



**Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e
Crítica Literária da PUC-SP**

nº 31 – dezembro de 2023

<http://dx.doi.org/10.23925/1983-4373.2023i31p26-45>

Mulheres negras brasileiras: notas sobre feminismo afrodiaspórico¹

Brazilian Black Women: notes on afrodiasporic feminism

*Antônio Souza**
*Tânia Hoff***

RESUMO

Neste artigo, abordamos o feminismo afrodiaspórico de mulheres negras brasileiras. Temos como objetivo problematizar alguns aspectos de resistência da mulher negra, a partir da obra de duas escritoras negras, Carolina de Jesus e Conceição Evaristo. Ambas têm o cotidiano da mulher brasileira, negra e pobre, como ambiente em que se dá a experiência feminina de suas personagens, que são construídas a partir de referências autobiográficas. Para tanto, selecionamos alguns fragmentos da obra das escritoras, notadamente aqueles em que há falas ou relatos sobre a vida, nos quais podemos vislumbrar questões de gênero e de resistência. Quanto à fundamentação teórica, os estudos decoloniais, de discurso e também os de feminismo negro consistem nos principais eixos teórico-metodológicos que alicerçam nossas reflexões. Dentre os autores mobilizados, destacamos Gonzalez (1984), Collins (2020), Gilroy (2001), Maldonado-Torres (2019) e Souza (2018). Quanto aos resultados, consideramos as várias camadas de colonialidade que aprisionam a mulher negra.

PALAVRAS-CHAVE: Escritoras negras; Diáspora; Decolonialidade; Interseccionalidade; Discurso

ABSTRACT

In this article, we address the Afrodiasporic feminism of black Brazilian women. We aim to problematize some aspects of resistance by black women, based on the work of two black writers, Carolina de Jesus and Conceição Evaristo. Both have the daily life of Brazilian women, black and poor, as the environment in which the female experience of their characters – built upon autobiographical references – takes place. For that, we have selected some fragments of the work of both writers, notably that in which there are

¹ Este artigo apresenta resultados parciais das pesquisas dos co-autores, que são contemplados com bolsa Prosup CAPES e Edital Universal – Chamada CNPq/MCTI/FNDCT n. 18/2021 – Faixa B – Grupos Consolidados.

* Escola Superior de Propaganda e Marketing – ESPM; Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Práticas de Consumo – São Paulo – SP – Brasil – antonio.carlos@acad.espm.br

** Escola Superior de Propaganda e Marketing – ESPM; Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Práticas de Consumo – São Paulo – SP – Brasil – thoff@espm.br



**Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e
Crítica Literária da PUC-SP**

nº 31 – dezembro de 2023

speeches or reports about life, in which we can glimpse issues of gender and resistance. As for the theoretical foundation, decolonial studies, discourse studies and also those of black feminism form the main theoretical-methodological axes that underpin our reflections. Among the authors chosen, we highlight: Gonzalez (1984), Collins (2020), Gilroy (2001), Maldonado-Torres (2019) and Souza (2018). As for the results, we consider the various layers of coloniality that entrap black women.

Keywords: Black writers; Diaspora; Decoloniality; Intersectionality; Discourse

1 Delineamentos iniciais

De manhã eu estou sempre nervosa. Com medo de não arranjar dinheiro para comprar o que comer. Mas hoje é segunda-feira e tem muito papel na rua. [...] 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, 2014, p. 49).

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

A voz de minha filha
recolhe em si
a fala e o ato.
O ontem – o hoje – o agora.
Na voz de minha filha
se fará ouvir a ressonância
O eco da vida-liberdade
(Evaristo, 2017, p. 24-25).

Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo são duas escritoras brasileiras, mulheres negras, que representam e simbolizam a literatura feminina negra do Brasil. Ambas são escritoras que narram a vida vivida por mulheres negras e faveladas, de modo que suas personagens trazem aos nossos olhos cenas de injustiça, racismo, amor, pobreza, patriarcado e invisibilidade social, mas também resistências que irrompem em meio aos mais triviais acontecimentos cotidianos.

Carolina Maria de Jesus nasceu em 14 de março de 1914 e faleceu 13 de fevereiro de 1977, residia em uma favela e trabalhava como catadora de papel para criar, sozinha, seus três filhos. Foi escritora, compositora e poetisa, sendo considerada uma das primeiras e mais importantes escritoras negras do Brasil. Em 1960, publicou seu primeiro livro, *Quarto de Despejo: Diário de uma Favelada*, que fez grande sucesso, tendo vendido mais de um milhão de exemplares.

Maria da Conceição Evaristo de Brito (Conceição Evaristo) nasceu em 1946; é escritora, poetisa, romancista e ensaísta. Nasceu em Belo horizonte, Minas Gerais. De família pobre, segunda de nove irmãos, foi a primeira de sua família a conseguir um

diploma universitário. Começou a publicar seus textos na década de 1990, nos Cadernos Negros, série organizada pelo grupo Quilombhoje e dedicada à divulgação da produção literária afro-brasileira. Em 20 de julho de 2023, Evaristo inaugurou a Casa Escrevivência, no Beco João Inácio, no Rio de Janeiro, local também conhecido como Pequena África. O objetivo do espaço é abrigar a obra e a biblioteca da escritora e, futuramente, servir como espaço de acolhimento para outras escritoras negras. Evaristo recebeu o Prêmio Jabuti de Literatura, em 2015; o Prêmio Faz a Diferença, na Categoria Prosa, em 2017, e o Prêmio Cláudia, na Categoria Cultura, em 2017. Em 2023, venceu o Prêmio Juca Pato, como intelectual do ano.

