



UNIVERSIDADE DO SUL DE SANTA CATARINA
ÍRIS PALO BORGES

“SE PRESTAR MAIS ATENÇÃO, VAI VER OUTRA”:
OS REFLEXOS DA BRANQUITUDE EPISTÊMICA NA CRÍTICA LITERÁRIA ACERCA DA OBRA DE
CONCEIÇÃO EVARISTO

Palhoça
2021



UNIVERSIDADE DO SUL DE SANTA CATARINA

ÍRIS PALO BORGES

“SE PRESTAR MAIS ATENÇÃO, VAI VER OUTRA”:

**OS REFLEXOS DA BRANQUITUDE EPISTÊMICA NA CRÍTICA LITERÁRIA ACERCA DA OBRA DE
CONCEIÇÃO EVARISTO**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Ciências da Linguagem da Universidade do Sul de Santa Catarina como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Linguagem.

Profª. Drª. Ramayana Lira de Sousa (Orientadora)

Palhoça

2021

B73 Borges, Íris Palo, 1985-
“Se prestar mais atenção, vai ver outra” : os reflexos da
branquitude epistêmica na crítica literária acerca da obra de
conceição evaristo” / Íris Palo Borges. – 2021.
101 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado) – Universidade do Sul de Santa Catarina,
Pós-graduação em Ciências da Linguagem.
Orientação: Profa. Dra. Ramayana Lira de Sousa

1. Brancos - Identidade racial - Brasil. 2. Literatura. 3.
Colonialidade. I Sousa, Ramayana Lira de. II. Universidade do Sul de
Santa Catarina. III. Título.

CDD (21. ed.) 305.8

ÍRIS PALO BORGES

**"SE PRESTAR MAIS ATENÇÃO, VAI VER OUTRA": OS REFLEXOS DA BRANQUITUDE
EPISTÊMICA NA CRÍTICA LITERÁRIA ACERCA DA OBRA DE CONCEIÇÃO EVARISTO"**

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Ciências da Linguagem e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Ciências da Linguagem da Universidade do Sul de Santa Catarina.

Palhoça, 25 de agosto de 2021



Professor e orientadora Ramayana Lira de Sousa, Doutora.
Universidade do Sul de Santa Catarina

presente por videoconferência

Professora Simone Pereira Schmidt, Doutora.
Universidade Federal de Santa Catarina

presente por videoconferência

Professora Nádia Régia Maffi Neckel, Doutora.
Universidade do Sul de Santa Catarina

*À minha avó, Dona Agueda, mãe de meu pai.
Vítima de uma doença com vacina. “[...] as
pessoas morrem, mas não morrem, continuam
nas outras” (EVARISTO, 1979)*

AGRADECIMENTOS

Normalmente, o texto de agradecimentos de trabalhos acadêmicos é onde o autor se solta em suas correntezas internas e se deixa emocionar, ainda que comedidamente, e por isso sempre tive muito prazer em ler essa parte. Gosto de pensar que, dentro desse contexto tão conturbado em que a dissertação foi concebida, houveram bálsamos, e que sem eles os tímidos momentos de leveza não teriam encontrado o caminho da superfície.

Primeiramente gostaria de agradecer ao corpo do Programa de Pós Graduação em Ciências da Linguagem da Unisul, por ter me demonstrado que o ambiente acadêmico pode ser sensível e acolhedor na mesma medida em que promove excelência na produção. Às duas orientadoras que tive no processo e em momentos diferentes, Professora Dilma e Professora Ramayana, por terem me coberto com sensibilidades tão distintas e profundas, eu agradeço pelo encorajamento, confiança e liberdade. Agradeço à Professora Ana Luiza por ter me encorajado a tentar o processo seletivo para o mestrado, e por ter sentado comigo na biblioteca universitária da UDESC em uma tarde, para me ajudar a escrever o projeto.

Também gostaria de agradecer e reconhecer a importância da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), porque, como bolsista, afirmo que não seria possível acessar este espaço sem ela. Gostaria de deixar salientada aqui a importância do incentivo à ciência no Brasil, e um sonoro **Fora Bolsonaro**.

À sorte de ter amigos que me aguentaram (e incentivaram) tagarelando constantemente acerca dos temas das minhas leituras para a elaboração deste trabalho, eu também sou grata. Arthur, Tucas, Whell, Iara, Caio, Fauston e Adonias, vocês são oásis preciosos. Também agradeço à equipe do estúdio, Jamaika, Dylan, Rafaela e pequena Clara, por me apoiarem e vibrarem com minhas conquistas em todos os âmbitos.

Aos meus pais, Marta e Reco, e aos meus irmãos, Ciro e Lara, eu agradeço por cada pequena subversão da ordem ensinada desde cedo, e por me passarem o valor e o gosto para a educação e das muitas particularidades da expressão e linguagens. Obrigada por celebrarmos nossas conquistas. Obrigada por se cuidarem e não acreditarem em tratamento precoce para a Covid-19. Obrigada por serem referências.

“Também já afirmei que invento sim e sem o menor pudor. As histórias são inventadas, mesmo as reais, quando são contadas. Entre o acontecimento e a narração do fato, há um espaço em profundidade, é ali que explode a invenção.” (EVARISTO, Conceição. *Da Construção de Becos* In: *Becos da Memória*. Pallas, Rio de Janeiro, 2020).

RESUMO

Esta dissertação pretende evidenciar e discutir as consequências da colonialidade do saber no ambiente acadêmico, tendo como objeto as críticas literárias para a obra da escritora Conceição Evaristo. Analisando o aporte teórico de trabalhos publicados em revistas científicas por intelectuais acadêmicos de diversas áreas, me debrucei em perceber qual era o foco de suas pesquisas, o que sorviam da literatura e no que se aproximam e no que se distanciam daquilo que os teóricos da branquitude apontam como elementos característicos de uma análise eurocêntrica. A partir disso, procurei problematizar como a lei 11.645/06 está sendo aplicada e que tipo de olhar está sendo debruçado sobre literaturas como *Ponciá Vicêncio*, *Becos da Memória* e *Olhos d'Água*.

Palavras-chave: Branquitude. Literatura. Colonialidade.

ABSTRACT

This dissertation intends to highlight and discuss the consequences of the coloniality of knowledge in the academic environment, having as its object the literary criticisms about Conceição Evaristo's work. Analyzing the theoretical contribution of works published in scientific journals by intellectuals from different areas, I proposed realizing what was the focus of their researches, what they drank from the literature and what approaches and what distances them from what the theorists of whiteness point out as characteristic elements of a Eurocentric analysis. Based on this, I tried to discuss how law 11.645/06 is being applied and what kind of perspective is being focused on literature such as *Ponciá Vicencio*, *Becos da Memória* and *Olhos d'Água*.

Keywords: Whiteness. Literature. Coloniality.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - A redenção de Cam

48

SUMÁRIO

Introdução	10
1. A estrutura - era uma casa muito... tóxica	14
1.2 - Suportando a intimidade da investigação - Questionando a Colonialidade.	17
1.3 “Não confie nos patriarcas brancos sobre o que temos de valioso” - Estudos Raciais	19
1.4 “O cão está muito articulado e nós estamos alienados” - A construção da branquitude e seus Contratos Raciais.	24
1.5 Aqui só se é branco quando nos convém - Branquitude no Brasil	28
1.6 “[...] brancura é menos uma cor, e mais um modo de perceber a si e organizar a vida” - A estrutura social	37
1.6.2 Controle	38
1.6.3 Psicologia e Psicanálise do Racismo	39
1.6.4 Racialização do branco	47
1.6.5 Mestiçagem	48
2 “Repara bem no que eu não digo” - As críticas literárias	52
2.1 Conceição Evaristo	52
2.2 A escolha e seleção de críticas literárias	61
Considerações Finais	85
Referências	88

INTRODUÇÃO

O tema da branquitude é desafiador. É como escavar um terreno e encontrar um mosaico ancestral debaixo de camadas de terra depositadas proposital e cuidadosamente década após década, e tal mosaico detalha outra parte de uma importante parte estrutural do colonialismo: o racismo. Logicamente, esse tema já seria denso o suficiente se estivéssemos em um contexto normal --e por normal eu digo democrático e sem pandemia--, mas produzir entre 2019 e 2021 foi particularmente desafiador.

