltiplos. São universais<sup>89</sup>, uma vez que suas escritas revolvem sentimentos inerentes aos seres humanos, para além das fronteiras do Brasil. Do alcance de suas vozes chegam ensinamentos atemporais, para que não nos cristalizemos no passado e tampouco fiquemos projetando futuros em longo prazo. Pode parecer pessimismo, mas não, percebo que a ação da escrita produzida nesse universo paralelo das heterotopias nos leva a compreender que o “hoje” é o meu futuro de “ontem”, o que implica uma espera de curto prazo, e por isso, realizável. Assim, em tempos de velocidade vertiginosa, as mídias se revelaram importantes ferramentas, pois colaboram na tarefa de desvelar pessoas; por intermédio dos blogs, das redes sociais (facebook, twitter, instagram e outros) as autoras se tornaram mais visíveis, alcançáveis e seus trabalhos mais acessíveis.

Durante toda a preparação deste trabalho tive como foco três elementos que julguei importantes na produção de minha escrita, chamo de tríade da existência, que vem a ser: o espaço, o tempo e o ser. Em outras palavras, me preocupava em compreender onde estava, em que tempo estava e quem eu era. Conforme me preparava lendo, conversando com outras pessoas, percebia que esses questionamentos inquietavam os outros também, então saí do foro íntimo (minha zona de conforto) e me abri para o coletivo. Deleguei às escritoras Conceição Evaristo e Geni Guimarães, que do alto de seus minaretes, pudessem nos representar e talvez nem nos responder, mas alimentar nossos questionamentos de modo que isso ficasse latente, transformando nosso cotidiano em um processo de reinvenção da vida *ad infinitum*. Concluo meu trabalho citando Geni Guimarães que com clareza e doçura nos orienta com seu poema *Condição*, que de certa forma, vem dialogar com a epígrafe que abre a introdução deste trabalho, funciona como um complemento à colocação de Michel Foucault, com a palavra Geni Guimarães: “ (...) Haveremos, então, de ser justos, e belos, e bons./

---

<sup>88</sup> Minarete é uma torre fina e alta, geralmente localizadas num dos cantos do complexo das mesquitas, sendo, geralmente, seu ponto mais alto, não só da mesquita, mas também o ponto mais alto de toda a região em que se situa. Tem como finalidade, convocar os crentes para as orações. C.f.: Minarete. In.: Infopédia. Porto Editora, 2003-2013).

<sup>89</sup> O termo “universal” conforme utilizado neste trabalho não guarda conotação fenomenológica, mas sim com deslocamento físico e geográfico.

Supriremos de querer, as nossas vidas/ e encheremos de luz o vítreo vaso da nossa existência humana.” (GUIMARÃES, 1993, p.66). Axé!

## BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo. Lisboa: Editora 70, 2005.

ANZALDÚA, Glória. **Bordelands/ la frontera**: the new mestiza. San Francisco: Aunt Lute Books, 1999.

ARRUDA, Aline Alves. **Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo**: um Bildungsroman feminino e negro. Universidade Federal de Minas Gerais Belo Horizonte, 2007.

ASHCROFT, B. **Intersecting marginalities**: post-colonialism and feminism. Kunapipi, v. 11, n. 2, p. 23-35, 1989.

\_\_\_\_\_. et alli. **The Empire Writes Back**. Routledge: London/N.Y., 1999.

BÁ, Amadou Hampâté. Los archivos orales de La Historia. In: **El Correo de La UNESCO**. n.8, agosto/septiembre, 1979.

\_\_\_\_\_. Palabra africana. In: **El Correo de La UNESCO**. n.8, septiembre, 1993.

BACHELAR, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

\_\_\_\_\_. **A água e os sonhos**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

BAKHTIN, Mikhail (Volochinov). **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. Trad. De Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2002.

BARROS, José D'Assunção. Influência da Arte Africana na Arte Moderna. In.: **Revista Afro-Ásia**, n.44, 2011.

\_\_\_\_\_. **A construção social da cor**: diferença e desigualdade na formação da sociedade brasileira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

BASTIDE, R.; FERNANDES, F. **Branços e Negros em São Paulo**: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana. São Paulo: Global, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização**: as consequências humanas. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

\_\_\_\_\_. Tempo/Espaço. In.: **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. **Tempos Líquidos**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

\_\_\_\_\_. **Confiança e Medo na cidade**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

\_\_\_\_\_. **Vidas desperdiçadas**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BEGLEY, Louis. **O caso Dreyfus: Ilha do Diabo, Guantánamo e o pesadelo da história**. Companhia das Letras, 2010.

BENJAMIN, Walter. O narrador – *Observações sobre a obra de Nikolai Leskov*. In.: **Textos escolhidos**. 2ed. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 57 – 74. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. Sobre o conceito de história. In.: **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar**. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

\_\_\_\_\_. **Introdução à literatura negra**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BEVERLEY, John. **Subalternidad y representación: Debates en teoria cultural**. Iberoamericana, Vervuert, 2004.

\_\_\_\_\_. **Latin American Subaltern Studies Group: Founding Statement**. *Boundary 2: an journal of literature and culture*, v.20, n. 3, fall 1993, p.110-121.

\_\_\_\_\_. Post-literatura: sujeito subaltern e impasse de las humanidades. In: **Una modernidad absoluta: studios sobre el barroco**. Los Tigres: Fondo Editorial, 1997.

BEZERRA, Kátia da Costa. A cord a ternura: tecendo os fios da memória. In.: **Poéticas afro-brasileiras**. FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.). Belo Horizonte: Mazza Edições/Editora PUC Minas, 2002, p.117-132.

BOBBIO, Norberto. **Os intelectuais e o poder**. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

BONNICI, Thomas. Avanços e Ambiguidades do pós- colonialismo no limiar do século 21. *Léngua & meia: Revista de literatura e diversidade cultural*. Feira de Santana: UEFS, v. 4, n. 3, 2005, p. 186-202.

\_\_\_\_\_. **Introduction to the study of post-colonial literatures**. Mimesis, Bauru, v. 19, n. 1, p. 07-23, 1998.

\_\_\_\_\_. **Conceitos-chave da teoria Pós-colonial**. Maringá: EDUEM, 2004.

\_\_\_\_\_. Teoria e crítica pós-colonialistas. In: BONNICI, Thomas e ZOLIN, Lucia Ozana (Orgs). **Teoria Literária – Abordagens Históricas e Tendências Contemporâneas**. 3ª ed. Maringá: Eduem, 2009.

BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória**: ensaios de psicologia social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BRAH, Avtar. **Cartographies of the Diaspora**. London: Taylor & Francis, 1998.

BRITO, Maria da Conceição Evaristo de, “**Literatura Negra**: Uma poética de nossa afro-brasilidade. Dissertação de Mestrado, PUC/RJ, 1996.

BUENO, Eduardo. **Náufragos, Traficantes e Degredados**: As primeiras expedições ao Brasil, 1500- 1531. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006. Vol.2 Coleção Terra Brasília.

CADERNOS NEGROS. vol. 12, **Contos**. Org. Quilombhoje. São Paulo: Edição dos Autores, 1989.

\_\_\_\_\_. vol. 13, **Poemas**. Org. Quilombhoje. São Paulo: Edição dos Autores, 1990.

\_\_\_\_\_. vol. 15, São Paulo: **Edição dos Autores**. Quilombhoje.1992.

CALDWELL, Kia Lilly. **Negras in Brazil**: Re-envisioning Black Women, Citizenship, and the politics of Identity. New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University Press, 2007.

CAMARGO, Oswaldo de. **A quem interessar possa**: quem é Oswaldo de Camargo. Entrevista concedida ao Portal Afro em 29/11/2007. Disponível em: <http://oswaldodecamargo.blogspot.com.br>. Acesso em: 05/06/2012.

CANCLINI, Néstor Garcia. **A globalização Imaginada**. Trad. Sérgio Molina. São Paulo: Iluminuras, 2007.

CANDIDO, Antonio. **A educação pela noite**. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011.

CASTRO, Iná Elias de. et al. (orgs.). **Olhares geográficos**: modos de ver e viver o espaço. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

CAVALLI-SFORZA, L. **Quem somos?** *História da diversidade humana*. São Paulo:Ed. UNESP, 2002.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Tradução Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Dicionário de símbolos**: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

CIRO, Marcondes Filho. **Ideologia**: o que todo cidadão precisa saber sobre. São Paulo: Global, 1985.

CLAVAL, Paul Charles Christophe. Geografia Cultural: um balance. In.: **Revista Geografia** (Londrina), v.20, n.3, p.05-24, set./dez. 2011.

CLIFFORD, James. Diáspora. In.: **Cultural Anthropology**, 1994, n.9, vol3.

COELHO, Teixeira. **O que é utopia**. São Paulo: Editora brasiliense, 1984.

COMPAGNON, Antoine. **O Demônio da Teoria**: literatura e senso comum. Trad. Consuelo Fortes Santiago. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

CORREA, Roberto Lobato. Espaço e simbolismo. In: **Olhares geográficos**: modos de ver e viver o espaço. Iná Elias de Castro (Org.) Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

CUTI (Luis Silva). **Literatura negro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2010. – (coleção consciência em debate).

DALCASTAGNÈ, Regina (Org.) **Ver e imaginar o outro**: alteridade, desigualdade, violência na literatura brasileira contemporânea. 1. ed. Vinhedo: Horizonte, 2008. v. 1.