As duas escritoras têm, em comum, o talento para narrar o cotidiano da comunidade e, principalmente, a vida de mulheres negras. São excelentes contadoras de histórias. Seus textos remetem às tradições africanas de contação de histórias perpetuadas pela figura do “*griot*”, personagem importante na estrutura social da maioria dos países da África Ocidental, que tem a função especial de narrar as tradições, resguardar a memória e os acontecimentos de um povo. Na cultura africana, como em algumas sociedades, o sentido visual não é preponderante. A oralidade, os relacionamentos interpessoais, o tato e a conexão com a natureza são as fontes de novos saberes e novos conhecimentos.

A obra de Carolina de Jesus e de Conceição Evaristo mostra-se de grande relevância para abordarmos, dentre outros temas, os feminismos negros, pois as escritoras narram o cotidiano da maioria das mulheres negras e pobres brasileiras, e ilustram o ambiente em que se dá a experiência feminina de suas personagens, as quais são construídas a partir de memórias e referências autobiográficas.

Neste artigo, abordamos os feminismos diaspóricos de mulheres negras brasileiras e temos como objetivo problematizar alguns aspectos de resistência da mulher negra, que vive em situação de pobreza no Brasil, a partir de alguns fragmentos das obras das referidas escritoras, notadamente aqueles em que há falas e/ou relatos sobre a vida, nos quais podemos vislumbrar questões de gênero e de resistência: *Quarto de despejo*: diário de uma favelada, de Carolina de Jesus (2014) e “Maria”, conto que integra *Olhos d’água*, de Conceição Evaristo (2016).

Quanto à fundamentação teórica, autores dos estudos decoloniais, de discurso e também do feminismo interseccional consistem nos principais eixos teórico-metodológicos que alicerçam nossas reflexões. Dentre os autores mobilizados,

destacamos Gonzalez (1984), Collins (2020), Gilroy (2001), Maldonado-Torres (2019) e Souza (2018).

Analisar a produção literária de ambas as escritoras à luz de teorias desenvolvidas por pensadoras do feminismo negro torna-se importante e ganha potência na medida em que nos possibilita, a partir dos escritos selecionados, abordar questões socioculturais e opressões, implicadas nos marcadores sociais, de gênero, classe e raça.

De acordo com Carolina de Jesus, “A vida é igual um livro. Só depois de ter lido é que sabemos o que encerra. E nós quando estamos no fim da vida é que sabemos como a nossa vida decorreu. A minha, até aqui, tem sido preta. Preta é a minha pele. Preto é o lugar onde eu moro” (Jesus, 2006, p. 25). Por sua vez, Conceição Evaristo cunhou o conceito de “escrevivências”, que aponta para uma dupla dimensão: é a vida que se escreve na vivência de cada pessoa, assim como cada um escreve o mundo que enfrenta.

Para refletir sobre a perspectiva interseccional do feminismo negro, analisamos a escrita como forma de existência nas duas referidas produções literárias das escritoras afro-diaspóricas e mobilizamos o pensamento das militantes e intelectuais negras Lélia Gonzalez e Patricia Hill Collins. Lélia de Almeida Gonzalez foi uma figura importantíssima para o debate sobre questões de raça, gênero e classe no Brasil. Mineira de Belo Horizonte, nasceu em 1935 e faleceu em 1994, no Rio de Janeiro. O sobrenome Gonzalez foi herdado do espanhol Luiz Carlos Gonzalez, com quem se casou no final da década de 1960 (Ratts; Rios, 2010). Doutorou-se em antropologia política/social em São Paulo (SP) e atuou como professora na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), onde lecionou a disciplina “Cultura Brasileira”. Mulher negra, afrodiáspórica, Lélia Gonzalez foi militante do Movimento Negro Unificado (MNU), tendo dedicado-se à luta pelas questões políticas e sociais da mulher e pelos direitos femininos, para haver esperança, equidade e justiça, bem como para que o Brasil se tornasse um país democrático.

Gonzalez teve uma atuação de pioneirismo e liderança no movimento negro brasileiro. Participou do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN), uma das primeiras organizações do movimento negro contemporâneo. Foi também uma das fundadoras do movimento, nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, no dia 7 de julho de 1978. Em 1983, formou com outras mulheres negras o Nzinga – Coletivo de Mulheres Negras, no Rio de Janeiro. Além disso, foi a primeira mulher negra a sair do país como representante do movimento negro, em 1979.

Já Patricia Hill Collins é socióloga e renomada professora universitária de sociologia na universidade de Maryland, College Park, nos EUA. Collins foi chefe do Departamento de Estudos Afro-Americanos na Universidade de Cincinnati e presidenta do conselho da Associação Americana de Sociologia. Foi a 100ª presidenta da American Sociological Association (ASA) e a primeira mulher afro-americana a ocupar o cargo. Seu trabalho é marcado por duas grandes contribuições ao feminismo negro: primeiro, porque estudou as opressões de raça, classe, gênero e sexualidade como sistemas de poder mutuamente implicados e utilizou o conceito de “interseccionalidade”, originalmente cunhado por Kimberlé Crenshaw, para se referir a essa sobreposição simultânea de múltiplas formas de opressão. Segundo, porque as mulheres negras têm histórias únicas nas intersecções dos sistemas de poder que criaram e criam visões de mundo a partir de uma necessidade de autodefinição para trabalhar em nome da justiça social. As experiências específicas das mulheres negras com a intersecção de sistemas de opressão fornecem uma janela para processos semelhantes vividos por outros indivíduos e grupos sociais.

Para a autora, os estudos de interseccionalidade mudam “[...] o foco da investigação, partindo de uma abordagem que tinha como objetivo explicar os elementos de raça, gênero ou opressão de classe, para outra que pretende determinar quais são os elos entre esses sistemas” (Collins, 2016, p. 108).