Enquanto acompanhava a crescente onda de mortes diárias pelo novo coronavírus, as propagandas governamentais pelo uso de medicamentos que comprovadamente não só não são eficazes para as complicações da doença, mas também trazem complicações de saúde, as aglomerações provocadas pelo presidente da república, a impossibilidade de reuniões com amigos e família para tentar conseguir alguma distração e afeto físico, a produção era exigida e as crises de ansiedade se fizeram fiel companhia. Houve dias complicados, desesperadores e também os apáticos. *“A morte havia sido tão sem graça, tão putamente sem graça, brutalmente traiçoeira. [...] A gente reconhecia a vida de cada um. [...] Era uma dor intensa. Era mais uma falta que a vida comeria.”* (EVARISTO, 2017, p.77)

Passar o dia olhando para telas, recebendo notícias desesperadoras e estudando sobre os alicerces macabros da sociedade ocidental foi sufocante. Assistir ao vivo --e numa velocidade assustadora-- a necropolítica, a microfísica do poder, o epistemicídio, a ignorância enquanto ferramenta de manutenção do sistema vigente, e outros conceitos aplicados em um grau intenso, se tornou uma rotina que não pude naturalizar.

É preciso colocar, evidentemente, que falo a partir de um determinado lugar. Tive que trabalhar durante a pandemia, como professora particular e tatuadora, ambas presencialmente, mas são profissões que me permitem ter um grau de controle de biossegurança que outros tipos de trabalho não atendem. Também tenho a sorte de ter família nuclear e amigos conscientes que não desrespeitaram as recomendações da Organização Mundial da Saúde. No entanto, perdi minha avó para o Covid, repentina e brutalmente. O luto é uma situação que, para mim, geralmente leva tempo até desabrochar em sua flor já em cinzas, que depois são

carregadas pelos ventos da memória e ressignificação. Como as famílias de mais de quatrocentos e cinquenta mil brasileiros, não sinto que tive o direito ao tempo desse processo.

Françoise Vergès (2019) quando coloca a relação entre os corpos eficientes da mulher burguesa e os corpos exaustos da mulher proletária coloca em evidência a importância da interseccionalidade crítica ao analisar a nossa sociedade - e aqui, particularmente, os objetos de pesquisa. Novamente, a epidemia do novo coronavírus se entrelaça com os privilégios:

Enquanto escrevo este prefácio, a epidemia do Covid-19 poderia fazer com que minhas observações parecessem irrisórias. Mas o confinamento imposto pelos governos de países europeus para frear a epidemia do vírus torna ainda mais visível a divisão profunda entre vidas tornadas vulneráveis e vidas protegidas. Na realidade, a possibilidade de confinamento nos países europeus ilumina mais do que nunca as diferenças de classe, gênero e raça. Há os/as confinados/as e os/as não confinados/as, e estes últimos garantem a vida cotidiana dos primeiros, levam os produtos aos comércios abertos porque são “essenciais” ao funcionamento da sociedade, arrumam as mercadorias nas prateleiras, organizam os caixas; são os coletores e coletoras de lixo, as funcionárias e os funcionários dos correios, os entregadores, os motoristas de transporte público, as mulheres responsáveis pela limpeza de clínicas e hospitais, os motoristas de transportes rodoviários, as babás e tantas outras profissões. (VERGÈS, 2019, p.14)

A lembrança daqueles que já foram é alavanca para que Conceição Evaristo comece a escrever *Becos da Memória* (2006), mais especificamente o embalo da lembrança da voz da avó Rita, e na introdução do romance, escreve: “A entonação da voz me jogou no passado, me colocando face a face com o meu eu-menina. Fui então para o exercício da escrita. E como lidar com uma memória ora viva, ora esfacelada?” (2006, p.13). A memória esquece, o que nos abre a possibilidade de construir outras possibilidades, de acordo com nossas vivências. Evaristo afirma que as ficções da memória constroem nossa con(fusão), e que tais con(fusões) não a constroem, pois são os pilares cuidadosamente trançados da *escrevivência*. As possibilidades e particularidades de enxergar um mundo que fez parte de sua construção pessoal e que hoje não existem mais, somente na reinvenção de sua memória. Há também a crítica “E continuo afirmando que a favela descrita em *Becos da Memória* acabou e *acabou*. Hoje as favelas produzem outras narrativas, provocam outros testemunhos e inspiram outras ficções.” (p.14).

Quando lemos e ouvimos intelectuais racializados¹ e do Sul Global, essa é uma frase ecoante: aprendi que a agenda do epistemicídio inclui a homogeneização de vivências das pessoas marginalizadas pela História, geralmente acompanhada de uma intenção de caridade que muito mais serve ao ego de quem ocupa o topo da pirâmide social do que compreender e executar as necessidades de mudança. Pude observar estilhaços desse tipo de pensamento,

¹ Inclusive, eu gostaria de propor a discussão sobre o termo “racializados” neste trabalho, uma vez que minhas intenções, e a dos intelectuais que utilizei como aporte teórico, incluem racializar o branco.

traço da branquitude epistemológica, nas críticas literárias utilizadas como objeto de pesquisa, acompanhados de questões como uma vitimização da autora e suas personagens. Lembro-me que, durante a graduação e participando de um grupo de estudos, uma mestranda que fazia parte do laboratório em que eu era bolsista perguntou para o grupo: “o que vocês acham que é ser uma mulher negra? O que define?” e a resposta de alguns foi “o preconceito”. Essa ideia com certeza está presente nos trabalhos analisados, a insígnia da cor como insígnia do sofrimento. Audre Lorde (1980) em seu artigo “Idade, raça, classe e sexo: as mulheres redefinem a diferença” vai argumentar que, dentro da visão de mundo dualista que nos condiciona a enxergar as diferenças humanas como oposições simplistas e com o que é bom definido sempre em relação ao lucro (o topo), demanda que haja sempre um grupo em opressão e desumanização para que outro possa ascender: “Nessa sociedade, esse grupo é formado por pessoas negras e do Terceiro Mundo, pela classe trabalhadora, pelos idosos e pelas mulheres.” (1980, p.141)

A lei 11.645/2008, que altera a lei 10.639/2003, torna obrigatório o ensino das Histórias Afro-brasileiras e Indígenas em todas as instituições de ensino do país. Com certeza, a obrigatoriedade de ler Evaristo e outros autores que tratam das experiências de negros e indígenas no Brasil tanto no ensino básico e superior, quanto em processos seletivos para universidades é um dos impactos dessas exigências. Porém me questiono *como* tem sido essa leitura. É a reflexão entre o acesso a essas obras e a carga teórica eurocentrada (e branca) que se torna meu objeto de pesquisa.