DAVIES, Carole Boyce. **Black Women, Writing and Identity: Migrations of the Subject**. New York: Routledge, 1994.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. **Mil Platos**: capitalismo e esquizofrenia, v.4. Trad. Suely Rolnik – Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

\_\_\_\_\_. **O que é a filosofia**. Trad. Alberto Alonso Muñoz (et alii) – Rio de Janeiro: Ed. 34, 2007.

DOUBROVSKY, Serge. **Fils**. Paris: Galilée, 1977.

DUARTE, Eduardo de Assis (Org.). **Literatura e afrodescendência no Brasil**: antologia crítica. Belo Horizonte: UFMG, 2011. v.1. – Precursores.

\_\_\_\_\_. **Literatura e afrodescendência no Brasil**: antologia crítica. Belo Horizonte: UFMG, 2011. v.2. – Consolidação.

\_\_\_\_\_. **Literatura e afrodescendência no Brasil**: antologia crítica. Belo Horizonte: UFMG, 2011. v.3. – Contemporaneidade.

\_\_\_\_\_. **Literatura e afrodescendência no Brasil**: antologia crítica. Belo Horizonte: UFMG, 2011. v.4. – História, teoria, polêmica.



DURHAM, Carolyn Richardson. Narratives strategies and racial violence in two afro-brazilian short stories. In.: **Palara**: publication of the afro-Latin/American n.4. USA: Fall, 2000. P. 16-22.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1963.

EVARISTO, Conceição. **Ponciá Vicêncio**. Belo Horizonte: Mazza, 2003.

\_\_\_\_\_. **Becos da Memória**. Belo Horizonte: Mazza, 2006.

\_\_\_\_\_. Da grafia –desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento de minha escrita. In.: **Representações Performáticas Brasileiras**: teóricas, práticas e suas interfaces. (org) Marcos Antônio Alexandre, Belo Horizonte, Mazza Edições, 2007.

\_\_\_\_\_. Memória e escrevivência – Parte I. In: ALEXANDRE, Marcos Antonio (org). **Representações performáticas brasileiras**: teorias, práticas e suas interfaces. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Trad. Enilce A. Rocha. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

\_\_\_\_\_. **Pele Negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

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

FERREIRA, Ricardo (FERREZ). **Capão Pecado**. São Paulo: Labortexto Editorial, 2005.

FIGUEIREDO, Eurídice. **Mulher ao espelho**: autobiografia, ficção, autoficção. – Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.) **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

\_\_\_\_\_. *Literatura negra, literatura afro-brasileira: como responder à polêmica*. In: SOUZA, Florentina, LIMA, Maria Nazaré (Org.). **Literatura afro-brasileira**. Salvador/Brasília: Centro de estudos afro-orientais/Fundação Cultural Palmares. 2006. p. 9 – 38. Disponível em: <http://www.ceao.ufba.br>. Acesso em 06/06/2012.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Roberto Machado (Org.). Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. **Outros Espaços**. Trad. Pedro Moura. In.: *Diacritics*, vol.16, nº1, Primavera de 1986, [2005].

\_\_\_\_\_. **As Palavras e as Coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma T. Muchail. 9ª Ed. São Paulo. Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. **Space, Knowledge, and Power**. In Paul Rabinow (Ed.) *The Foucault Reader*. New York: Pantheon, 1984.

FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. Rio de Janeiro. Global Editora, 2008.

GARCIA, Valquíria Pires. A pluralidade étnico-cultural dos povos latino-americanos. In.: *Projeto radix*: geografia. São Paulo: Scipione.

GATES JR, Henry Louis. Figures of signification. In.: **The signifying monkey**. New York: Oxford University Press, 1988.

\_\_\_\_\_. Introdução. In.: **Race, Writing and Difference**. Chicago&Londres: University of Chicago Press, 1986.

GEERTZ, CLIFFORD. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIDDENS, Anthony. **Em defesa da sociologia**: ensaios, interpretações e tréplicas. Trad. Roneide Venancio Majer (et al). São Paulo: Editora UNESP, 2001.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. Trad. Cid Moreira. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2001.

GONZALEZ, Lélia & Hasenbalg, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GOTLIB, Nádia Batella. A Literatura feita por mulheres no Brasil. In: **Refazendo Nós-Ensaio sobre a Mulher e Literatura**. BRANDÃO, Izabel; MUZART, Zahidé (Orgs.) Florianópolis :Editora Mulheres, 2003.

GUIMARÃES, Geni. **Leite do Peito**: contos. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2001.

\_\_\_\_\_. **A cor da ternura**. São Paulo: FTD, 1998.

\_\_\_\_\_. **Balé das emoções**. Barra Bonita: Edição da autora, 1993.

GRAMSCI, Antonio. **Obras escolhidas**. Trad. Manuel Cruz. São Paulo: Martins Fontes, 1978.

\_\_\_\_\_. **Os Intelectuais e a organização da Cultura**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991.

GRATÃO, Lúcia Batista; MARANDOLA JR, Eduardo. **Geografia e Literatura: ensaios sobre geograficidade, poética e imaginação**. Londrina: EDUEL, 2000.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1989.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

\_\_\_\_\_. **REGIONAL-GLOBAL: Dilemas da Região e da Regionalização na Geografia Contemporânea**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

\_\_\_\_\_. Os sentidos da espacialidade. In.: **Territórios Alternativos**. São Paulo: Contexto, 2006.

HALBWACHS, Maurice. **Memória Coletiva**. Paris: PUF, 1968.

HALL, Stuart. **Da diáspora – identidades e mediações culturais**. Liv Sovic (Org.). Belo Horizonte: UFMG; Brasília: UNESCO, 2003.

\_\_\_\_\_. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 5ª. ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001.

\_\_\_\_\_. **The work of Representation: Cultural representation and cultural signifying practices**. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage/Open University, 1997.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Estética: a Ideia e o ideal**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

HOBBSBAWN, Eric. J. **Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2001.

HOOKS, bell. Intelectuais negras. Trad. Marcos Santarrita. In: **Revista de estudos feministas**, vol. 3, n. 2, 1991.

\_\_\_\_\_. **Yearning: race, gender and cultural politics**. London: Turnaround, 1991.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário da Língua Portuguesa**. 4.ed.rev. Rio de Janeiro: Objetivo, 2010.

HUYSEN, Andreas. Passados presentes: mídia, política, amnesia. In.: **Seduzidos pela memória**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

INSTITUTO CAJAMAR (Brasil). **Introdução à História do Brasil**. Abril, 1989.

IPOTESI - **Revista de Estudos Literários**. Universidade Federal de Juiz de Fora. v.15, n.2, jul./dez. 2011.

INFOPÉDIA – **enciclopédia online**. Porto Editora, 2003 – 2013.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de Despejos**: diário de uma favelada. Edição Popular, 1963.

KLAHN, Norma. **(Re)mapeos literários**: deslocamentos autobiográficos de escritoras chicanas. *Debate Feminista*. Año 13, vol. 25, p. 321-358, abril 2002.

KRISTEVA, Julia. **Sol Negro**: Depressão e Melancolia. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

\_\_\_\_\_. **Estrangeiro de nós mesmos**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LATIN AMERICAN SUBALTER STUDIES GROUP. **Founding Statement**. *The Postmodernism Debate in Latin America*. Eds. John Beverly and José Oviedo. Special issue of *Boundary 2* vol. 20, n.3 (1993).

LEJEUNE, Philippe. **O pacto autobiográfica**: De Rousseau à internet. Trad. Jovita Maria Gerheim Noronha. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

LIMA, Omar da Silva. **O comprometimento Etnográfico afro-descendente das escritoras negras Conceição Evaristo & Geni Guimarães**. 2009. 172 f. Tese (Doutorado em Literatura Brasileira) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasília. 2009.

\_\_\_\_\_. **O feminino negro em *Leite do Peito*, de Geni Guimarães**. IESCO, 2010.

LINS, Paulo. **Cidade de Deus**. São Paulo: Companhia da Letras, 1997.

MACCIOCCHI, Maria Antonieta. **A favor de Gramsci**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MAINGUENEAU, Dominique. **O contexto da obra literária**. Campinas, Martins Fontes, 2001.

MARTIN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Trad. Ronald Polito e Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

MASSEY, Doreen. **Space, Place, and Gender**. Minneapolis:University of Minnesota Press. 1994.

\_\_\_\_\_. A Woman's Place (III) MASSEY, Doreen; MCDOWELL, Linda.. In.: **Space, place, and Gender**. Minneapolis, University of Minnesota Press. 1994.

\_\_\_\_\_. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. Trad. Rogério Haesbaert. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

MATOS, Raquel da Siva. **Identidade, Gênero e Etnia na narrativa de Geni Guimarães**. Monografia (Especialização em Estudos Literário) – FALE/PPGLetras - UFJF - Dezembro de 2011.

MATTOS, Regiane Augusto de. **História e cultura afro-brasileira**. 2ª.ed. São Paulo: Contexto, 2011.

MARX, Karl. **Teses contra Fuerbach**. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.52. (Col. Os Pensadores).

MCDOWELL, Linda. Introdução: Place and Gender. In.: **Gender, Identity and Place: understanding Feminist Geographies**. Minneapolis, University of Minnesota Press. 1999. p. 01-33.