Ambas as pesquisadoras, Gonzalez e Collins, desenvolvem suas teorias a partir das perspectivas racial, de gênero e de classe, problematizando os pressupostos estabelecidos pela cisgeneridade branca heteropatriarcal. De modo semelhante, os autores mobilizados para este debate refletem sobre as experiências pós-coloniais, o feminismo negro e as epistemologias decoloniais, bem como abordam experiências diaspóricas, que afetam identidades e subjetividades.

Talvez nada caracterize melhor esse fenômeno do que a música, como assinalou Gilroy (2001) no seu clássico *Atlântico Negro*. Além da música, circulam também nesse mundo afrodiaspórico projetos intelectuais e projetos propriamente políticos e de construção de uma outra forma de existência. Resistência e projetos de reexistência zigzagueiam pelo *Atlântico Negro*. É notável a influência, por exemplo, da luta contra o *apartheid* na África do Sul no final do século passado sobre ativistas e intelectuais negros, assim como da luta pelos direitos civis nos Estados Unidos nos anos 1960 e da Revolução Haitiana no começo do século XIX, apenas para falar esparsamente da força de alguns eventos que circularam o mundo afrodiaspórico. É esse diálogo afrodiaspórico, que traz no seu bojo processos de resistência,

mas também de esperança e reexistência (Costa; Torres; Grosfoguel, 2019, p. 15).

A diáspora africana é marcada pela violência contra um povo submetido ao genocídio, epistemicídio, ao silenciamento da sua cultura e de seus saberes. Desta feita, Collins (2016) destaca que desenvolver o pensamento feminista negro também implica buscar sua expressão em posições institucionais alternativas e entre mulheres que não são comumente vistas como intelectuais.

Na perspectiva epistemológica aqui delineada, aproximamos os estudos de discurso aos estudos interseccionais e decoloniais, pois, nessa abordagem, as relações de poder, saber e ser estão implicadas. Assim, pela análise discursiva, podemos exercitar a escuta para, no lugar de “dar voz”, ouvir e ser “capaz de entrar em diálogo aberto” (Resende, 2017).

2 Diáspora africana no Brasil: Maria, e agora, para onde?

Os negros, ao serem sequestrados da África, foram escravizados num processo violento, nomeado de diáspora africana; foram também obrigados a deixar os seus costumes, sua cultura e suas tradições. Santos (2019) argumenta que utilizar a forma nominal do processo “escravizado” “[...] é posicionar-se, resistir e chamar a atenção para o processo apoiado pela elite do embuste (operacionalizado pelo Estado)” (p. 135). O termo “diáspora” refere-se ao deslocamento espacial de determinado povo, geralmente forçado, devido às hostilidades ou preconceito sofridos no seu local de origem. Mas, para compreendermos a experiência de africanos e africanas na diáspora, é preciso ir além da dimensão geográfica, pois não se trata somente de um movimento territorial, mas também de uma transformação cultural, como afirma o sociólogo Stuart Hall (2003). O movimento diaspórico, para Hall (2000), implica modificações nos modos de ser, pensar e viver, posto que os processos de identificação são plurais e múltiplos, e ainda envolvem constante transformação e reconhecimento da diferença.

Silenciamentos, invisibilidade, discriminação e preconceitos fazem parte do contexto de deslocamento forçado a que foram submetidos grandes contingentes populacionais de africanos:

Uma dessas perspectivas foi a tradição do pensamento africano e afrodiaspórico. Os estimados 12,5 milhões de africanos que saíram à força do seu continente e se espalharam pelas Américas, Europa e

outras localidades da própria África não eram corpos sem mente, que reduziram sua participação nas novas localidades ao trabalho braçal. Entre 1525 e 1867, segundo o *Voyages: the transatlantic slave trade database*, o maior banco de dados sobre o tráfico negreiro transatlântico, 3.189.262 de africanos escravizados desembarcaram no Brasil, o que corresponde a 36,7% dos africanos que desembarcaram nas Américas, em portos europeus ou em outros portos africanos. Comparado a outros países, o Brasil foi o que mais recebeu africanos, seguido de Jamaica (934.431), Cuba (744.020), São Domingos (694.906), Barbados (374.886), Estados Unidos (308.025) e Martinica (174.295) (Maldonado-Torres, 2010, p. 15).

Para Maldonado-Torres, a colonialidade abriga lógicas da modernidade, ao passo que a decolonialidade é uma luta que busca alcançar não uma diferente modernidade, mas alguma coisa maior do que a modernidade. Assim, a decolonialidade refere-se à luta contra a lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos. A teoria decolonial, abordada por Maldonado-Torres, reflete criticamente sobre nosso senso comum e sobre pressuposições científicas referentes a tempo, espaço, conhecimento e subjetividade, entre outras áreas-chave da experiência humana, permitindo-nos identificar e explicar os modos pelos quais sujeitos colonizados experienciam a colonização, ao mesmo tempo em que nos fornece ferramentas conceituais para avançar na descolonização. Todos os africanos que chegaram às Américas passaram por esse processo de aculturação. Gomes (2010) observa que não bastam apenas o reconhecimento e a vontade política para descolonizar a mente, a política, a cultura, os currículos e o conhecimento, pois a descolonização tem de vir acrescida de uma ruptura epistemológica, política e social que se realiza também pela presença negra nos espaços de poder e decisão, nas estruturas acadêmicas, na cultura, na gestão da educação, da saúde e da justiça: ou seja, a descolonização, para ser concretizada, precisa alcançar não somente o campo da produção do conhecimento, como também as estruturas sociais e de poder.

A produção do conhecimento do Movimento Negro, da negra e do negro sobre si mesmos e a realidade que os cerca não tem origem nos bancos acadêmicos nem nos meios políticos. Isso surgiu na periferia, na experiência da pobreza, na ação cotidiana, nas vivências sociais, na elaboração e reelaboração intelectual de sujeitos negras e negros (Gomes, 2010, p. 252).