Voltando à Vergès (2019), a discussão da apropriação de pauta (e, convenhamos, uma leitura rasa de suas possibilidades) é exemplificada por ela no feminismo. A autora aponta sua particular dificuldade -- da qual eu compartilho -- de se denominar feminista aos vinte e um anos do século XXI, uma vez que as pautas, as expressões, e os símbolos foram apropriados pelo neoliberalismo. “As traições do feminismo ocidental são um fator de repulsa” (VERGÈS, 2019, p.22). A possibilidade de radicalidade do movimento foi esvaziada no momento em que o capitalismo abocanhou a demanda e fez dela produto, sempre sobre questões individualistas, evidentemente, pensar no *todo* é abominável para a colonialidade do poder. Ela propõe que não rompamos com a nomenclatura, mas que adicionemos “decolonial” para demarcarmos posicionamento e reconhecimento: “Em outras palavras, os feminismos de política decolonial contribuem na luta travada durante séculos por parte da humanidade para afirmar seu direito à existência.” (VERGÈS, 2019, p.27).

Assim, me questiono no que implica a utilização de um aporte que não dialoga também de maneira endógena, e que não busca exaltar a produção científica de pessoas negras

no Brasil quando o objeto de estudo é, justamente, a obra de uma autora tão política. O que a *escrivência* de Evaristo evidencia nessas críticas? Quais as visões imbricadas na colonização, do locus de enunciação de colonizador? Meu objetivo com este trabalho não é descobrir *se* há diferença na análise a partir de discussões e aportes críticos à colonialidade, mas evidenciar quais são esses efeitos.

No primeiro capítulo, preparo o terreno apontando quais são minhas escolhas teóricas e sua importância, além de me localizar enquanto pesquisadora signatária dos privilégios da branquitude. Nessa parte do trabalho utilizarei a metáfora da Casa Grande Contemporânea para apontar que o capitalismo tem fundamentações colonialistas, por mais que se maquie e tente modernizar sua fachada. Para isso, um breve contexto histórico da colonização no Brasil se faz necessário, evidenciando a importância dos movimentos sociais para as constantes resistências e suas conquistas no decorrer dos séculos.

No segundo capítulo, apresento meus objetos de pesquisa e as principais literaturas de Evaristo utilizadas por eles. É onde acontece a discussão crítica e apontamentos. Nessa parte procurarei demonstrar onde meu aporte teórico se torna prático nas análises, e como o epistemicídio às vezes vem à conta-gotas ou embalado nas melhores intenções. O capítulo une a minha leitura das obras com a teoria levantada na primeira parte da dissertação, e a partir disso procuro demonstrar os impactos da branquitude epistêmica refletida na produção acadêmica.

Foi um desafio escrever na primeira pessoa, tive resistência interna ao mesmo tempo em que fui encorajada em orientação. O tom de personalidade que o trabalho ganhou, no entanto, me cativou. Espero que possam encontrar minha animação e revolta, e que o passeio por esse prédio condenado que é a colonialidade ajude a aproximar a bola de demolição de seu destino. Obrigada.

1. A ESTRUTURA - ERA UMA CASA MUITO... TÓXICA

Rogo a cada uma de nós que mergulhe naquele lugar profundo de conhecimento que há dentro de si e chegue até o terror e a aversão a qualquer diferença que ali habite. Veja que rosto têm. Só aí o pessoal como algo político pode começar a iluminar todas as nossas escolhas
Audre Lorde, 1979

Quando vou tentar entender um conceito, ou fazer uma análise de conjuntura, por exemplo, costumo apelar para metáforas visuais. Torna-se mais fácil meu entendimento e acredito conseguir explicar de forma mais direta. Como a fruta não cai longe do pé e sou filha de arquiteto, para compreender a colonialidade enquanto estrutura de sociedade imagino-a como um grande prédio, que na essência é uma Casa Grande contemporânea, mas que o capitalismo maquiou com grandes vidraças espelhadas, *wi-fi*, mais andares, divisão por setores. Mas os pilares são os mesmos: raça, classe, gênero, sexualidade, localização. É a partir desses alicerces que gostaria de construir a narrativa da dissertação, e com a fala de Audre Lorde na mesa-redonda “The Personal and the Political” da *Second Sex Conference* de Nova York em 1979, fazer cânone: não adianta somente mudar o design, “as ferramentas do senhor nunca derrubarão a Casa Grande” (LORDE, 1979, p.137).

Na ocasião da mesa-redonda, Lorde aponta veementemente os problemas do episódio que se encontrava: um evento acadêmico feminista que não se dispunha a convidar mulheres negras, indígenas, latinas e/ou LGBTQI+ para debater questões que não fossem estritamente sobre “o que é ser uma minoria”. Pablllo Vittar e Emicida ecoam essa indignação na canção AmarElo (2019) “Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes/ Se isso é sobre vivência, me resumir à sobrevivência/ É roubar um pouco de bom que vivi”. A interseccionalidade é, para Lorde, uma ferramenta essencial para a quebra dos pactos narcísicos² (no caso, entre mulheres brancas), porque abre a possibilidade da auto-crítica, do ouvir, da empatia e da reconstrução - no caso, acadêmica:

É uma arrogância acadêmica particular supor qualquer discussão sobre teoria feminista sem examinar nossas muitas diferenças, e sem uma contribuição significativa das mulheres pobres, negras e do terceiro mundo, e lésbicas. E, ainda assim, estou aqui como uma feminista negra e lésbica, tendo sido convidada a comentar no único

² O conceito é da psicóloga Aparecida Bento (2002), em sua tese de doutorado *Pactos Narcísicos no Racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*, “Branquitude pode ser vista como territorialidade e como lugar de privilégio e poder não compartilhável” (BENTO, 2002, p. 134).

painel nesta conferência no qual dados sobre feministas negras e lésbicas são representados. (LORDE, 1979, p.135)³

Lorde estava incomodada porque foi convidada para palestrar em um evento que se propunha plural, mas que na verdade era consideravelmente segregacionista. Mais adiante em sua fala, ela traz a problemática de propagandar uma visão inclusiva da academia, quando na verdade a *estrutura* não é atingida: seriam, para ela, os mesmos pesquisadores brancos, utilizando o mesmo arcabouço teórico, dialogando entre seus pares sobre os assuntos de praxe considerados clássicos. Mas, para dizer que eram a favor da inclusão, havia uma ala, na qual ela foi convidada a falar, que era especificamente sobre minorias. Ela continua, dizendo que esse tipo de ação promove a negação da função criativa⁴ da diferença, uma vez que esta não deve meramente ser *tolerada*, mas vista como ferramenta necessária, “[...] apenas dentro dessa interdependência de forças diferentes, reconhecidas e iguais, o poder de procurar novos meios de ser no mundo pode gerar, assim como a coragem e o sustento para agir onde não existem alvarás” (1979). Lorde defende que não é suficiente para o *desmantelar* do pensamento ocidental colonialista que se crie uma ala no evento - e assim podemos também falar de todos os espaços fora da academia - para aqueles marginalizados na história. Ao fazer isso, determinamos e limitamos os temas e locais dos intelectuais de acordo com o local que partem.

No Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros e Indígenas (COPENE) de 2015, os engenheiros Watena N’Tchalá e Ramón Paredes apresentaram um trabalho procurando exaltar as contribuições africanas e afrobrasileiras nas tecnologias utilizadas nas engenharias, focando principalmente no exemplo do povo Haya, da Tanzânia, que entre 1500 e 2000 anos atrás, para produzirem aço, construíram fornos que atingiam temperaturas mais altas que os fornos europeus (200°C a 400°C de diferença), e da medicina egípcia no desenvolvimento da odontologia, que no período antigo já usavam brocas de aço fundidas e praticavam os procedimentos de colocação de prótese e drenagem de abscessos. A contribuição do continente africano para as ciências têm sofrido apagamento há séculos, e o resgate e

³ It is a particular academic arrogance to assume any discussion of feminist theory without examining many differences, and without a significant input from poor women, Black and Third World women, and lesbians. And yet, I stand here as a Black lesbian feminist, having been invited to comment within the only panel at this conference where the input of Black Feminists and lesbians are represented. (LORDE, Audre. *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House* in: *Sister Outsider*. Ten Speed Press, New York, United States, 1979, p.111)

⁴ Lorde tem uma fala acerca do erotismo no compartilhamento, seja de ideias, seja físico, e como este impulso pode ser utilizado como força criativa inclusive acadêmica. Sobre isso: "Use of the Erotic: The Erotic as Power", In: LORDE, Audre. *Sister outsider: essays and speeches*. New York: The Crossing Press Feminist Series, 1984. p. 53-59.

reconhecimento desse tipo de informação auxilia no que Audre Lorde (1979) coloca como fundamental. Os intelectuais salientam:

Quando se fala da contribuição da população negra, são restringidos ao mundo do recreativo da cultura, importantes, mas também é necessário lembrar outros trabalhos intelectuais da população Negra, é desconsiderado saberes tecnológicos, que ignoram os fundamentos de muitas tarefas realizadas pelos negros vindos da África, que, mesmo na resistência de sua condição de exploração e escravização participaram do desenvolvimento do Brasil como nação, forjado em base ao trabalho e conhecimento dos afrodescendentes. O objetivo é promover a valorização das contribuições dos povos africanos na área tecnológica e estabelecer uma rede de pesquisa para resgatar contribuições dos afrodescendentes no Brasil. Metodologicamente, se considera a compilação bibliográfica fazendo o resgate das raízes de um conhecimento que dá subsídio para o desenvolvimento tecnológico do país, destacadas contribuições da África. (WATENA, PAREDES, 2015)

Outro exemplo poderia ser a produção documental da Globo *Falas da Terra* (2021), que contou com Ailton Krenak, Ziel Karapató, Graciela Guarani, Olinda Tupinambá e Alberto Alvarez na produção técnica. O documentário propõe evidenciar a trajetória de personalidades indígenas brasileiras, quebrar com o mito de “indígena selvagem” que ainda ronda o imaginário do brasileiro médio e demonstrar outros modos de se colocar no mundo. Dentre histórias, mostra Myriam Veloso, uma cirurgiã cardiovascular indígena Guarani Mbyá, que coloca questões recorrentes feitas à ela, como “como sua família na aldeia enxerga uma profissional da saúde fora dos valores tradicionais?” e carrega o peso de ser uma *representante indígena* na área da saúde, como se funcionasse como uma porta-voz de centenas de grupos étnicos brasileiros.

Grada Kilomba (2008) escreve sobre como suas produções enquanto mulher negra são uma forma de resistência anticolonial, uma vez que há a tomada de autoridade sobre a própria narrativa, e dialoga com Lorde (1979) quando fala da importância da identificação fora das estruturas vigentes, o poder da representatividade: “Em nosso mundo, dividir para conquistar deve se transformar em definir e empoderar.”⁵ (LORDE, 1979, p.138). É preciso dismantlar a Casa Grande --neste caso, é preciso dialogar com autores que partem de experiências que não fazem parte somente do *Norte Global*. Ao trazer conhecimentos de tecnologias das Áfricas, estabelecendo trocas com intelectuais do continente ou que bebem em suas fontes e trazem o reconhecimento, e ao colocar intelectuais e profissionais indígenas para encabeçar o documentário, está-se dando os primeiros passos para que a hegemonia branca e do *Norte Global* se estilhece.

A proposta para o dismantelamento do pensamento colonial inclui um esforço coletivo, interseccional e transdisciplinar de compartilhamento das visões de mundo em tom

⁵ No original em inglês da edição *Sister outsider*, pela editora Crossing Press: “In our word, divide and conquer become define and empower” (LORDE, 1979, p.112)

de equidade, ao mesmo tempo que se faz uma crítica às estruturas que abrigam essas discussões. Em todos os campos há a necessidade de desconstrução e questionamento, e isso pode começar a ser feito na conjunção de acesso aos saberes e experiências, além das demandas, daqueles que foram silenciados na história, ao mesmo tempo em que nós, pessoas brancas, questionamos nosso próprio local - privilégios, acessos, narrativas.

A preparação teórica para a escrita dessa dissertação foi feita em etapas que, de maneira breve, consistiram em amudada leitura de teoria e reflexão. Dessa forma, gostaria de começar com a apresentação dos vieses teóricos que se farão presentes em todo o trabalho, de forma dialógica.

1.2 - Suportando a intimidade da investigação⁶ - Questionando a Colonialidade.

O termo *Norte Global* irá aparecer algumas vezes nesse trabalho. É um conceito dos estudos pós-coloniais e decoloniais, que busca demonstrar uma geopolítica do conhecimento. Os binômios da modernidade, norte e sul, oriente e ocidente, colonizador e colonizado, branco e preto, intelectual e cultural, homem e mulher foram estabelecidos como suficientes para explicar a experiência de todos. A socióloga Adelia Miglievich-Ribeiro (2014) faz cânone com os pensadores críticos à modernidade, e coloca que o simplismo das dicotomias não esgotava, explicava ou mesmo fazia sentido para aqueles que, do ponto de vista europeu das Grandes Navegações, faziam parte do *Sul Global*, do Novo Mundo:

A razão moderna dualista, portanto, impedia a compreensão de cada uma das múltiplas diferenças como uma totalidade em si mesma que se relacionavam com inúmeras outras especificidades, cada qual, também, um inteiro que não poderia ser definido em termos exclusivos da relação com algum par eleito como pólo dominante. O mundo real melhor lembraria figuras geométricas de várias faces que se combinam com outras figuras também de incontáveis possibilidades de configurações (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014, p. 70)

⁶ No original em inglês da edição *Sister outsider*, pela editora Crossing Press “As we learn to bear the intimacy of scrutiny, and to flourish within it, as we learn to use the products of that scrutiny for power within our living, those fears which rule our lives and form our silences begin to lose their control over us.” (LORDE, Audre. *Poetry is not a luxury*. 1979, p.36)

Mesmo que literalmente a expressão *Sul Global* signifique “países que estão no sul em relação à Europa no mapa”, é preciso que politizemos o motivo da Europa ser o norte, o marco referencial: entendamos que isso faz parte de uma lógica de superioridade colonialista e que os intelectuais se apropriam desse termo de modo a ressignificá-lo e positivá-lo.

Em inglês há a expressão “*go south*”, que em tradução literal significa mais ou menos “ir a sul”/ “descer”, “dar errado” ou, em uma linguagem urbana contemporânea, “dar ruim”. Aplicado em uma frase, poderia ser “*if the things go south, you let me know*” (“se der errado, me avise”/ “se der ruim, me avisa”). Lembro de ter visto pela primeira vez essa expressão na série *The Walking Dead*, produção de 2010 da Fox. O protagonista, que interpreta um tipo pós-apocalíptico de xerife, a utiliza com frequência --e as coisas geralmente *go south*, afinal estamos falando de uma realidade distópica.