MIERS, Suzzane. **Slavery in the Twentieth Century: the Evolution of a Global Problem**. Walnut Creek, New York & Oxford: Altamira Press, 1977.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Trad. Solange Ribeiro de Souza. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MINOIS, Georges. **História do riso e do escárnio**. São Paulo: Unesp, 2003.

MOHANTY, Chandra Talpade. **Feminism without borders: decolonizing theory, practicing solidarity**. Durham, NC: Duke University Press, 2003.

MOREIRA, Alberto. **A exaustão da diferença: a política dos estudos culturais latino-americano**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentido**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. — (Coleção Cultura Negra e Identidade).

\_\_\_\_\_. Políticas de ação afirmativa em benefícios da população negra no Brasil: um ponto de vista em defesa das cotas. In.: **Espaço Acadêmico**, ano 2, n.22, 2003.

\_\_\_\_\_. **A dimensão estética na Arte Negro-africana tradicional**. (2006).

\_\_\_\_\_. Construção da Identidade Negra no Contexto da Globalização. In.: **Vozes (Além) Da África: tópicos sobre identidade negra, literatura e história africanas/** Ignácio G. Delgado [et al]. — Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2006.

NASCIMENTO, Denise Aparecida do. Favela, espaço e sujeito: uma relação conflituosa. In.: **Ipótese - Revista de Estudos Literários**. Juiz de Fora: Editora UFJF, v.15, n.2, jul./dez. 2011.

\_\_\_\_\_. **La Llorona: mito e contemporaneidade**. In.: XI Encontro Regional da ABRALIC, 2007, São Paulo. Anais do XI Encontro Regional Da Associação Brasileira de Literatura Comparada: Literatura, Artes e Saberes. São Paulo: ABRALIC, 2007. V.e-book.

Nixon, Rob. **Caribbean and African Appropriations of "The Tempest"**. *Critical Inquiry* Vol. 13, No. 3, Politics and Poetic Value (Spring, 1987). The University of Chicago Press.

NORA, Pierre. Entre a memória e a história: a problemática dos lugares. In : **Revista Projeto História**. PUC-SP, São Paulo, n.10, 1993.

OLIVEIRA, Maria Coleta (Org.). **Demografia da exclusão social**: temas e abordagens. Campinas, S.P: Editora da Unicamp, 2001.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.

ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo Del tabaco y del azúcar**. La Habana: Editorial de ciencias Sociales, 1983.

PÉREZ, Loida Maritza. **Geographies of home**. New York: Penguin, 1999.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou o silêncio da história**. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru, SP: EDUSC, 2005. (Coleção História).

PINTO, Ana Flávia Magalhães. **Imprensa Negra no Brasil do século XIX**. São Paulo: Selo Negro – Coleção Consciência em debate, 2010.

PORTELLI, Alessandro. A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. In: **Tempo: Revista do Departamento de História**. Vol. 2. UFFE. Rio de Janeiro: Relume Dumara, Dezembro/ 1996.

RAGO, Margareth. Trabalho Feminino e Sexualidade. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2001.

\_\_\_\_\_. **Descobrimo historicamente o gênero**. Cadernos Pagu, n.11, Campinas: Uncamp, 1998.

RATTS, Alex. **Os lugares da gente negra**: raça, gênero e espaço no pensamento de Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez.

RESENDE, Adelaine LaGuardia. **Mapeando os Estudos Culturais**. São João Del-Rei: PROMEL, 2005.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo brasileiro**: a formação e o sentido de Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RICOUER, Paul. **Temps et récit III**. Seuil, 1985.

ROSENDAHL, Zeny. O sagrado e sua dimensão espacial. In.: **Olhares Geográficos**: modos de ver e viver o espaço. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

ROWELL, Charles H. **Entrevista Geni Guimarães**. Revista Callaloo. v. 18, n.4, Fall 1995.

RUGENDAS, Joham Moritz. **Viagem pitoresca através do Brasil**. São Paulo: Edusp, 1972.

RÜSEN, Jörn (et al). **Thinking utopias**: steps into other worlds. United States: Berthan Books, 2005. Série Making Sense of History, V. 4. Chapter 15.

SÁ, Sérgio de. O escritor em viagem. In.: **A reinvenção do escritor**: literatura e mass mídia. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SAID, Edward. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Trad. Rosaura Eichenberg, São Paulo: Cia das Letras, 2007.

SALGUEIRO, Maria Aparecida Andrade. **Escritoras negras contemporâneas**: estudos de narrativas: Estados Unidos e Brasil. Rio de Janeiro: Caetés, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Entre Próspero e Caliban**: Colonialismo, Pós-Colonialismo e Inter- Identidade. A gramática do tempo: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Luiz Carlos dos; GALAS, Maria; TAVARES, Ulisses (Orgs.). **Antologia da Poesia Negra Brasileira**: negro em verso. São Paulo: Editora Moderna, 2006.

SANTOS, Milton. **Pensando o espaço do homem**. São Paulo: Hucitec, 1982.

\_\_\_\_\_. **A natureza do espaço**: espaço e tempo: razão e emoção. 3 ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

SARACENO, Chiara. **Sociologia da família**. Lisboa: Estampa, 1997.

SARTRE, Jean - Paul. **O que é a literatura?** Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Ática, 1948 [1994].

SHAKESPEARE, William. **A tempestade**. Porto Alegre, L&PM Pocket, 2002.

SCHUMAHER, Schuma; BRASIL, Érico Vital. **Mulheres Negras do Brasil**. Senac/Redeh, 2007.

SEVCENKO, Nicolau (Org.). *História da vida Privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, pp.

SOUZA, Jessé (Org). **A invisibilidade da desigualdade brasileira**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

\_\_\_\_\_. **A construção social da subcidadania**: para uma Sociologia Política da modernidade periférica. Belo Horizonte : UFMG. 2003.

SOUZA, Marina de Mello e. **África e Brasil Africano**. São Paulo: Ática, 2007.

SOJA, Edward W. **Geografias Pós-Modernas**: a reafirmação do espaço na teoria social. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. , 1993.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida (et al). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

\_\_\_\_\_. Subaltern Studies: Deconstructing Historiography. In.: GUHA, Ranajit. **Selected Subaltern Studies**. New York. Oxford. Oxford University Press. 1988.

TELLES, Ligia Fagundes. *A disciplina do amor*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

TILLIS, Antonio. Mulher, negra, caribenha, canadense e lésbica: representando os vários “selves” na poesia de Dionne Brand. In: ALMEIDA, Sandra Regina Goulart; DINIZ, Dilma Castelo Branco; DOS SANTOS, José (Org.). **Migrações teóricas, interlocuções culturais**. Belo Horizonte: Argumentum Editora, 2009.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América**: questão do outro. Trad. Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

\_\_\_\_\_. Race, Writing and Culture. In.: **Race, Writing and Difference**. Chicago&Londres: University of Chicago Press, 1986.

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna**: Uma análise crítica de alguns enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 1995.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência**; Trad. Livia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1983.

\_\_\_\_\_. **Topofilia** – um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Londrina: Edufel, 2012.

VALLADARES, Licia do Prado. **A invenção da favela**: mito de origem a favela.com. Rio Janeiro: Editora FGV, 2005.

VASCONCELOS, José. **La raza cósmica**: misión de la raza iberoamericana, Califórnia: Johns Hopkins Paperbacks edition, 1997.

WESSELING, H.L. **Dividir para dominar**: a partilha da África (1880 - 1914). Rio de Janeiro: Editora Revan, 1998.

WEST, Cornel. **Questão de raça**. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

\_\_\_\_\_. The Dilemma of the Black Intellectual. In.: **The Cornel West reader**. New York: Basic Civitas Books.

\_\_\_\_\_. **The Cornel West reader**. New York: Basic Civitas Books, 1999.



\_\_\_\_\_. **Questão de raça**. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção e leitura**. Trad. Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Cosac & Naify, 2007.

\_\_\_\_\_. **A letra e a voz**. Trad. Amalio Pinheiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

## Sites consultados

**ALIENAÇÃO**. In.: Infopédia – enciclopédia online. Porto Editora, 2003 – 2013. [23-11-2013] Disponível em: < <http://www.infopédia.pt/alienação.index>>.

CARNEIRO, Sueli. **O feminismo negro e a outra “universalização” das mulheres**. Disponível em: <[www.http:// nucleogenerosb.blogspot.com.br/2011/01](http://www.nucleogenerosb.blogspot.com.br/2011/01). Acesso em: 12/08/2013.

\_\_\_\_\_. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. Disponível em: <[www.http:// nucleogenerosb.blogspot.com.br/2011/01](http://www.nucleogenerosb.blogspot.com.br/2011/01). Acesso em: 12/08/2013.

CAMARGO, Oswaldo de. **A quem interessar possa: quem é Oswaldo de Camargo**. Entrevista concedida ao Portal Afro em 29/11/2007. Disponível em: <http://oswaldodecamargo.blogspot.com.br>. Acesso em: 05/06/2012.

DUARTE, Eduardo de Assis - Universidade Federal de Minas Gerais .**O Bildungsroman afro-brasileiro de Conceição Evaristo**. Rev. Estud. Fem. vol.14 nº1 Florianópolis Jan./Abr. 2006. Disponível em: < [www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext...](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext...)> Acesso em: 24/06/2013.

**E-Dicionário de Termos Literários** – Carlos Ceia. Disponível <<http://www.edtl.com.pt/index>>. Acesso em: 12/01/2014.

EVARISTO, Conceição. **Da representação a auto-representação da mulher negra na literatura brasileira**. Revista Palmares: Cultura Afro-brasileira. Ano I – número1 – agosto 2005. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/revista/>. Acesso em 14/06/2013.