Para Gomes, só é possível descolonizar o conhecimento se descolonizarmos o olhar sobre os sujeitos, suas experiências, seus conhecimentos e a forma como os

produzem. Portanto, a compreensão de que existe uma perspectiva negra decolonial brasileira significa reconhecer negras e negros como sujeitos e seus movimentos por emancipação como produtores de conhecimentos válidos, que não somente podem tencionar o cânone, mas também o indagam e trazem outras perspectivas e interpretações. É nessa perspectiva que o pensamento decolonial de Lélia Gonzalez caracteriza-se pela desobediência epistêmica.

Em sua trajetória dedicou-se à construção de novas epistemologias que contrapunham as bases teóricas de origem eurocêntrica, valorizando o legado histórico e cultural dos povos da América Latina e do Caribe, possibilitaram a construção da categoria política e cultural de ‘amefricanidade’. Conceito desenvolvido em suas viagens pelos países da América Latina e Caribe, o que permitiu que a intelectual diaspórica percebesse que muitos traços culturais presentes nos países latino-americanos e caribenhos também se faziam presentes no Brasil. De fato, graças às viagens, sobretudo para fora do país, Lélia Gonzalez reconstruiu sua visão da África e da diáspora africana (Ratts; Rios, 2010, p. 107).

Nesse processo de transformações culturais, Gonzalez aproximou-se do Candomblé, numa relação com a religião estabelecida de forma espiritualizada e que influenciou sua maneira de escrever. Em seus artigos, tinha uma preocupação com a linguagem e com a escrita, de tal modo que fez dela um ato político, ao escrever de maneira simples e clara, usar palavras e expressões populares, brincar com as palavras e com a linguagem formal. Gonzalez considerava que o negro, sendo maioria no Brasil, deveria adotar o “pretuguês” como forma de insurgência.

É engraçado como eles gozam quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r, no lugar de l, nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o l inexistente. Afinal, quem é o ignorante? Ao mesmo tempo, acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, ou está em tá e por aí fora. Não sacam que tão falando pretuguês (Gonzalez, 1984, p. 238).

Embora o feminismo negro no Brasil se aproprie de teorias e práticas do feminismo negro americano do Norte global, é importante que tenha uma mirada decolonial. As diversas camadas e causas sociais que aparecem no feminismo negro americano são recorrentes no feminismo negro no Brasil. Entretanto, há diferenças históricas no processo de colonização, que estabeleceram diferenças pontuais nesses

territórios: nos EUA, os afrodescendentes são uma minoria, em 2019 representavam 13,4% da população americana; já no Brasil, os afrodescendentes representam 56,10% — percentual de pessoas que se declaram negras no Brasil, segundo a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD/IBGE).

Gonzalez critica a importação mecânica dos discursos e da teoria negra estadunidense, para que não se reproduza uma lógica de dominação cultural, uma vez que a experiência brasileira é distinta. Para a pensadora, era preciso que os negros brasileiros olhassem para dentro de si, para sua experiência e realidade cultural e não para o estrangeiro. Em 1991, ao participar do I Encontro do Movimento Negro Unificado (MNU), ocorrido em Recife, com as temáticas de “Esterilização, machismo e, porque falar de mulher negra”, Lélia “[...] criticou uma parcela do movimento negro que, em imitação ao que acontecia nos Estados Unidos, se organizava e se politizava, mas acabava se afastando das comunidades de base” (Ratts; Rios, 2010, p. 112-113).

A diáspora africana, promovida pela escravidão, não somente deslocou grandes contingentes populacionais para o Brasil e outros países da América latina, como também, ao reprimir manifestações culturais, desapropriou os negros de sua cultura, sociabilidade e regimes de afetividade.

3 Feminismo negro na literatura de Carolina de Jesus e Conceição Evaristo

Para Collins, em condições de desigualdade, as mulheres negras ficam assujeitadas às condições de “cativeiro”, ao qual os escravizados foram submetidos e onde a tecnologia da violência foi exercida, aprisionando e imobilizando corpos negros. Trata-se de um “cativeiro” simbólico fomentado pelo colonialismo, patriarcado e especismo, que continua se reproduzindo na vida das mulheres negras na contemporaneidade, na ausência de trabalho, na fome, nas condições precárias para a maternidade, na vulnerabilidade em que se encontram as comunidades negras.

Entre colonizador e colonizado, só há espaço para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, os impostos, o roubo, o estupro, a imposição cultural, o desprezo, a desconfiança, o necrotério, a presunção, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas. Nenhum contato humano, porém, relações de dominação e submissão que transformam o homem colonizador em peão, em capataz, em carcereiro, em açoite, e o homem nativo em instrumento de produção (Césaire, 1955, p. 24).

No seguinte trecho do conto “Maria”, que integra a coletânea *Olhos d’água*, de Conceição Evaristo (2016), encontramos algumas pistas de como está construído o *self* dessa personagem feminina negra na perspectiva interseccional.

No dia anterior, no domingo, havia tido festa na casa da patroa. Ela levava para casa os restos. O osso do pernil e as frutas que tinham enfeitado a mesa. Ganhara as frutas e uma gorjeta. O osso a patroa ia jogar fora. Estava feliz, apesar do cansaço. A gorjeta chegara numa hora boa. Os dois filhos menores estavam muito gripados. [...] As frutas estavam ótimas e havia melão. As crianças nunca tinham comido melão. Será que os meninos gostavam de melão? (Evaristo, 2016, p. 39-42).

É possível identificar os marcadores sociais de raça, gênero, classe e sexualidade, pois, trata-se de uma mulher negra, pobre e periférica. A empregada doméstica recebendo os restos de comida da casa da patroa assemelha-se à situação dos negros escravizados que se alimentavam com as sobras dos alimentos da casa grande. O osso do pernil, as frutas passadas, e a gorjeta: não há menção a salário ou alguma forma de remuneração regular, mas há referência à patroa e a alegria pela gorjeta. Ainda a mulher negra/Maria vive dos restos da casa grande.