Jack Halberstam em *The queer art of failure* (2011) coloca que é interessante que as coisas *go south*, porque assim é possível construir outros caminhos que não os previstos pela normatividade colonialista, e assim tenhamos novas possibilidades que não as binárias já esgotadas que Miglievich-Ribeiro comenta. Aníbal Quijano e Walter D. Mignolo denominam esse tipo de olhar na academia de *Estudos Subalternos*, movimento formado na década de 1970, no sul asiático, com liderança de Ranajit Guha, que tinham como principal projeto “analisar criticamente não só a historiografia colonial da Índia feita por ocidentais europeus, mas também a historiografia eurocêntrica nacionalista indiana” (GROSFOGUEL, 2008, p.116), bem como a historiografia marxista ortodoxa.

Homi Bhabha (2001) vai tratar da construção da normatividade dentro das divisões geopolíticas explicando a teoria Pós-colonial, dizendo que é função desse campo apontar e questionar construções que até então estavam sendo vistas como neutras, sejam expressões linguísticas, os pontos cardeais e toda a “normalidade hegemônica ao desenvolvimento irregular e às histórias diferenciadas de nações, raças, comunidades, povos” (BHABHA, 2001, p.239)

A proposta é enxergar diversas outras possibilidades de sujeitos, que o eurocentrismo -- de direita e esquerda-- tentaram tornar invisibilizados e subalternizados. É importante aqui colocar que aqueles que saem pela tangente Norte Global e se destacam em seu campo de saber, como Conceição Evaristo, vêm sendo colocados como *objetos* de pesquisa, e não como *sujeitos*, que por sua vez produzem conhecimento --seja este acadêmico ou não. Essa mudança na nomenclatura já carrega significado e muda o olhar de quem está acostumado a ver o Sul Global e seus pertencentes como seres *culturais* e não acadêmicos. A ideia é que não se apresente uma hierarquia entre as produções culturais e “formais”. A literatura de

Evaristo, por exemplo, une os dois universos, selando com a oralitura, que de forma bastante concisa seria a presença das tradições orais na literatura, evidenciadas em seu ritmo, tom, pontuação e contagem de tempo, uma reinvenção da oralidade na literatura (PINHEIRO-MARIZ, EULÁLIO, 2016).

1.3 “Não confie nos patriarcas brancos sobre o que temos de valioso”⁷ - Estudos Raciais

Um campo que teve grande importância em abrir as portas para as possibilidades de enxergar fora das expectativas e normas coloniais, foram os Estudos Raciais, iniciados em meados do século XX por teóricos de todo o Sul Global, como W. E. B. Du Bois (1920), Frantz Fanon (1952), Albert Memmi (1957), Alberto Guerreiro Ramos (1982) nas ciências humanas.

Du Bois nasceu no interior do estado de Massachusetts, nos Estados Unidos, em 1868. Suas formações profissionais incluíram sociólogo, historiador, autor e editor, e seus mais de vinte livros publicados incluem, além de estudos científicos, romances e poesia, todas recheadas com generosas espatuletadas de militância, intimorato *modus* do primeiro intelectual negro a se graduar e doutorar Universidade de Harvard. Em 1920, Du Bois publica um ensaio intitulado *The souls of white folk* (As almas do povo branco, em tradução livre), que Lia Vainer Schucman (2014) considera ser um trabalho fundamental para germinar as inquietações que hoje florescem no que chamamos de estudos da branquitude. Du Bois foi um dos fundadores da organização de direitos políticos de pessoas negras *Niagara Movement*, no qual exercia a função de secretário geral. Fundou e presidiu o *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP) (Associação nacional para o progresso das pessoas de cor, em tradução livre), combatendo publicamente questões como linchamentos, discriminação e exploração racial nos Estados Unidos da América do Norte, e também foi um dos líderes mundiais do movimento pan-africano, sendo secretário do Primeiro Congresso Pan-africano. A partir daí, começou a se identificar com o socialismo, defendendo que o capitalismo era a principal causa do racismo, e incluiu em sua pauta de militância os direitos das mulheres, dos judeus e do proletariado. Fundou também a *American Negro Academy* (1897 - 1928), que foi a primeira organização nos Estados Unidos a oferecer bolsas de estudo

⁷ Do trecho “When we view living, in the european mode, only as a problem to be solved, we then rely solely upon our ideas to make us free, for these were what the white fathers told us were precious.” (LORDE, Audre. *Poetry is not a luxury*. 1977)

acadêmicos para pessoas negras, onde Du Bois pode também apoiar suas manifestações culturais e artísticas. O envolvimento político do intelectual tinha vertente comunista, sendo um dos principais nomes fundadores dos movimentos pelos direitos civis, endossado futuramente por Martin Luther King e Malcom X.

Em *The souls of white folk* (1920), a construção da imagem do corpo, mente e local brancos como algo a ser almejado são expostos pelo autor, onde coloca que, por ênfase e omissão, faz-se crer desde a infância que todas as grandes personalidades eram pessoas brancas; que todo pensamento inovador veio de uma mente branca; que todo ato heróico foi feito por um homem branco; que todo grande sonho que o mundo compartilhou, era o sonho de um homem branco (1920:924). Du Bois coloca que esse tipo de construção psicológica faz crer que tudo o que deve ser considerado grandioso no mundo é mérito das pessoas brancas, e que se pudéssemos retirar tudo o que não tem essa “grandiosa origem”, o mundo seria maior, mais verdadeiro e melhor do que é. E questiona: se tudo isso é mentira, não é mentira por uma *causa maior*?⁸ (1920, p.924). A *causa maior* é a supremacia branca, o conceito de raça que é proposto por ele é um dos pilares do colonialismo, e vai abissalmente além de apenas o signo da cor.

Em diálogo com as questões levantadas por Du Bois no início do século XX, o filósofo e psiquiatra martinicano Frantz Fanon dedica sua carreira a pensar sobre as relações entre colonizador e colonizado, negros e brancos nos contextos pós-coloniais e suas múltiplas categorias. É em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), que Fanon vai dissertar acerca dos pactos e racismos subjetivados - como os estereótipos - nas sociedades ocidental.

Deve-se lembrar que Frantz Fanon pensava o racismo não apenas como manifestação individual dos sujeitos, mas sim como cultural, o que hoje podemos nomear racismo estrutural, isto é, a prática racista que se encontra inscrita na estrutura social, econômica, histórica e cultural das sociedades ocidentais. (VAINER, 2014, p.52)

O pesquisador Dennis de Oliveira, que é especialista na obra de Fanon, traz uma análise bastante pontual em artigo para a revista Cult de 2018: “Fanon considera que as estruturas sociais coloniais são introjetadas na subjetividade do colonizado e a mudança dependeria de uma transformação radical das estruturas da sociedade” (OLIVEIRA, 2018). Fanon considera o pensamento colonial alienante, pois impossibilita de enxergar *o outro* sem os pesados e gritantes uniformes dos estereótipos, além de entendê-los como um caminho único. E como coloca Jack Halberstam (2011), a diversidade se encontra também quando fracassamos nessa fôrma.

⁸ “And if all this be a lie, is it not a lie in a great cause?” (DU BOIS, 1920, p.924)

Nascido em 1925 em uma numerosa família de classe média, na ilha da Martinica, Fanon teve a oportunidade de receber educação formal no liceu, conhecendo e tornando-se amigo de seu compatriota e referência nos estudos da negritude Aimé Césaire, na época em que era seu aluno - tendo depois uma acentuação em suas diferenças políticas que causam o afastamento entre os intelectuais. Para além de Césaire, ele sofreu grande influência de René Mênil, Georges Gratiant, Thélus Léro e Léopold Bissol. Aos dezessete anos, foi para Dominica (colônia britânica) para se juntar às Forças Aliadas e combater a Alemanha Nazista, atuando no norte do continente africano, no Marrocos e Argélia, e no continente europeu, na França. Foi nessa época que Fanon experimenta uma face bastante particular do racismo colonial, e que marca “Pele negra, máscaras brancas” como se fosse violeta genciana: o colonialismo e o nazismo. Fanon descobre que tem leucemia um ano antes de sua morte, e com trinta e seis anos e um inacabado “Pele negra, máscaras brancas” (1952) em mãos, se dedica a concluir o volume, e sua última prece: “*Ó meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!*” (p.191) empresta uma urgência poética ao fechamento do livro.