\_\_\_\_\_. (UFMG) –XI Congresso Internacional da ABRALIC. **Aspectos da memória em Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo**. Tessituras, Interações, Convergências – 13 a 17 de julho de 2008 USP – São Paulo, Brasil. Disponível em: [www.abralic.org.br/anais/cong2008/.../pdf/078/ALINE\\_ARRUDA.pdf](http://www.abralic.org.br/anais/cong2008/.../pdf/078/ALINE_ARRUDA.pdf). Acesso em: 14/06/2013.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. Literatura negra, literatura afro-brasileira: como responder à polêmica. In: SOUZA, Florentina, LIMA, Maria Nazaré (Org.). **Literatura afro-brasileira**. Salvador/Brasília: Centro de estudos afro-orientais/Fundação Cultural Palmares. 2006. p. 9 – 38. Disponível em: <<http://www.ceao.ufba.br>>. Acesso em 06/06/2012.

FOUCAULT, Michel. **Outros Espaços**. Trad. Pedro Moura. In.: *Diacritics*, vol.16, nº1, Primavera de 1986, versão portuguesa [2005]. Disponível em: <[http://www.virose.pt/vector/periferia/foucault\\_pt.html](http://www.virose.pt/vector/periferia/foucault_pt.html)>. Acesso em 06/06/2012.

GUEDES, Daniela. **Geni Guimarães, uma escritora negra**. Disponível em: LITERAFRO – [www.lettras.ufmg.br/literafro](http://www.lettras.ufmg.br/literafro).

GUIMARÃES, Geni. **Muito prazer em te conhecer!** Disponível em: <<http://banhodeassentoblogspot.com.br>>. Acesso em: 26/02/2012.

\_\_\_\_\_. **A poesia que veio do campo**. Vídeo documentário. Disponível em: [www.youtube.com/watch?v=1hZS6vmqkcw](http://www.youtube.com/watch?v=1hZS6vmqkcw) . [Consulta em 04/05/2013].

HEGEL. **Filosofia Contemporânea**. Disponível em: < URL: [http://www. Mundo da Filosofia.com.br/pages56.html](http://www.Mundo da Filosofia.com.br/pages56.html)>.

HEGEMONIA. In Infopédia – enciclopédia online. Porto Editora, 2003-2014. [Consult. 2014-01-18].Disponível na www: <URL: [http://www.infopedia.pt/\\$hegemonia](http://www.infopedia.pt/$hegemonia)>.

HOOKS, bell. **Recusando-se A Ser Uma Vitima**. Disponível em: <URL:<http://www.confabulando.org/kk2011>. Acesso em: 28/01/2013.

INFOLATAM. **O Novo Mundo: América Latina**. Disponível em: <<http://www.infolatam.com.br/files> 11/06/2013>. Acesso em: 10/01/2014.

INFOPÉDIA. **António Gramsci**. Porto: Porto Editora, 2003-2014. [Consult. 2014-02-18].Disponível em: <URL: [http://www.infopedia.pt/\\$antonio-gramsci](http://www.infopedia.pt/$antonio-gramsci)>.

INFOPÉDIA. **Minarete**. Porto: Porto Editora, 2003-2014. [Consult. 20-01-2014].Disponível na www: <URL: [http://www.infopedia.pt/\\$minarete](http://www.infopedia.pt/$minarete)>.

INFOPÉDIA. **Neocolonialismo**. Porto: Porto Editora, 2003-2014. [Consult. 14 -01-2014]. Disponível em: <<http://www.infopedia.pt/neocolonialismo>>.

INFOPÉDIA. **Geografia Humana**. Porto: Porto Editora, 2003-2012. [consulta em: 13/01/2012].Disponível em:<URL:[http://www.infopedia.pt/\\$geografia-humana](http://www.infopedia.pt/$geografia-humana)>.

MUNANGA, Kabengele. **Políticas de ação afirmativa em benefícios da população negra no Brasil**: um ponto de vista em defesa das cotas. In.: Espaço Acadêmico, ano 2, n.22, 2003. Disponível: [http:// www.espacoacademico. com.br](http://www.espacoacademico.com.br). [Acesso em:12/10/2012]

\_\_\_\_\_. **A dimensão estética na Arte Negro-africana tradicional**. (2006) Disponível: <http://www.macvirtual.usp.br/mac/arquivo/noticia/.../Kabengele.asp>[Acesso em: 06/11/2012].

RATTS, Alex. **Os lugares da gente negra**: raça, gênero e espaço no pensamento de Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez. Disponível em: <http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br>. Acesso em 12/06/2012.

REVISTAS: **QUILOMBO** (1950) e **SENZALA** (1946). Disponíveis em: [http://www.arquivoestado.sp.gov.br/a\\_revistas.php](http://www.arquivoestado.sp.gov.br/a_revistas.php) [consulta em 12/08/2013].

*SOUZA, Carlos Alberto de. Sugando o sofrido leite negro. Disponível em: <<http://www.omacaubeiro.net/livraria/livraria.html>>. Acesso em 09/07/2011.*

## ANEXOS

Apresentamos agora cinco entrevistas selecionadas, que foram consultadas em alguns momentos, como fortuna crítica e também referencial biográfico das autoras Conceição Evaristo e Geni Guimarães, na elaboração do presente trabalho. Tais entrevistas foram concedidas a Charles H. Rowell (fundador e editor da revista científica *Callaloo* - tivemos acesso a apenas um trecho), ao *Laboratório de Políticas Públicas* da UERJ, à *Revista Raça Brasil*, ao pesquisador Dr Omar da Silva Lima e aos blogs: *Banhodeassento.blogspot.com* e *Nossa Escrivência.blogspot.com* (este último da escritora Conceição Evaristo). Tivemos acesso ainda a dois vídeos de entrevistas com Geni Guimarães, dos quais selecionamos o vídeo: “*Vencendo o preconceito*”, disponível no site do *youtube.com* e consultado em (22/10/2013). Objetivamos, assim, deixar claro a procedência das informações, principalmente biográficas, utilizadas neste trabalho.

## ENTREVISTA COM A ESCRITORA GENI GUIMARÃES

(Concedida ao Professor e Pesquisador Omar da Silva Lima e realizada por meio de correspondência via e-mail cujas respostas foram enviadas no dia 27/08/2007 em Barra Bonita –São Paulo. Segue a transcrição literal das perguntas feitas e respostas dadas.)

1 – No conto “Metamorfose” - *Leite do Peito*, p. 55-56 — você relata a experiência da criação do poema em homenagem à princesa Isabel ainda cursando as séries iniciais do Ensino Fundamental. Como você percebeu o dom para escrever? Mostrava seus escritos para os outros ou não? Fale mais a respeito.

GENI GUIMARÃES – Em “Metamorfose”, *Leite do Peito*, p.55-56, o poema em homenagem à Princesa Isabel surgiu num determinado mês de maio, após a exposição oral sobre a escravatura, feita pela professora. Na época, já tendo aprendido a composição das palavras, escrevi-o. Minha mãe, apesar de analfabeta, era repentinista e com ela assimilei a arte de rima. Assim, mostrava meus poemas pequenos, ingênuos para a professora que os lia, relia e elogiava-os. Portanto, não percebi. Fui alertada. Achei bom, bonito e continuei escrevendo. Senti que o ato de escrever me fazia bem. Prossigo, posto que o escrever é meu relaxante preferido.

2- Depois do contato com sua obra, percebi que sua literatura em prosa é direcionada, principalmente, para o público infanto-juvenil. Há uma razão específica para escolha desse público? A experiência como professora, também, tem influência nesse processo?

GENI GUIMARÃES – Conscientemente não. O fato de ser professora pode ter influenciado, quem sabe... Por outro lado faço poemas, crônicas, contos dirigidos a leitores adultos. Aliás, acho que a leitura é feita para quem saiba ler. Muitas vezes extrapola o objetivo do leitor.

3 – Relate sua estreia profissional no mundo da publicação.

GENI GUIMARÃES – Meu primeiro livro publicado (*Terceiro Filho* - poemas), alcançou a crítica de intelectuais negros e em decorrência destes contatos, comecei a ser convidada para ministrar palestras nos eventos relacionados com os temas abordados. Numa destas palestras, ao apresentar meu conto “O enterro da barata”, fui surpreendida com a aceitação plena do público presente, entre eles jornalistas, repórteres, editores. Como premiação, a Nestlé, através da área da literatura, editou meus primeiros contos. Este fato abriu portas para minha estreia profissional no mundo da publicação.





## **Blogspot.banhodeassento.com/entrevista Geni Guimarães**

### **Geni Guimarães, muito prazer em te conhecer!**

Nasci numa fazenda chamada Vilas Boas, município de São Manuel, interior de São Paulo, em 8 de setembro de 1947. Quando contava com 5 anos de idade, meus pais se mudaram dessa para outra fazenda, em Barra Bonita, onde resido até hoje, exercendo a profissão de professora.

Bem antes de frequentar a escola oficial, eu “lia” poesias e histórias em tudo quanto eram livros, revistas e jornais que encontrava. Quando entrei para a escola, o professor me contou que eu era poeta e, vendo que era bom, assumi por inteiro o privilégio do dom.

Na adolescência, colaborei com os jornais *Debate Regional* e *Jornal da Barra*, publicando contos, poemas e crônicas.