Jessé Souza (2018), para refletir sobre subcidadania, mobiliza a noção de “*habitus* primário”, desenvolvido por Pierre Bourdieu, e que corresponde às disposições apreendidas na família, ou em círculos de socialização que ocorrem na infância, para formular o conceito de “*habitus* precário” e explicar a desigualdade, a injustiça e, ainda, a raiva que a classe média brasileira tem dos excluídos. Suas reflexões sobre a precariedade socioeconômica e a assimetria nas relações entre patrão e trabalhador remontam a páticas instauradas durante a escravidão.

Lélia Gonzalez aponta para a precariedade da mão de obra da mulher negra e critica a cisão que havia no Movimento Negro Unificado, separando as mulheres brancas das negras, problema que se estende ainda na contemporaneidade: “[...] analisamos também a situação da mulher negra enquanto empregada doméstica no quadro de reprodução do racismo (inclusive por parte de muitas militantes brancas do movimento de mulheres)” (1982, p. 63). Por sua vez, Collins afirma ser preciso fazer política na política, pois muitas das políticas públicas em vigor não são fruto de políticas nascidas a partir dos pressupostos do sistema democrático e das esferas políticas, mas resultado do ativismo político dos excluídos.

A Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 66/2012, que, posteriormente, se tornou a Emenda Constitucional 72/2013 e, por fim, deu origem à Lei Complementar n. 150/2015, foi criada para regular os direitos trabalhistas das empregadas domésticas. Laudelina Campos Melo, mulher negra, ativista sindical e trabalhadora doméstica, pioneira na liderança de movimentos reivindicatórios, tem trajetória marcada pela luta contra o preconceito racial, subvalorização das mulheres e exploração da classe trabalhadora. Combateu a discriminação da sociedade em relação às empregadas domésticas, exigindo melhor remuneração e igualdade de direitos sociais. A referida lei, que formaliza o trabalho das empregadas domésticas, e o programa de “Cotas Raciais” são exemplos de conquistas articuladas por coletivos e movimentos sociais e que não faziam parte do *welfare state* do governo neoliberal brasileiro.

No fragmento de texto a seguir, extraído do livro *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, também é possível identificar marcadores sociais, de raça, gênero, classe e sexualidade, os quais se expressam nas diversas camadas de exclusão e estigma que recaem sobre a personagem mulher negra, favelada, mãe solteira que mora sozinha.

[...] meus filhos não são sustentados com pão de igreja. Enfrento qualquer espécie de trabalho para mantê-los. E elas, tem que mendigar e ainda apanhar. Parece tambor. A noite enquanto elas pede socorro eu tranquilamente no meu barracão ouço valsa vienenses. Enquanto os esposos quebra as tabuas do barracão eu e meus filhos dormimos socegados. Não invejo as mulheres casadas da favela que levam vida de escravas indianas. Não casei e não estou descontente. Os que preferiu me eram soezes e as condições que eles me impunham eram horríveis (Jesus, 2006, p. 14).

A personagem sofre com o racismo, que confina grande parte da população afrodescendente do Brasil nas favelas; sofre com o desemprego, que assola a população pobre e sobrevive catando papel na rua e realizando outros serviços braçais. Também sofre discriminação pela intolerância das mulheres casadas, que a hostilizam por não ter marido e ser mãe solteira, o que se estende a seus filhos, estigmatizados como mal-educados e agredidos fisicamente na sua ausência. Jessé Souza argumenta que o estigma imputado aos homens negros como incapazes de constituir família está diretamente associado ao contexto de carência aguda e desestruturação familiar que impedem a adequada reprodução dos pressupostos psicossociais na socialização familiar desde tenra idade. Por conta disso, os negros são condenados à marginalidade e à exclusão social.

“Sem a incorporação de disciplina, autocontrole e cálculo prospectivo, não existe inserção produtiva possível no mercado de trabalho capitalista competitivo” (Souza, 2018, p. 41).

Gonzalez (1982) também discorre sobre a condição de subcidadania:

Foi a partir da convivência com essas irmãs, já no Movimento Negro Unificado, que passei a me preocupar e trabalhar sobre a nossa própria especificidade. E, nesse trabalho, tem dado para sacar, por exemplo, que pelo fato de não ser educada para casar com um ‘príncipe encantado’, mas, para o trabalho (por razões históricas e socioeconômicas concretas), a mulher negra não faz o gênero da submissa. Sua prática cotidiana faz dela alguém que tem consciência de que lhe cabe batalhar pelo ‘leite das crianças’ (como ouvimos de uma ‘mulata do Sargentelli’), sem contar muito com o companheiro (desemprego, violência policial e outros efeitos do racismo e também do sexismo). De fato, as últimas pesquisas efetuadas demonstram que, em matéria de mulher chefe de família, a mulher negra tá pra conferir (Gonzalez, 1982, p. 36).

Nos fragmentos apresentados anteriormente, evidencia-se a importância da oralidade nas culturas africanas ocidentais, do contato corporal e das agências de produção de saberes e conhecimentos. Retomemos os efeitos produzidos pela diáspora e pela escravidão que assujeita os indivíduos: os escravizados eram proibidos de olhar para seus donos e, caso um escravo ousasse encarar seu patrão, seria duramente punido. bell hooks, escritora e ativista feminina negra, relata que, em sua infância, quando leu essa informação nos livros de história, ficou se perguntando o quanto essa sujeição ou proibição do olhar foi traumática e influenciou a criação de filhos e a atitude das pessoas negras. Esse agenciamento do olhar manifesta-se nos traços da colonização e da escravidão que conformam o modo de olhar da personagem Maria. Ela não fixa o olhar, e baixa os olhos como que pedindo perdão.