Outro autor que serve como base para os estudos raciais, Albert Memmi foi um intelectual tunisiano que se dedicou a escrever acerca das consequências da colonização não somente para o colonizado, mas também para o colonizador. Nesse sentido, sua publicação *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador* (1957) é referência. Nascido na Tunísia em 1921, migrou para a França em 1956, tendo passado por campos de trabalho forçados em seu país natal. Concluiu na Universidade de Sorbonne seus estudos iniciados no país natal. Para o historiador Ronaldo Vainfas (2008) o primeiro livro de Memmi, surgido no contexto da descolonização de vários países África, tem um impacto expressivo:

Memmi escreveu enquanto intelectuais do porte de Jean-Paul Sartre condenavam o colonialismo, construindo uma opinião pública, sobretudo no campo da esquerda, apoiadora dos movimentos de independência na Ásia e na África. A originalidade da obra de Memmi encontra-se, antes de tudo, na sua recusa a limitar o colonialismo ao conceito leninista de imperialismo ou à luta de classes marxista, adotando posição audaciosa num tempo em que o marxismo irrigava o ambiente intelectual europeu, particularmente francês. O fato é que Memmi sempre deixou claro que o privilégio colonial não é fenômeno "unicamente econômico". É "uma relação de povo a povo, e não de classe a classe", escreveu no prefácio da edição de 1966. (VAIFAS, 2008)

Memmi se debruça sobre as identidades e relações entre colonizador e colonizado no campo da psicologia coletiva e dos valores culturais construídos em meio ao que Vainfas vai denominar de “*fato colonial*, concebido este último como um conjunto de situações vividas” (VAINFAS, 2008, grifo meu). É pioneira a sua reflexão sobre o colonizador como um *exilado voluntário* que busca nas colônias os meios de uma ascensão social inalcançável na

metrópole. Constrói, então, uma identidade ambivalente em parte ancorada nos valores colonialistas, em parte na valorização da colônia, à exceção do povo nativo.

No retrato do colonizador pintado por Memmi, seja o grande, seja o pequeno colonizador, combinam-se a ambição de lucro, o apego aos privilégios institucionais, a legitimação da usurpação que faz das riquezas do colonizado, o racismo, o sentimento de superioridade cultural. [...] É nas mesquinhas do cotidiano que se afirma esta identidade do colonizador, segundo Memmi, diante do colonizado. (VAINFAS, 2008)

No Brasil, um dos pilares para o pensamento crítico da colonialidade e, posteriormente, da branquitude, foi Alberto Guerreiro Ramos. Diplomou-se em ciências pela Faculdade Nacional de Filosofia do Rio de Janeiro, no então Distrito Federal, bacharelando-se um ano depois pela Faculdade de Direito da mesma cidade. Foi assessor de Vargas durante o segundo governo, atuando posteriormente como diretor do departamento de sociologia do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (Iseb). Ali, conquistou uma autonomia de pesquisa para que a divulgação e ensino das ciências sociais se efetivassem no país, e passou a se debruçar sobre a compreensão crítica das realidades brasileiras, além de propor de instrumental teórico que promovesse o desenvolvimento nacional. Também constou em suas ocupações o cargo de secretário do BNDE, assessor da Secretaria de Educação da Bahia, técnico de administração do Departamento Administrativo do Serviço Público (Dasp), professor da Escola Brasileira de Administração Pública da Fundação Getúlio Vargas (Ebp-FGV), lecionando também no Departamento Nacional da Criança, nos cursos de sociologia e administração pública promovidos pela Dasp. Atuou como delegado na Onu, conferencista na Universidade de Paris e visitou diversos países com a finalidade de trocar experiências nos estudos de administração pública. Deixou o país em 1966, radicando-se nos Estados Unidos, onde passou a lecionar na Universidade do Sul da Califórnia⁹.

O vasto currículo e ocupações de Guerreiro Ramos denunciam sua excelência. Suas contribuições para a sociologia e administração pública se deram no campo teórico e prático, um intelectual que lia e localizava o Brasil de acordo com as demandas silenciadas pelo cume da pirâmide social, com propostas políticas e intelectuais, uma sociologia brasileira a partir de nosso país, e não apenas nos prendendo ao que intelectuais no Norte Global teciam. Quando Guerreiro Ramos se dedica a tecer sobre o Negro Tema/Negro Vida (1982), ele critica a produção de conhecimento em cima da objetificação das pessoas negras, que para os produtores de conhecimento acadêmico até então, não tinham agência. O que ele estaria propondo seria estudar o Brasil a partir da sociologia do negro, justamente porque temos um

⁹ Informações retiradas do Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro pós 1930. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2001.

conceito de humanidade pautado na universalidade e legitimidade brancas. Essa questão está tão enraizada na cultura ocidental, que trabalhamos com o conceito de *outridade* para justificar a colonização e desumanização de pessoas não-brancas. É a partir desse contexto que o historiador Kabengele Munanga (1999) vai elaborar que a negritude seria um termo para designar aquelas pessoas que, carregando a insígnia da cor, experienciam a estrutura, acumulando fenotipicamente as opressões do sistema colonizador.

Du Bois, Fanon, Memmi e Guerreiro Ramos se aproximam quando evidenciam que não é suficiente entender a colonização como um *problema* somente de pessoas racializadas e que somente elas devem se mexer para que o ciclo se rompa. Todos apontam para a estrutura, que foi montada para que haja a ideia de superioridade racial, e que é preciso *racializar o branco* e colocar sua (nossa) agência como fator de causa para que existam as disparidades sociais que apontam em suas obras e trabalhos sociais. Se Du Bois trabalhou socialmente no âmbito da educação e cultura, Guerreiro Ramos seguiu um caminho mais burocrático buscando ser representante e referência política nacional e internacionalmente. Memmi tece sua teoria de *exilado voluntário* que busca uma ascensão social na metrópole, sendo que Fanon é um representante prático desse tópico, e vai basear suas obras tanto na sua vivência enquanto exilado voluntário, quanto as impressões dos metropolitanos sobre o imigrante, falando sobre a *cultura do racismo*.

1.4 “O cão está muito articulado e nós estamos alienados”¹⁰ - A construção da branquitude e seus Contratos Raciais¹¹.

Uma vez estabelecidas as bases teóricas argumentativas, é importante que seja apresentado o histórico dos estudos branquitude, que, segundo Linda Martín Alcoff em diálogo com Charles Mills (2007), seria mais do que um demarcador étnico, uma construção social tão turva e aparentemente imponente, que impede a auto reflexão. Esse movimento de nos inserirmos histórica e socialmente no contexto de maneira crítica é o argumento e apelo central da obra de Alcoff em diálogo com Charles Mills (2007, p.40). Embasada por Max Horkheimer (1947), Alcoff defende que essa “dificuldade” em nos colocarmos como parte do problema é uma ferramenta, sendo a ignorância epistêmica é pilar para que se mantenha erguido e mantido o prédio da colonialidade, auxiliando no silenciamento.