Em 1979 foi editado meu primeiro livro, chamado *Terceiro filho*, poemas da meninice e adolescência. *Da flor o afeto* foi lançado em 1981, já com poemas mais decisivos, seguros. Ao entrar, pouco mais tarde, em contato com a poesia negra, meu trabalho ficou mais definido por motivos de identidade, e assim fui convidada a participar de várias antologias e eventos culturais, dentre os quais a antologia *Schwarze Poesie, Edition Diá*, Alemanha Ocidental, e IV Bienal Nestlé de Literatura, que influíram para que eu fosse convidada pela Secretaria da Cultura de Colônia para mostrar meus trabalhos no projeto “As diferentes faces da América Latina – Encontro com autores e diretores de cinema brasileiros”, em novembro de 1988. Este trabalho no exterior propiciou-me maior visão cultural em termos de literatura brasileira.

A Fundação Nestlé de Cultura, reconhecendo o valor do meu trabalho, dada a minha atuação na Bienal, publicou meu livro *Leite do peito – contos* –, que se encontra hoje na 2ª edição.

Acredito que o ato de escrever é o veículo de exteriorização da situação de um povo dentro da sociedade e pode, com isso, motivar mudanças. Baseada nessa crença, fui buscar minha menina das fazendas e escrevi *A cor da ternura*. Tenho a pretensão de conscientizar e alertar, segundo a visão do poeta maior Drummond: “É preciso viver com os homens, é preciso não assassiná-los, é preciso ter mãos pálidas e anunciar...”. “Acredito que o ato de escrever é o veículo de exteriorização da situação de um povo dentro da sociedade e pode, com isso, motivar mudanças.” (Barra Bonita, setembro, 07/09/2010).



## ENTREVISTA COM A ESCRITORA CONCEIÇÃO EVARISTO

(Concedida ao Professor e Pesquisador Omar da Silva Lima e realizada por meio de correspondência via e-mail cujas respostas foram enviadas no dia 13/09/2007. Segue a transcrição literal das perguntas feitas e respostas dadas.)

1 – Relate como foi a tomada de consciência de seu dom para as letras. Houve incentivo ou não dos familiares?

CONCEIÇÃO EVARISTO – Posso dizer que comecei a escrever desde menina. Ao terminar o curso primário, ganhei um prêmio de redação, nos finais dos anos 50, cujo título era “por que me orgulho de ser brasileira?”. Lembro-me que produzi algo bastante ufanista, de acordo com o espírito da época. Recordo-me também que a minha adolescência foi marcada por um diário, por sensíveis redações e ainda por pequenos contos e poesias. Perdi todo esse material ao longo do tempo. Rasguei, queimei, joguei fora... Quanto ao incentivo de minha família, o que mais houve foi uma certa atenção ao meu desejo de continuar estudando. Minha tia, com a qual eu fui criada, minha mãe, um tio ex-expedicionário, todos compartilhavam de meus sonhos. Sobre minha escrita, ou melhor, meu dom para escrita gosto de afirmar que não nasci cercada por livros, nasci cercada por palavras. Minha escrita nasce, talvez, mais da minha experiência com a oralidade, aprendizagem de berço, embora a leitura tenha me encantado também desde criança. Fui criada sem a televisão. Várias revistas, almanaques, jornais, livros usados, além dos didáticos, chegavam em minhas mãos. Depois, por volta dos 13 anos ganhei uma biblioteca pública, ou antes, não me lembro bem, quando uma de minhas tias foi trabalhar na portaria da Biblioteca Pública de Belo Horizonte. E então, com todo um arsenal de oralidade e com a leitura que mais tarde fui descobrindo, tudo foi compondo, formando a minha capacidade e gosto pela escrita.

2 – Como é o processo de sua criação literária em prosa e m verso? Caso tenha vontade de relatar sobre o nascimento de uma ou várias obras suas, fique à vontade.

CONCEIÇÃO EVARISTO – Motivos, situações, momentos diversos podem desencadear minha escrita. O texto pode nascer de uma história ouvida, de uma música, da sonoridade de uma fala, de uma voz, de um fato pessoal vivido, de um enamorar-se pela vida e ainda pela determinação de inventar, de criar um texto. Por exemplo, tenho criado poemas com o intuito de enviar a algumas mulheres, como mensagem do “Dia Internacional da Mulher”. Nada que escrevo, fica pronto na primeira versão. Gosto de experimentar as palavras. Escrevo, leio, conserto, apago, deixo ficar... Gosto de estudar no texto o efeito das palavras, gosto do arcaísmo de alguns termos, como também gosto dos neologismos. Trago para alguns textos lembranças de um dialeto falar mineiro. E, ainda, muitas vezes procuro uma ou outra expressão de origem banta ou nagô para construir os meus textos, como também visito muito o Dicionário do Aurélio. *Becos da*

*Memória*, o primeiro romance que escrevi, nasceu de uma frase que escutei de minha mãe. Estávamos conversando sobre histórias passadas, quando minha mãe se referindo a uma senhora que conheci na minha infância disse a seguinte frase: “Vó Rita dormia embolada com ela”. Não sei por que, mas essa frase me soou tão bonita, diferente. Eu estava em Belo Horizonte de férias. A frase me voltava constantemente, no pensamento e na boca. Quando voltei para o Rio, comecei a escrever o romance. Os contos “Di Lixão” e “Maria” que aparecem em *Cadernos Negros* - 14 nascem, o primeiro, de uma conversa que eu tive com um menino vendedor de amendoim. Ele me contou que o irmão dele havia sido agredido por uma pedrada, por outro garoto. O menino relatava a história e dizia com veemência que ia bater, ia fazer e acontecer com o agressor. Era tanta mágoa e raiva em um coração tão pequeno, tão menino... Daí nasceu “Di Lixão”. O segundo conto, “Maria”, nasce de uma cena que assisti dentro de um ônibus no Rio, quando duas mulheres, passageiras em pé, provavelmente retornando do trabalho, reconhecem um sujeito parado lá fora, como um dos assaltantes de um ônibus, no qual elas estavam um dia. As mulheres apavoradas rememoram o fato. Da conversa das duas, recolhi o detalhe, o motivo principal do temor delas. Elas não haviam sido assaltadas como os demais passageiros e descobrem dias depois, o motivo. O assaltante as conhecia: era participante do mesmo samba que elas frequentavam. O enredo de “Maria” nasce dessa escuta no ônibus. O conto “Ana Davenga” traz o que senti ao debruçar a letra “Meu Guri”, de Chico Buarque, e mais ainda, a comoção que me causou a interpretação que Elza Soares dá à música. “Quanto filhos Natalina teve?”, em *Cadernos Negros*, nasce da repentina lembrança de uma vizinha que tive na infância, que escolhendo abortar, se livrava de ter filhos. Suas “façanhas abortivas” eram contadas por ela própria, como atos de destemor e glória.

3 - Agora, fale sobre a sua estreia no meio editorial. Qual foi a publicação que a projetou nacionalmente? Qual é sua obra preferida ou não há preferência?

CONCEIÇÃO EVARISTO – Meu primeiro trabalho publicado foi em 1990, em *Cadernos Negros*, vol. 13. A publicação de *Cadernos Negros* é uma iniciativa do Grupo Quilombhoje Literatura de São Paulo, e vem se tornando uma espécie rito de passagem para vários escritores afro-descendentes. A partir de então, textos meus têm aparecido em antologias alemãs, americanas e em uma moçambicana e se tornando objeto de estudos para pesquisadores nacionais e estrangeiros. Têm sido aproveitados também no interior do movimento social, notadamente do MN, o que muito me gratifica. Devo reconhecer que a antologia *Cadernos Negros*, mesmo com a sua pouca tiragem e com toda dificuldade de distribuição, foi o veículo que projetou meu nome, inclusive para a própria Mazza. Quando procurei a Mazza Edições, a editora já tinha ouvido falar de mim. Eu já não era um nome tão desconhecido. Em 2003, assumi os gastos de publicação de *Ponciá Vicêncio* e em 2003 surge uma 2ª edição, com a editora dividindo o investimento. Isto é, eu pagando a metade dos custos da edição.

Entretanto, com *Becos da Memória*, 2006, a Mazza Edições se colocou à disposição para publicar o livro, assumindo os gastos da edição. Digo que o investimento que eu fiz para editar *Ponciá Vicêncio* rendeu. Hoje, a obra é um dos livros indicados para o Vestibular de 2007 da UFMG, da CEFET de Belo Horizonte, além de ter sido traduzida para a língua inglesa, pela Host Publications, com lançamento marcado para novembro de 2007, em NY. A indicação da obra pra o vestibular tem projetado o meu nome, se não nacionalmente, mas com certeza por Minas Gerais. Uma edição especial foi feita para atender à demanda do concurso e a obra ganhou um simpático formato de livro de bolso, o que barateou os custos e conseqüentemente o preço de venda do exemplar. O romance *Ponciá Vicêncio* tem me proporcionado momentos de interação muito grande com as pessoas. Escrever é um ato muito solitário, por isso é muito gratificante a manifestação do leitor, mesmo que seja para discordar do texto que você criou. Nos últimos meses, tenho ido muito a Minas para palestras e é muito interessante dialogar com os leitores, *ler a leitura do leitor* sobre o livro (que você escreveu). Quanto ao que escrevo, gosto do próprio romance *Ponciá Vicêncio*. Acho que fui feliz na escrita do livro, como um todo. Em *Becos da Memória*, gosto da história de Ditinha; gosto do mistério que construí em relação à personagem nomeada como a Outra. Dos contos, minhas preferências recaem sobre “Ana Davenga”, “Olhos d’água” e de “Beijo na face”; poemas, gostos muito de “Eu-mulher”, “Vozes-mulher”, “Meu Rosário” e os últimos que tenho criado para saudar minhas amigas, no dia Internacional da Mulher. No momento, estou escrevendo o romance *Sabela*, em que busco uma polifonia de vozes para narrar um evento único: uma tempestade, um dilúvio que se abate sobre uma cidade.