Ela reconheceu o homem. Quanto tempo, que saudades! Como era difícil continuar a vida sem ele. [...] Maria viu, sem olhar, que era o pai do seu filho. Ele continuava o mesmo. Bonito, grande, o olhar assustado não se fixando em nada e em ninguém... A mulher baixou os olhos como que pedindo perdão (Evaristo, 2016, p. 39-42).

Hooks (2019) relata que, lendo Michel Foucault anos depois de ter notícias da proibição do olhar imposta aos escravos, pensou novamente nessas conexões, sobre os modos como o poder se reproduz sob a forma de dominação, usando aparatos, estratégias e mecanismos de controle similares, atuando sobre o corpo.

Collins (2019) propõe a noção de “imagens de controle” para abordar a dimensão ideológica do racismo e do sexismo compreendidos de forma simultânea e interconectada (Bueno, 2019). As imagens de controle, surgidas durante o período de escravidão, ainda hoje se destinam às mulheres negras e atestam a dimensão ideológica da opressão, pois consistem num corpo de ideias que reflete os interesses de um grupo dominante. As imagens de controle têm um significado central que as distingue das representações e estereótipos, “[...] uma vez que a imagem de controle se dá a partir da autoridade que os grupos dominantes possuem para nomear os fatos sociais” (Bueno, 2019, p. 73). Em contrapartida,

[...] quando essas ideias encontram expressão coletiva, as autodefinições das mulheres negras permitem que elas reformulem as concepções de matriz africana do eu e da comunidade. Essas autodefinições da condição de mulher negra são formas de resistir às imagens de controle negativas da condição de mulher negra promovidas pelos brancos e às práticas sociais discriminatórias que essas imagens de controle sustentam (Collins, 2021, p. 52).

A personagem Maria não estava envolvida no roubo, tanto que não mantinha relacionamento algum com o ex-parceiro, mas foi chamada de “puta safada”, “negra safada”, “negra atrevida”, “aquela puta”, “aquela safada”. Neste contexto, a imagem de controle atua e Maria passa a ser “ladra”. Algumas pessoas tentaram argumentar favoravelmente acerca da inocência da passageira; no entanto, a imagem de controle dá autoridade a grupos dominantes para a denominação “ladra”. Também a memória discursiva, que essas imagens carregam, reafirma o preconceito, a desqualificação e a violência praticada contra a mulher negra. Lélia Gonzalez, em seus estudos, já havia observado e formulado essa noção de “imagens de controle”, antes mesmo do conceito ter sido definido por Collins.

O mito da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra, pois exerce violências física e simbólica de maneira especial sobre a mulher negra. No trecho que apresentamos a seguir, entrecruzam-se os afetos da personagem, mulher negra chamada Maria (“o pai de seu primeiro filho” e “o homem que ela ainda amava tanto”) e os preconceitos que marcam sua desqualificação social (“puta safada”, “negra safada”, cúmplice de ladrões), evidenciando as ponderações de Jessé Souza (2018) sobre grupos marginalizados pelas políticas de Estado, que permanecem apartados da cidadania e em extrema desigualdade social.

Alguém gritou que aquela puta safada conhecia os assaltantes. Maria assustou-se. Ela não conhecia assaltante algum. Conhecia o pai do seu primeiro filho. Conhecia o homem que tinha sido dela e que ela ainda amava tanto. Ouviu uma voz: Negra safada, vai ver que estava de coleio com os dois. Outra voz ainda lá do fundo do ônibus acrescentou: Calma gente! Se ela estivesse junto com eles, teria descido também. Alguém argumentou que ela não tinha descido só para disfarçar. Estava mesmo com os ladrões

A primeira voz, a que acordou a coragem de todos, tornou-se um grito: Aquela puta, aquela negra safada estava com os ladrões! O dono da voz levantou e se encaminhou em direção a Maria (Evaristo, 2016, p. 39-42).

Para Souza,

[...] os estudos politicamente corretos são especialmente insidiosos, posto que se pretendem críticos e de esquerda. No entanto, a descrição do excluído abaixo da condição de dignidade sobre sua própria condição é necessariamente reativa, ou seja, tende a negar subjetivamente a condição sub-humana que vive objetivamente em seu cotidiano (2018, p. 44).

Ora, na medida em que os negros se encontram no “quarto de despejo” da sociedade brasileira, conforme a metáfora de Carolina de Jesus, assim se manifesta a lógica da dominação, cabendo ainda o castigo exemplar. A personagem se revolta e é chamada de “atrevida”, posto que ousa pretender sair da subalternidade. As acusações dos passageiros atualizam a colonialidade e a imagem de controle: “negra safada!”.

Olha só, a negra ainda é atrevida, disse o homem, lascando um tapa no rosto da mulher. Alguém gritou: Lincha! Lincha! Lincha!... Uns passageiros desceram e outros voaram em direção a Maria. O motorista tinha parado o ônibus para defender a passageira: Calma, pessoal! Que loucura é esta? Eu conheço esta mulher de vista. Todos os dias, mais ou menos neste horário, ela toma o ônibus comigo. Está vindo do trabalho, da luta para sustentar os filhos.... Lincha! Lincha! Lincha! Maria punha sangue pela boca, pelo nariz e pelos ouvidos. Quando o ônibus esvaziou, quando chegou a polícia, o corpo da mulher já estava todo dilacerado, todo pisoteado (Evaristo, 2016, p. 39-42).