Uma vez que nós, os sujeitos dotados do privilégio da branquitude não nos racializamos e nos localizamos na história, o processo de reflexão e compreensão dos privilégios cai por terra. Ou seja, a ignorância epistêmica garante que as pessoas brancas viverão em uma “terra de fantasia racial” (ALCOFF, 2007, p.56), uma alucinação consensual, e a raiz de tudo isso seria a economia cognitiva e moral, psiquicamente necessárias para a conquista, colonização e escravidão. Compreendendo o capitalismo como colonialidade, temos então seus três pilares essenciais: o mito de que há raças mais avançadas que outras, e que por isso algumas são colonizadas enquanto outras são colonizadoras; a crença de que o acúmulo de riquezas deve ser perseguido enquanto objetivo de vida, uma vez que seu conforto social depende dele e que dita um funcionamento social bastante específico; e que existem

¹⁰ Fala da ministra Damares Alves em 12 de maio de 2019, para alertar os fiéis de sua igreja acerca de suas opiniões sobre a animação Frozen, da Disney. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=-wzXSK9F4GM&ab_channel=%23ProgramaDiferente> Acessado em junho de 2020.

¹¹ Contrato Racial de Charles Mills, “The *Racial Contract* I employ is in a sense more in keeping with the spirit of the classic contractarians-Hobbes, Locke, Rousseau, and Kant. I use it not merely normatively, to generate judgments about social justice and injustice, but descriptively, to explain the actual genesis of the society and the state, the way society is structured, the way the government functions, and people's moral psychology.” (MILLS, 1999, p.20)

papéis de gênero muito bem delimitados e, como nos dois últimos pilares, um é superior ao outro - temos inclusive terminologias como “sexo frágil” para ilustrar.

Além das aproximações e adaptações que possibilitam as trocas, quando se trata de conhecer um campo de conhecimento específico, é importante mapear e conhecer as fontes que iremos beber. Autores carregam o dourado e reluzente emblema de *clássico* por algum motivo, e aqueles que vieram posteriormente fazendo releituras e adaptações de acordo com os fluxos do tempo, identidade e espaço, fluem de uma nascente específica. No caso dos estudos da branquitude, é muito importante que o diálogo e reconhecimento entre os autores do *critical whiteness studies* dos anos 1990 se faça presente no trabalho, pois o campo de pesquisa originado nos Estados Unidos da América do Norte tem forte impacto nos estudos da branquitude no Brasil. Onde se aproximam e onde se distanciam os modos de ser, ver e viver de estadunidenses e brasileiros? As ideologias de supremacia branca que geraram a putridão contagiante no cesto de maçãs, como a *ku-klux-klan* e a sociedade eugenista brasileira, as identidades nacionais que valorizam a continuidade da lógica colonialista do poder branco na estética e valores - ainda que, no Brasil, a identidade nacional mestiça seja uma realidade, também é eurocêntrica. Sua análise nos ajuda a perceber como essa ignorância é uma ferramenta poderosa não somente quando se apresenta justificativas práticas, mas também para ontologias de verdade. Essa ignorância, para Marilyn Frye (2012, p.10), é uma força ativa por exemplo para feministas brancas, que se intitulam antirracistas. Longe de ser acidental, a ignorância dos racialmente privilegiados é, não raro, deliberadamente cultivada, um ato facilitado pela vasta gama de sistemas institucionais que apoia pessoas brancas alheias aos mundos das pessoas racializadas.

Depois de colocar a construção da branquitude no campo intelectual, penso que é importante demarcar que falo a partir de um determinado lugar, e que nossa produção é particular e pública ao mesmo tempo, circunscrita no nosso *locus de enunciação*, o que absorvemos e entendemos a partir dos filtros de nossas experiências arcabouço teórico. Nos apropriamos da teoria de uma maneira que se encaixa em nossas visões de mundo. Uma das graças disso é observar as aproximações entre aqueles que vivenciaram processos históricos semelhantes, como países latinos¹² que passaram pelos processos de colonização,

¹² Diana Klinger se debruça sobre o movimento literário nos países latinoamericanos acerca das escritas de si e escritas do outro, e como o processo histórico desses países acabou causando aproximações nas produções literárias, onde analisa três romances: *La Virgem de los sicarios* (VALLEJO, 1994), *Noches Vacías* (CUCURTO, 2003) e *Nove Noites* (CARVALHO, 2001). Tal trabalho foi sua tese de doutorado, se intitula “Escritas de si, escritas do outro: autoficção e etnografia na narrativa latino-americana contemporânea.”, está em domínio público e pode ser encontrado em http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=198038

independência, ditadura militar, república. Ou os distanciamentos e aproximações dos processos escravagistas entre Brasil e Estados Unidos da América do Norte, e como isso se reflete na sociedade, seja em políticas públicas, racismo estrutural, manifestações e afins.

Meu lugar é de uma mulher circunscrita no signo da branquitude, signatária de seus privilégios. A partir dele, procuro reconhecer e racializar a brancura, e utilizar-me do meu locus para a conscientização de meus pares, além da minha constante. Além de acadêmica, me localizo também no campo das artes - como ilustradora e tatuadora - e costumo sentir que meu processo com a peça que estou produzindo tem significado *particular* somente enquanto ainda não estou preparada para compartilhá-la. A partir do momento em que entrego a produção para sentidos de terceiros, meu processo de “gestação” acaba e começa a troca, ou o processo *dos outros*. Liv Sovik, uma das grandes referências nos estudos da branquitude no Brasil, em uma troca de mensagens pré-orientação com a pesquisadora Laura Brylowski, disse algo que me tocou muito no sentido de experienciar essa sensação de processos seus e de quem tem contato com sua obra, mas no campo acadêmico:

O que interessa aqui é sua visão de meu trabalho e como lhe é útil. Não posso assinar embaixo de suas palavras – sua maneira de resumir meu trabalho não é a minha, pois enfatizaria meu trabalho não com mídia mas imaginários, com a música popular como reserva de identificações, com a complexidade dos discursos antes de seu teor moral ou racista. Mas isso sou eu. (BRYLOWSKI APUD SOVIK, 2018, p.16, grifo da autora)

Rosália Duarte (2001) utiliza a metáfora do relato de viagem para se referir à pesquisa acadêmica para dizer que é uma impressão acerca de um local que possivelmente já foi muitas vezes visitado. O termo “apropriação de conhecimento” é utilizado para demonstrar que o diálogo e a troca com outros pesquisadores é importante e enriquecedor para a ciência. O diário de viagem (ou trabalho acadêmico) seria, portanto, as impressões do pesquisador acerca dos locais que visitou, e o que o inspirou. Basicamente, o que fez sentido de um campo teórico de acordo com seu locus de enunciação.

Nos Estados Unidos da América do Norte e em países europeus, as questões raciais têm laços mais estreitos com heranças sanguíneas do que realmente a aparência. Brasileiros que gozam dos privilégios da branquitude em nosso país natal são considerados latinos e inferiores por supremacistas brancos do norte global. A branquitude se comporta de formas distintas dependendo do posicionamento geográfico - o que é um tema debatido por autores como Oracy Nogueira (2006), Toni Morrison (1990, 2015), Stuart Hall (2006) e Michelle Alexander (2012).

Outra questão dissonante entre Europa, Estados Unidos e Brasil, é a imagem da “pessoa padrão” de cada lugar. No Brasil criou-se uma identidade nacional turística que clama pela miscigenação. Isso está refletido no repertório cultural desde músicas, passando por literatura e cinema. Nos Estados Unidos, ainda que seja um país que passou pela colonização, a propaganda do neutro é uma família branca - o *American dream* - e na Europa, evidentemente, o “padrão europeu”. As especificidades de cada branquitude, seus privilégios e manutenções são, portanto, particulares.