#### 4 – Comente sobre a criação de *Ponciá Vicêncio*.

CONCEIÇÃO EVARISTO – Não me lembro do momento exato em que comecei a escrever, *Ponciá Vicêncio*, não me lembro o que desencadeou a escrita. Sei que revendo o manuscrito do romance, as primeiras páginas trazem um nome diferente para a personagem central; acho que abandonei o texto por um tempo e ao retomar surgiram novas ideias. O texto inicia narrando o temor que a personagem central tinha ao passar por debaixo do arco-íris. Nessa passagem, recuperei um imaginário de minha infância – cresci ouvindo que menina que passasse por debaixo do arco-íris virava menino e vice-versa. Escrevi todo o livro sem saber a origem desse imaginário. Um dia, bem mais tarde, depois do livro pronto e engavetado, encontrei a explicação para tudo em uma tarde, depois do livro pronto e engavetado, encontrei a explicação para tudo, em uma tarde, eu estava na rua e ao olhar para o céu, vi um arco-íris, paisagem tão rara nos últimos tempos. Fui tomada por uma comoção intensa. Memórias de infância eclodiram e de repente me veio a explicação, reconheci o mito. E para dizer desse reconhecimento do mito, é preciso outra explicação. Venho de uma família extremamente católica, como grande parte dos mineiros. Enquanto eu morava em Minas, em toda minha infância e em grande parte de minha juventude, nunca tivera contato com as religiões de matrizes africanas e nunca tinha ouvido falar de inquite ou orixá.

Seguíamos os preceitos da Igreja Católica, embora conservássemos, sem saber, a nossa fé particular. Só quando fui para o Rio de Janeiro, conheci o candomblé. E naquela tarde, no Rio de Janeiro, ao contemplar o arco-íris, foi que eu reconheci ali a morada do Oxumaré, o orixá nagô, que alterna a condição masculina com a feminina. Ora é um orixá masculino, ora é um orixá feminino. Repito, fui tomada por uma comoção intensa, pela beleza do arco-íris e por reconhecer uma memória coletiva que guardou traços de uma teogonia africana, apesar de nossa fé católica. Minha mãe tinha perdido a origem do mito, mas não a crença no mito; não sabia mais o fundamento, mas nos transmitira o que sobrou, o que a memória coletiva guardara, pois em outros lugares de Minas e fora de meu estado natal, outras pessoas viveram esse imaginário. Voltei emocionada ao livro e, para trabalhar melhor esse imaginário, fui buscar nas culturas bantas um mito correspondente a Oxumaré dos nagôs e encontrei Angorô, aquele cuja moradia é o arco-íris. Nesse momento, eu queria que o romance aproveitasse um fundamento comum, tanto aos bantos, como aos nagôs. Acho que acertei. Creio que no romance fica evidenciada a força das mulheres, mesmo quando há uma aparente fraqueza ou até um visível domínio masculino sobre elas. Só a eliminação física de Bilisa acaba com os sonhos e com a determinação da moça. O pai de Ponciá. Nêngua Kainda, uma velha mulher, era a consciência do grupo. O romance destaca as dores, as angústias, as violências que as mulheres sofrem, a solidão que elas enfrentam, mas ao mesmo tempo mostra como as mulheres saem em busca da vida.

5 – Em minha tese, procuro mostrar sua literatura como aquela comprometida com a etnicidade afro-descendente. A criação, em seus textos, de protagonistas negras pode ser considerada um indício desse comprometimento?

CONCEIÇÃO EVARISTO – Sim, quando me proponho construir uma personagem feminina negra, nunca tomo como modelo a imagem da Mãe Preta cantada em prosa e versos, assim como me distancio da Negra Fulô, da Rita Baiana, de Bertoleza, de Gabriela e de outros modos de representação da mulher negra na literatura brasileira. Quero criar na minha ficção um outro tipo de mulher negra. Quando coloco, por exemplo, Ponciá Vicêncio como doméstica, não estou criando uma personagem para compor, como peça, o espaço da cozinha, mas uma personagem maior do que esse espaço. A mesma intenção tive ao criar Bilisa-estrela, não se tratava de reafirmar a sexualidade dela, mas a condição humana da moça que vendia sexo e não a totalidade de sua pessoa.

6 - A Lei 10.639/2003 surgiu, a meu ver, como uma tentativa de reparar mais de século de silêncio na valorização da cultura afro na formação da sociedade brasileira. Você vê a criação dessa Lei como uma afirmativa para a negritude? Comente sobre essa Lei e como ela pode, de fato, causar transformações na sociedade racista brasileira a partir dos bancos escolares, como visa tal Lei.

CONCEIÇÃO EVARISTO – A obrigatoriedade da temática “História e Cultura afro-Brasileira” no ensino fundamental e médio, oficiais e particulares abre, sem dúvida alguma, um espaço da visibilidade para a História da África e da Diáspora Africana no solo brasileiro. Creio que aspectos pouco difundidos das culturas africanas e afro-brasileira poderão ser explorados na educação. Talvez estejamos chegando a um momento que as culturas africanas, aqui aportadas, sejam reconhecidas como culturas dinâmicas, formadoras da nacionalidade brasileira e não como meras contribuições. A presença do negro na cultura nacional, sem dúvida alguma, extrapola o espaço da arte relacionada ao canto, à dança, à culinária, ao futebol e todos nós sabemos disso. A história oficial brasileira pode de atores, de sujeitos históricos, mas figuras como: Zumbi, Henrique Dias, Luis Gama, Chico Rei, Aleijadinho, José do Patrocínio, João Cândido, Cruz e Souza, Padre José Maurício, Machado de Assis, Lima Barreto, Mario de Andrade, Juliano Moreira, André Rebouças, dentre outros, marcaram a história brasileira nos mais diversos campos de atuação. O mesmo se pode dizer das personagens femininas como: Luiza Mahin, Dandara, Zacimba Gaba, Chica da Silva, Escrava Anastácia, Auta de Souza, Mãe Senhora, Tia Ciata, Vera Teresa de Jesus, Carolina Maria de Jesus, Maria Firmina dos Reis, Antonieta de Barros, Verena Leite, Lélia González, mulheres que, dentre outras, deixaram o seu legado, de uma forma ou de outra, na vida brasileira.

7 - Fale sobre a Literatura Negra, ressaltando sua importância no círculo literário acadêmico e destacando autores/as que julga melhor contribuir para a afirmação de temática negra na Literatura Brasileira.

CONCEIÇÃO EVARISTO – Buscando não só os contemporâneos, o primeiro que eu destacaria seria Luiz da Gama (1830-1898), com seus poemas satíricos apontando, na sociedade da época, a pretensão racista de se construir e de se apresentar como uma sociedade branca. Cruz e Souza (1861-1898), com a sua negritude angustiada, o grande poeta simbolista do Brasil que morre em estado de total miséria, esquecido pela crítica da época e quando recuperado, é apontado como um poeta que tenta escapar de sua condição étnica. Conclusões tiradas a partir de certas metáforas que Cruz e Souza utilizava nas construções de seus versos. Criações importantes do poeta foram deixadas no esquecimento, ou melhor, no desconhecimento, como “Núbia” e o “Emparedado”, em que a voz autoral negra do poeta se faz ouvir. Referência maior talvez seja a de Lima Barreto (1881-1922), desprezado por muito tempo pela crítica literária, mas que nas últimas décadas já se encontra plenamente recuperado pelas pesquisas acadêmicas. Lima Barreto, que segundo o seu biógrafo Regis de Moraes, denominava o espaço familiar em que vivia como “Vila Quilombo”. A meu ver, ele é o escritor mais contundentemente que coloca o dedo na ferida do racismo brasileiro. Suas obras *Recordações do Escrivão Isaías Caminha* e *Clara dos Anjos* proporcionam várias discussões sobre os modos de relações raciais da sociedade brasileira. Em 1903, em seu *Diário Íntimo*, Lima Barreto relatava o desejo de escrever sobre a escravidão no Brasil e a influência desse processo na nacionalidade brasileira. Em 1905, o escritor volta a



2 - Quais são os autores ou obras brasileiras que a senhora destacaria em função da presença da discussão racial ou outras manifestações de luta da população negra? E que autores foram esquecidos por nossa literatura?