O linchamento da personagem, mulher, negra e favelada, dá materialidade à assimetria de poder entre brancos e negros em nossa sociedade: Maria não tem espaço de fala ou de defesa, já que a voz do branco emana poder e legitimidade. O trecho acima representa a colonialidade do saber, que “[...] está relacionada aos discursos por meio dos quais compreendemos o mundo social, ligados então aos classismos, ao racismo, ao sexismo e a interseccionalidade” (Resende, 2019, p. 36). Conforme aponta Souza (2019),

Todo uso da palavra envolve ação humana em relação a alguém, em um contexto interacional específico no qual ocorre a busca pela apropriação, a batalha pelas palavras e seus sentidos, a disputa por identidades sociais. E onde também se configuram as relações dialógicas de reexistências inscritas em processo que envolve negociação, reinvenção e subversão de relações assimétricas de poder (p. 57).

O autor também (2018) faz ponderações sobre a colonialidade do saber, que apanha nossa história colonial e a violência que nos constitui socialmente:

Como não existe – certamente no Brasil, mas também, em grande medida, no mundo todo – nem a percepção sociológica, nem política da realidade simbólica invisível que permite tornar permanente a pobreza material visível, combatem-se moinhos de vento construídos a partir da percepção fragmentada da realidade social: a percepção da violência criminosa tornada espetáculo televisivo (que esconde a violência cotidiana mais importante e menos visível); a tendência mundial de tornar a pobreza novamente questão de polícia e retirá-la da dimensão política; a tendência geral de culpar a vítima por sua própria exclusão, etc. (Souza, 2018, p. 43).

No diário de Carolina de Jesus e no conto de Conceição Evaristo, os personagens são de certa forma autobiográficos, mendigos, favelados, meninos e meninas de rua, uma mistura entre realidade e ficção. As narrativas de Jesus e Evaristo são marcadas por intensa dramaticidade e conduzidas de forma a transpor, para a arte literária, a tensão do cotidiano vivida por aqueles que estão permanentemente oprimidos e violentados de múltiplas formas. Favelas, restos de comida, desnutrição, violência policial e delegacias ilustram uma cidade violenta e um Estado opressor que não acolhe os marginalizados e excluídos.

No contexto de extrema precariedade, as personagens femininas de *Quarto de despejo* e do conto “Maria” reafirmam o lugar social da mulher negra atrelado aos cuidados e à alimentação dos filhos, instância em que os atos de resistência tornam-se visíveis. A personagem Maria, feliz com a gorjeta que recebera, pensava na saúde e na alimentação dos filhos: “[...] precisava comprar xarope [...]. Daria para comprar também uma lata de Toddy” (Evaristo, 2016, p. 39). Em “Quarto de despejo”, a preocupação com os filhos e com sua alimentação também é constante: “o meu dilema é sempre comida” (Jesus, 2015, p. 45); “Como é horrível ver um filho comer e perguntar: ‘tem mais?’” (2014, p. 34).

Embora dotadas de estilos distintos, as autoras escapam das soluções óbvias e estereotipadas. Seus contos inter-relacionam denúncias sociais e um romantismo trágico, que nos remete ao mundo de pessoas humilhadas, criminalizadas, invisibilizadas e vitimadas pela violência, e que, por outro lado, também têm desejos e sonhos nessa sociedade cindida que as aprisiona. Ou seja, há dificuldades e há resistências.

Na escrita de ambas as autoras, o negro deixa de ser objeto e passa à condição de sujeito que produz suas próprias narrativas. Escrever é um ato de resistência, de coragem e de sobrevivência para além da precariedade. Na escrita, as autoras registram aspectos invisíveis do cotidiano e do viver das mulheres negras afro-diaspóricas, bem como tornam visíveis sua subjetividade, afetos, humanidade e modos de existir. Os escritos de ambas são vozes que se erguem em nossa sociedade preconceituosa, discriminatória, constituída pela branquitude que invariavelmente define o “outro” como objeto racializado.

Ao escrever sobre a condição das mulheres negras, Carolina de Jesus e Conceição Evaristo, cada uma a seu modo, produzem relatos sobre si mesmas – ou seja, produzem uma escrevivência como forma de existir e resistir. A escrevivência se impõe como estratégia e conduta de vida: nesses relatos sobre si mesmas, a resistência se expressa na visibilidade dada às condições de vida, ao modo de pensar e agir das mulheres negras. Seus escritos, além de descortinar os preconceitos e as injustiças sociais que sofrem mulheres e homens negros, também tornam dizíveis as experiências silenciadas e ocultadas pelo racismo, pobreza e estigmas sociais.

Conclusão: possíveis caminhos decoloniais para as mulheres negras

Collins elabora quatro ideias fundamentais para o empoderamento do feminismo negro, ou ainda, “formas de empoderamento para a mulher negra”: esperança, interseccionalidade, justiça social e ações políticas. Ao sugerir essas quatro formas de empoderamento, a autora feminista negra busca construir possibilidades para caminhos decoloniais de ação política.

A esperança refere-se a um modo de seguir em frente, acreditando que é possível mudar o cenário cisgênero heteronormativo patriarcal. Collins afirma que foi dessa forma, por meio da esperança de nossas ancestrais, que chegamos até aqui e alcançamos as conquistas no feminismo negro.

Quanto à interseccionalidade, Collins destaca que existe há 30 anos como conceito, criado por Kimberlé Crenshaw, defensora dos direitos civis americanos e uma

das principais estudiosas da teoria crítica da raça e professora em tempo integral na Faculdade de Direito da *UCLA* e na *Columbia Law School*, especialista em questões de raça e gênero. Importante ressaltar que muito antes de receber o nome de interseccionalidade e ser um conceito, muitas ações e ideias já haviam sido realizadas aos seus moldes. A interseccionalidade consiste no olhar para as diversas camadas da vida, como raça, gênero, classe, sexualidade, mobilizando algumas ou entrelaçando todas ao mesmo tempo, com o intuito de sempre avançar na direção necessária para que haja liberdade, justiça social e equidade para todos, desde as mulheres negras, os LGBTQIAP+, os pobres nas comunidades periféricas e outros indivíduos que se encontram segregados pelas políticas hegemônicas do Estado. A interseccionalidade tem como um de seus princípios fundamentais o sistema político comprometido com a igualdade ou com a distribuição equitativa de poder entre todos os cidadãos.