– O primeiro que eu destacaria seria Luiz Gama (1830-1882). Com seus poemas satíricos, aponta na sociedade da época a pretensão racista de se constituir e de se apresentar como uma sociedade branca. Cruz e Souza (1861-1898), com a sua negritude angustiada. O grande poeta simbolista do Brasil morre em estado total de miséria, esquecido pela crítica da época. E quando recuperado, é apontado como um poeta que tenta escapar de sua condição étnica – conclusão tirada a partir de certas metáforas que Cruz e Souza utilizava nas construções de seus versos – . Criações importantes do poeta foram deixadas no esquecimento, ou melhor, no desconhecimento, como “Núbia” e o poema em prosa “Emparedado”, em que a voz autoral negra do poeta se faz ouvir. Referência maior talvez seja a de Lima Barreto (1881-1922). Desprezado por muito tempo pela crítica literária, mas nas últimas décadas já se encontra plenamente recuperado pelas pesquisas acadêmicas. Lima Barreto segundo o seu biógrafo Regis de Moraes, denominava o espaço familiar em que vivia como “Vila Quilombo”. Ao meu ver, ele é o escritor que mais, contundentemente, coloca o dedo na ferida do racismo brasileiro. Sua obra, notadamente em Recordações do Escrivão Isaias Caminha e em Clara dos Anjos, proporciona várias discussões sobre os modos das relações raciais da sociedade brasileira. Em 1903, em seu Diário Íntimo, Lima Barreto relatava o desejo de escrever sobre a escravidão no Brasil, e a influência desse processo na nacionalidade brasileira. Em 1905, o escritor volta a registrar a mesma idéia. Queria escrever um romance que falasse da vida e do trabalho dos negros em uma fazenda. E não podemos esquecer a escritora maranhense, Maria Firmina dos Reis, (1825-1917) também muito pouco conhecida. Os compêndios tradicionais da historiografia da literatura brasileira não citam a escritora. Há, entretanto estudos que apontam Maria Firmina como a autora do primeiro romance abolicionista, Úrsula, escrito por uma mulher. Registros comprovam a presença dela em jornais maranhenses publicando poesias, contos, crônicas e também como compositora de um hino para a abolição da escravatura, segundo informações do pesquisador de literatura afro-brasileira, Prof<sup>o</sup> Eduardo de Assis da UFMG.

3 - Ao longo do processo histórico e social de constituição da nossa sociedade, em muitas áreas, o negro foi invisibilizado. A senhora percebe este processo de invisibilidade do negro nas obras de Literatura Brasileira, assim como na área acadêmica? Como isso acontece?

– Se a pergunta for sobre o negro como personagem, eu me arriscaria a dizer que nesse sentido não pesa uma invisibilidade sobre o negro, mas sim estereotipia. A literatura brasileira está repleta de personagens negras, tanto no verso, como na prosa. O que há é uma estereotipia do negro nos textos literários. Gregório de Matos (1623-1696) já compõe uma representação da mulher africana escravizada em seus poemas.

De seus versos afloram o desprezo pelos mestiços e o apetite sexual que os portugueses tinham pelas mulatas. A literatura brasileira segue ao longo do tempo difundindo estereótipos de negros em várias obras. Textos escritos no passado e na contemporaneidade repetem, revitalizam, reatualizam estereótipos tais como: o do negro Pai-João, o da Mãe-Preta, o do negro preguiçoso, libidinoso, o do negro infantilizado, o da mulher negra boa de cama, o da mulata ferosa, permissiva, etc, etc. É só atentarmos para personagens como: Pai Benedito, em *Tronco do Ipê*, de José de Alencar (1829-1877), infantilizado pela incompetência lingüística para articular a “língua de branco”. O mesmo estereótipo aparece na obra *São Bernardo*, de Graciliano Ramos (1892-1953). A personagem Casemiro, aliás, uma retomada do estereótipo do escravo fiel, aparece retratada como alguém possuidor de uma dificuldade de linguagem. Na narrativa, se lê que Casimiro mal articulava poucas palavras, e quando estava contente “aboiava”. Rita Bahiana e Bertoleza, em *O Cortiço de Aluisio de Azevedo*, (1857-1913) são imagens estereotipadas de mulheres negras. A primeira é desenhada como a mulata em que tudo nela é sexualizado, do corpo à voz. A segunda surge idiotizada, animalizada e “morre focinhando”, segundo a narrativa. Por sua vez, Gabriela, Cravo e Canela, de Jorge Amado, (1912- 2001) representa uma mulher-natureza, incapaz de entender qualquer norma social. Nessas e outras obras da literatura brasileira, normalmente, as personagens negras surgem estereotipadas em concordância com a maneira como o negro é percebido pela sociedade. Não há uma ausência do negro e da cultura negra nos textos literários brasileiros. O que existe é uma representação deprimente sobre nós negros. Nesse sentido, é preciso pensar que a cultura dominante tem o poder de se representar e de representar as outras culturas circundantes. Se pensarmos na invisibilidade do escritor negro, temos de levantar ainda uma outra questão: a do processo de branqueamento que certos indivíduos sofrem quando circulam; quando vivem em espaços sociais tidos como “lugares de branco”. A instituição literária é lugar de uma maioria branca e do sexo masculino. O processo de branqueamento que Machado de Assis sofreu é exemplar. Desde a transfiguração de seus retratos, como a pouca circulação dos textos em que Machado traz a questão da escravidão. Por isso, esperamos com muita ansiedade um trabalho de pesquisa, feito por um professor da Federal de Minas, já citado nessa entrevista. Esse estudo pretende trazer textos jornalísticos de Machado assinado por pseudônimo, em que o fundador da Academia Brasileira de Letras, se coloca diante da questão escravocrata. Mas, os críticos literários, até hoje, optam por apontar um Machado de Assis branco. Há uma gama de escritores negros, e aqui eu estou incluindo os mestiços, que nós desconhecemos. Castro Alves, Manuel da Silva Alvarenga, Gonçalves Dias, Teixeira e Souza – autor do primeiro romance brasileiro –, Gonçalves Crespo, a poetisa Auta de Souza, Paula Brito, poeta, contista, romancista, tradutor e iniciador do movimento editorial no Brasil. Foi ele o primeiro editor de Machado de Assis. Paula Brito e outros trazem uma ascendência africana ou indígena que raramente aparece destacada. O modernista Mário de Andrade era mulato. Reafirmo que, se procurarmos somente a afro-descendência, vários autores tiveram papel marcante na literatura brasileira. Entretanto, quando pensamos na assunção dessa ascendência, como um dado para a própria escrita, nomeamos aqueles/as, cuja referência de datação se coloca a partir dos anos 20 até a



contemporaneidade. São escritores/as que trazem uma escrita profundamente marcada por suas experiências de afro-descendente. Começamos por Lino Guedes que assume uma “negritude” em seus textos, mesmo que de forma lamentosa. Solano Lopes, por declamar: “negros que exploram negros não são meus irmãos”. Abdias do Nascimento, pela contundência de seu discurso poético em consonância com o seu discurso político. Adão Ventura, um dos primeiros que conheci no exercício de poetar as dores do negro mineiro. Edimilson de Almeida, Ricardo Aleixo, Waldemar Euzébio, poetas mineiros de agora. Carlos Assunção, Oswaldo de Camargo, Paulo Colina, Cuti, Oliveira Silveira, Marcio Barbosa, Jamu Minka, Oubi Inaê Kibuco, José Carlos Limeira, Landê Onawale, Semog, Salgado Mariano, Nei Lopes, dentre outros, contistas, poetas e também estudiosos, pesquisadores da cultura afro-brasileira. As mulheres, Geni Guimarães, Miriam Alves, Esmeralda Ribeiro, Ana Cruz, Lia Vieira, Mãe Beata de Yemonjá, Ana Maria Gonçalves, Cidinha da Silva, Maria Helena Vargas da Silveira e outras, contistas, poetisas, romancistas, cronistas, nomes, que aparecerão com mais vigor na cena literária, quando estudiosos atentos às diversidades da cultura e da literatura brasileira se debruçarem sobre o novo. Uma geração novíssima vem despontando em Cadernos Negros, cito alguns nomes: Andréia Lisboa de Souza, Atiely Santos, Cristiane Sobral, Allan da Rosa. E não posso deixar de citar aqui o nome de Carolina Maria de Jesus que, audaciosamente, a partir de restos de papel e lixo, feriu a pretensão brasileira que procura fazer uma “assepsia” na literatura, tanto do ponto de vista da temática, como no da linguagem.

4 - Quais as contribuições, na sua opinião, que a lei 10.639/2003 pode exercer no ensino de Literatura e Língua Portuguesa na educação brasileira? Existe material didático com abordagem sobre essa questão nesta área?

- A obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira” no ensino fundamental e médio, oficial e particular, sem dúvida alguma, abre um espaço de visibilidade aos aspectos poucos difundidos das culturas africanas e afro-brasileira. É preciso forjar um reconhecimento de que as culturas africanas, aqui aportadas, são formadoras da nacionalidade brasileira e não meras contribuições. A presença do negro na cultura e no pensamento nacional extrapola o espaço da arte relacionada ao canto, à dança, à culinária. Creio que a lei 10.639/2003 proporciona, ou melhor, exige, que se tenha um olhar mais diversificado sobre literatura brasileira. Há autores e textos negros que são estudados, mas a partir de uma ótica euro-cêntrica. Procura-se, inventa-se um lado branco para esses autores, assim como para os seus trabalhos. Hoje, novos textos estão chegando ao mercado, e uma nova maneira de lidar com esses textos está sendo levada, (ainda em pequena escala, reconhecimento] aos professores. Uma escrita que trata dignamente o universo histórico, cultural, político e religioso negro pede e força passagem. É lógico que o mercado editorial e livreiro é impulsionado pelo lucro, pelo retorno e não pela questão ideológica, mas no momento, abre-se uma brecha. As editoras estão hoje mais propensas a investir em obras que desenvolvem temáticas relativas às culturas africanas e afro-brasileiras. Quanto à divulgação dos textos afro-brasileiros em grande escala, temos algumas novidades. Cadernos Negros – melhores



## **Raça - Quais são os obstáculos para um autor negro publicar um livro?**

**Conceição** - O primeiro obstáculo é ser um autor novo. Alguém já consagrado recebe de início um outro tratamento, mesmo se escrever uma baboseira. Se for um autor com presença na mídia, como uma apresentadora de TV, é ainda mais fácil. Agora, se você não está na mídia e ainda é negro e mulher, a situação se complica mais, porque espera-se que a mulher negra seja capaz de desempenhar determinadas funções, como cozinhar muito bem, dançar, cantar - mas não escrever.