Já a justiça social refere-se à forma de construir equidade para todos os cidadãos, criando condições legais para que os oprimidos e excluídos da sociedade exerçam a autoridade de suas próprias vozes. Pela justiça social, nas palavras de Collins, é que enxergamos os dominantes e podemos criticá-los em seus termos; é que temos conhecimento de resistência e oposição moral, ética e política e podemos demonstrar que a desigualdade é errada e injusta.

Por sua vez, a ação política diz respeito ao entendimento do contexto e do cenário das chamadas “políticas reais”, quando as políticas de estado são tensionadas pelas políticas de protesto. Entre as formas de políticas de protesto, Collins destaca as políticas de sobrevivência e as políticas culturais. Para a autora, as políticas de sobrevivência dialogam com as políticas formais, as quais têm o poder de silenciar ou dar voz às manifestações e protestos. A ação política implica saber como atuar diante do cenário político formal. No que se refere às políticas culturais, embora ressalte o cuidado que se deve ter com os discursos capitalistas que cooptam esses movimentos e os transformam em entretenimento, Collins salienta a importância de todo tipo de manifestação cultural e artística, pois são formas de empoderamento social, aos moldes das mobilizações promovidas pela literatura, RAP, grafites etc.

Os escritos literários de Jesus e Evaristo expressam modos de resistir. A mulher negra, personagem narradora de *Quarto de despejo*, por exemplo, é empoderada e emancipada – aspectos destacados como base do feminismo negro –, apesar da condição vulnerável em que vive. A personagem, que narra sua vida em primeira pessoa, representa a mulher que busca resistir aos assujeitamentos sociais, raciais e de gênero. Nessa

perspectiva, podemos dizer que a personagem está além de seu tempo, pois dialoga com as ideias de empoderamento, emancipação e de esperança que se apresentam para as mulheres negras atualmente. A esperança também envolve resistência, conforme relata Collins acerca de nossas ancestrais. Ambas as escritoras contribuem para a luta feminina, pois ao narrar/escrever suas vivências, rompem as barreiras do espaço privado e lançam questões subjetivas e cotidianas da condição feminina negra na arena pública, reivindicando a presença das mulheres negras na política. Ambas, em suas escrituras, desconstróem discursos jurídicos, impostos pelo patriarcado, que historicamente foram favorecidos pelo código civil e que invisibilizaram as mulheres no espaço público.

Estudar a obra de ambas as mulheres literatas negras contribui para ampliar o debate sobre a história dos negros no Brasil, iluminando intersecções entre os marcadores sociais de raça, classe, gênero e sexismo, com vistas a estabelecer relacionamentos entre negros, brancos e outros grupos étnicos-raciais e identificar sistemas opressivos.

Nessa perspectiva, inter-relacionar os estudos decoloniais, discursivos e interseccionais contribui tanto para a compreensão do feminismo diaspórico quanto qualifica e intensifica o debate democrático, ao revisar conceitos e preconceitos presentes em nossa sociedade e em nossa história. Por fim, abordagens multifacetadas da vida da mulher negra no Brasil promovem ativação de memórias para o reencontro com nossas ancestralidades e o resgate da dignidade de um povo.

REFERÊNCIAS

BUENO, W. **Imagens de Controle**: Um conceito do pensamento de Patricia Hill Collins. Porto Alegre, RS: Zouk, 2020.

COLLINS, P. H. **Pensamento feminista negro**. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo Editorial, 2021.

COLLINS, P. H. Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. Trad. Juliana de Castro Galvão. **Soc. Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-127, Janeiro/Abril 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/MZ8tzsGrvmFTKFqr6GLVMn/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 16 nov. 2023.

EVARISTO, C. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

EVARISTO, C. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

GILROY, P. **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. Trad. Cid Knipel Moreira. Rio de Janeiro: Ed. 34; Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, p. 223-244, 1984. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5509709/mod_resource/content/0/06%20-%20GONZALES%2C%20L%20%20C3%A9lia%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf. Acesso em: 12 de novembro de 2022.

GONZALEZ, L., HASENBALG, C. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GOMES, N. L. O Movimento Negro e a intelectualidade negra descolonizando os currículos. In: BERNARDINO-COSTA, J., TORRES-MALDONADO, N., GROSGOUEL, R. (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. p. 223-246.

HOOKS, B. **Olhares negros**: raça e representação. Trad. Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

JESUS C. M. de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014.

RATTS, A. RIOS, F. **Lélia Gonzalez**. São Paulo, SP: Selo Negro, 2010.

RESENDE, V. Reflexões teóricas e epistemológicas quase excessivas de uma analista obstinada. In: RESENDE, V. & REGIS, J. (org.). **Outras perspectivas em análise de discurso crítica**. Campinas: Pontes, 2017.

RESENDE, V. Perspectivas Latino-americanas para decolonizar os estudos críticos do discurso. In: RESENDE, V. de M. (org.). **Decolonizar os estudos críticos do discurso**. Campinas: Pontes, 2019. p. 19-46.

SANTOS, G. Linguagem e decolonialidade: discursos e(m) resistência na trilha da aquilombagem crítica. In: RESENDE, V. de M. (org.). **Decolonizar os estudos críticos do discurso**. Campinas, SP: Pontes, 2019. p. 117- 144.

SOUZA, J. **Subcidadania brasileira**: para entender o país além do jeitinho brasileiro. Rio de Janeiro: LeYa, 2018.

TORRES-MALDONADO, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, J., TORRES-MALDONADO, N., GROSGOUEL, R. (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 27-53.

Data de submissão: 31/07/2023

Data de aprovação: 29/10/2023