Às vezes, as pessoas olham para mim e perguntam: "Mas você canta?". E eu digo: 'Não canto nem danço'. Para um negro desconhecido tornar-se escritor, há todas essas dificuldades. Para uma mulher negra, pode multiplicar isso por mil, pois você vai assumir uma função que a sociedade não está acostumada a esperar. A sociedade tem uma expectativa que nunca é intelectual.

### **Que tipo de dificuldade existe quando um autor negro vai oferecer sua obra em uma editora?**

Mandei o romance Ponciá Vicêncio para uma editora e não tive resposta. Depois disso, não tentei mais nenhuma. Após algum tempo, resolvi tentar a Mazza por uma questão ideológica, pelo fato de ser uma editora de uma mulher negra. Mas o problema não termina com a publicação de um livro. Ponciá Vicêncio já esteve em uma livraria grande aqui do Rio, e eu o levei pessoalmente. Só que o livro não foi colocado no sistema de informática da loja e, portanto, era como se ele não estivesse lá. Dois pesquisadores estrangeiros que vieram ao Brasil foram procurar a obra e tiveram que insistir, pois a livraria afirmava que o livro não existia.

Quer dizer, um livro de Conceição Evaristo numa grande livraria é colocado lá no fundo, escondido, em último lugar, enquanto o de um autor conhecido já é posto logo nentrada. Mas esse é um problema mercadológico. Além disso, tem a questão da temática do meu trabalho, que é uma faca de dois gumes. Por um lado, ela não interessa, mas com a lei 10.639 [que instituiu a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira nas escolas] esse tema vai atender a uma demanda - só que sempre por uma questão mercadológica, nunca ideológica.

### **A Senhora acha que a questão da auto-estima influencia o resultado final do conteúdo?**

Influencia em todos os aspectos da nossa vida. Aquela história de que o profissional negro não pode falhar, de que a gente é treinado para tirar 10 - pois do contrário não serve - faz com que a gente tenha uma exigência muito grande a nosso respeito. Eu me pergunto várias vezes se esse tempo todo que demorei para publicar meu livro não foi por causa de uma autocensura, do tipo 'será que está bom mesmo?'.

A gente já foi tão machucado na auto-estima, exigimos de nós mesmos ser sempre o melhor, que isso cria uma certa insegurança. Porque muitas vezes você vê pessoas que não têm competência nenhuma, que botam um ovinho de nada e saem gritando - e todo mundo fica aplaudindo. E nós, negros, às vezes temos coisas ótimas que nós mesmos não percebemos.

### **Quer dizer, então, que as comparações entre a literatura produzida por negros e por brancos trazem medo para o autor?**

Acho que isso é algo que ao mesmo tempo pode ser usado a nosso favor e contra. Em certos momentos, o fato de ser quantitativamente menor pode também ser positivo, porque você vira a novidade, mas também passa por aquela situação de 'puxa, negro escreve?', 'mulher negra escreve?'. Só que também é preciso ser hábil para tirar proveito

desse jogo. Escrevemos, sim, e escrevemos diferencialmente. Nesse caso, estar em menor número serve para afirmar e explicar positivamente essa diferença quantitativa. Numa antologia que tem, por exemplo, 14 escritoras brasileiras e só três negras, alguma coisa está errada. Aí é o momento de você, negro, apontar o que está errado, porque é lógico que não há só três escritoras negras neste país.

*“NÃO NASCI RODEADA DE LIVROS, NASCI RODEADA DE PALAVRAS”*

**Em obras como *A escrava Isaura, uma visão deturpada da mulher negra, embranquece a heroína e lhe confere características positivas por não ter os traços negros. Quais são as conseqüências disso?***

Quando a mulher negra passa por esse processo, continua sendo desvalorizada na sua condição de mulher. Ainda se espera que determinadas funções ou lugares não sejam propícios para as mulheres negras. É muito mais fácil para a sociedade brasileira aceitar uma negra rebolando com a bunda de fora do que reconhecer a competência de uma negra professora, de uma negra médica.

Eu não sei até que ponto essas mulheres eram realmente fegosas, ou se isso era atribuído a elas. O fato é que a sociedade espera que você cumpra determinadas funções e tenha determinadas características que vêm sendo coladas à imagem das mulheres negras há anos e anos.

**Para a senhora, qual é a diferença entre ser mulher negra e simplesmente mulher?**

É muito diferente. A questão étnica pode ter um peso bem grande, mas vai depender muito da situação em que se está. Na questão do feminismo, por exemplo, enquanto as mulheres brancas precisaram sair às ruas para ficar livres da tutela do pai, do marido ou do irmão, esse não foi o nosso caso. Não precisamos lutar pra ficar livre da dominação e querer trabalhar. A gente sempre precisou trabalhar.

O nosso feminismo vem para a gente se afirmar como pessoa. Eu acho que a nossa primeira luta feminista não foi contra o homem negro, mas contra os nossos patrões e patroas. Enquanto a primeira luta da mulher branca e da mulher de classe média foi contra os homens de sua própria família - e eu não estou dizendo que o homem negro não seja machista -, nós nos posicionamos primeiro contra o sistema representado, principalmente, pelo homem branco e pela mulher branca.

**A Senhora acredita que o discurso dos negros está mudando, no sentido de fugir do discurso produzido nas décadas anteriores, carregado de lamentos, mágoa e impotência?**

Há uma mudança, sim, e sempre tenho exposto isso. Há alguns anos, nossa afirmação étnica era uma de lamento, depois passou a uma de orgulho e hoje é de reivindicação.

**E como essa reivindicação vem?**

Essa reivindicação vem justamente porque nós estamos fazendo questão de estar em todos os espaços, nas universidades, na vida pública, nos meios de comunicação. Por isso acredito que hoje há uma afirmação que reivindica. Mas eu também acho que a gente não deve esquecer o passado, pois ainda precisamos exorcizar essa nossa dor. Creio que não esquecer impulsiona você a cobrar, porque nada que a sociedade está nos oferecendo é de graça. Então vale lembrar o passado.

Estão nos devolvendo tardiamente o pouco do muito que nos tomaram. Essa lembrança

deve ser fortalecida para sabermos sempre por que estamos cobrando. Não é um muro de lamentações. Eles nos roubaram e a gente não pode perder essa perspectiva do passado - mas olhando sempre para o futuro.

**Entre os escravos e quilombolas não havia registro escrito porque a maioria era analfabeta. Qual é a importância da história oral?**

A maior importância é essa fonte de possibilidades que a história oral revela, na medida em que ela me dá um conhecimento que foi negado ou disfarçado. Nossos antepassados vêm de uma cultura oral e o que poderia ter sido escrito não foi. A literatura, quando escreve a nosso respeito, o faz de outro modo. A oralidade é uma forma de dialogar com muita coisa que se desconhece.

Quando paro a fim de escutar a história das pessoas, principalmente daquelas com mais idade, vejo quanta coisa a gente não sabe, que um livro não traz, e que só eles mesmos, com a sua sabedoria, podem nos contar. Uma coisa que também gosto de dizer é que eu não nasci rodeada de livros, nasci rodeada de palavras. Os escritores que conheço, que vêm de uma classe média, dizem 'eu nasci rodeado de livros'. E eu digo: 'Eu não nasci rodeada de livros, nasci rodeada de palavras, num ambiente onde contar histórias era uma coisa natural.

**"A PRIMEIRA LUTA FEMINISTA DAS MULHERES NEGRAS NÃO FOI CONTRA O HOMEM NEGRO, MAS CONTRA OS NOSSOS PATRÕES E PATROAS"**

**A mulher negra está entre os maiores índices de pobreza. Elas não vão deixar de ser negras, mas como deixar de ser pobres?**

Deixar de ser pobre é uma coisa mais complicada, mas penso que você pode conseguir uma vida um pouco mais digna. Quando olho para trás e vejo que não moro mais numa favela, é porque consegui estudar, tenho uma profissão. Mas deixar de ser pobre implica ter uma estrutura sedimentada que ainda não possuímos. Não temos herança econômica. Poucos negros hoje na sociedade brasileira têm uma casa própria.

Difícilmente você encontra um negro que tenha herdado uma casa na Tijuca [bairro carioca de classe média]. Portanto, deixar de ser pobre é uma luta que requer a acumulação de bens econômicos, propriedades, uma herança. Isso já acontece em termos individuais, mas não com a coletividade, pois você ainda não tem uma maioria em profissões liberais, em cargos privilegiados.

Estamos saindo de um estado de miséria, só que não é uma conquista coletiva. Apenas o estudo abre essa perspectiva, mas também não podemos pensar que a educação faz milagre, porque há muitos negros formados e sem emprego, por uma questão social