Para compreender o padrão normativo de família europeu, Phillipe Ariès, em *História social da família e da infância* (1981) buscou fontes de representação analisando documentos ilustrados, como calendários e livros de horas, cujo tema principal se centraliza nos ofícios. Profissões e estações do ano eram intimamente ligadas na Europa medieval, logicamente pela atividade campesina desde o sedentarismo no período Antes da Era Comum. Ao expor que o principal tema iconografia profana era este, Ariès propõe aqui uma discussão acerca do valor sentimental que o ofício tinha para as pessoas do medievo europeu, “Era como se a vida privada de um homem fosse antes de mais nada seu ofício” (ARIÈS, 1981, p.196), e junto disso, o ritmo e as tarefas durante o ano eram intimamente ligadas.

Ariès defende (p.238) que a família nos moldes modernos supriu o que o convívio em comunidade demandava, como um sentimento de coletividade, sensibilidade e serviço. Isso se refletiu principalmente na dedicação e motivação ao trabalho, pois a ideia de propriedade privada ia se consolidando assim como seus vetores tais como dotes para o casamento das filhas, herança, o conceito de “passar o nome adiante”. Com essa mudança nos moldes civis, vieram à tona cartilhas chamadas Tratados de Civilidade, que continham regras de etiqueta para diversas situações destinadas a homens, mulheres e crianças, decifrando o que era considerado educado, *civilizado*, ou não.

Como metrópoles, as cidades europeias experienciaram o processo de sequestro e tráfico de pessoas oriundas do continente africano de forma diferente que as colônias. A principal questão que Ariès trata, porque diz respeito diretamente à família, é a presença de amas de leite no seio de famílias mais ricas a partir do século XVII e XVIII, frequentemente mulheres africanas que deixavam de alimentar os próprios filhos para nutrirem os bebês europeus mais abastados. No início, esses bebês eram levados até as amas, e depois, no século XIX, elas passaram a morar na casa dos senhores (p.239).

No mesmo período, Ariès vai falar da exploração do trabalho infantil nas fábricas em uma Europa da Revolução Industrial, como isso impactou no entendimento de família e demandou uma legislação que protegesse a família e a infância, questões que anteriormente

eram responsabilidade de entidades privadas, assistencialistas e filantrópicas. No Brasil, iniciativa similar se deu somente em 1942, quando foi criado o Serviço de Assistência ao Menor, extinto durante a Ditadura Militar até a década de 1970. Tanto na Europa, Estados Unidos da América do Norte e Brasil, o matrimônio entre homem e mulher e seus filhos são a imagem de família, outro pilar importante do colonialismo: o patriarcado, apoiado pela igreja cristã.

Mills e Alcoff (2007) demonstrando que a ignorância epistêmica é ferramenta de manutenção colonial/capitalista, denunciam a estrondosa omissão da branquitude como mais um pilar do sistema. Como vimos na última edição (2021) do Big Brother Brasil, a cacofonia repetitiva de “mas vocês não me ensinam” de alguns membros brancos do programa ao serem confrontados em episódios racistas ou machistas, é uma ilustração precisa de terceirização da culpa por uma incapacidade treinada de não nos analisarmos. Esse comportamento está dentro do que Du Bois, Fanon, Guerreiro Ramos e Memmi colocaram como o sentimento de neutralidade racial/social, ilustrando o que propõe Sovik e Duarte sobre a metáfora do diário de viagem para a pesquisa, onde os autores da temática inovam, divergem e convergem a partir de fontes específicas e localizadas na história.

A partir destes autores é possível compreender os cenários europeu, estadunidense e latino com seus devidos recortes, mas é interessante observar que as questões raciais no ocidente tem mais proximidades do que distanciamentos, evidenciando a estrutura forte do colonialismo.

1.5 Aqui só se é branco quando nos convém¹³ - Branquitude no Brasil

O campo de estudos da branquitude no Brasil é composto por intelectuais como Lourenço Cardoso, Liv Sovik, Kabengele Munanga, Maria Aparecida Bento e Lia Vainer Schucman. Todos embasados e influenciados pelo sociólogo Alberto Guerreiro Ramos, reconhecendo este como primeiro intelectual crítico à branquitude no Brasil. Escreve: “no plano ideológico, é dominante, ainda, a brancura como critério de estética social” (GUERREIRO RAMOS, 1995, p.172). Sueli Carneiro vai também partir dos estudos de

¹³ Diálogo com o título “Aqui ninguém é branco”, de Liv Sovik (2009)

Guerreiro Ramos para falar das violências simbólicas que se amontoam para formar o conceito de *epistemicídio*.

Enquanto os Estados Unidos da América do Norte utilizam um único termo para o conceito de branquitude - *whiteness* -, no Brasil trabalhamos com *branquitude*, *branquidade* e *brancura*, sendo que a primeira está ligada à identidade, e a última a aspectos físicos (SCHUCMAN, 2012, p.102), e branquidade aparece nos primeiros estudos publicados sobre o tema no país, como uma tradução inicial para *whiteness* (GIROUX, 1999). Brylowski, em mensagem trocada com Rosana Heringer, Diretora do Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Candido Mendes, nos revela que:

Havia este debate [dos termos branquitude e branquidade] entre os autores que contribuíram no livro, nós da equipe do Afro/UCAM, a editora e a tradutora. Ninguém chegava a uma conclusão. Se não me engano foi a tradutora que insistiu no termo branquidade, alegando que seria o mais adequado do ponto de vista acadêmico, enquanto o termo branquitude teria uma conotação mais política, militante, inclusive fazendo referência ao seu contraponto, o termo negritude (HERINGER APUD BRYLOWSKI, 2018, mensagem pessoal).

Assim, há algumas discordâncias no campo dos estudos da branquitude no Brasil, mas pelo que pude compreender até o presente momento, elas são muito mais no sentido agregador que o contrário. É como se os campos de conhecimento produzissem suas obras científicas e viessem conversar entre si depois, os autores estão sempre se citando nas produções, se indicando nos eventos e, nesse contexto pandêmico, fazendo *lives* juntos para discutir suas últimas publicações.

Dialogando entre colegas nacionais e internacionais, o campo dos estudos da branquitude no Brasil se mostra fervilhante. Na América Latina, América do Norte e Europa, me parece que o grande foco é o desmantelamento do pensamento colonialista, e para isso é necessário o entendimento das sociedades, suas particularidades e aproximações. A utilização dos trabalhos de teóricos estrangeiros se dá nesse nível.

Evidentemente, toda a estrutura do sistema-mundo capitalista ocidental se desdobra a fim de - mais do que beneficiar, - içar o homem branco cisgênero, heterossexual e afortunado economicamente para o cume de uma organização social, e numa síncope positivista, se enxergar como um obelisco triunfante e fálico, o centro de uma quadrilha circular composta por todos os demais membros daquela sociedade, que se transpostam numa lógica interseccional, de modo que o círculo menor seja o mais próximo da categoria mais privilegiada, e assim decrescivamente, até que no último e maior círculo estejam postos, em ritmo de uma marcha forçada, aqueles que carregam as insígnias que ameaçam a doce entorpecência da ilusão de equidade. Nesse ritmo, e para evitar que uma roda se transponha à

seguinte, é preciso munir devidamente nossas constituintes, e assim garantir que, quanto mais perto do grande obelisco central, mais dispositivos sejam elaborados para que as filas de círculos não se transponham completamente, alterando a cirúrgica desarmonia construída durante os séculos. Interseccionalmente falando, e voltando ao Foucault (1985), as relações de poder não estão engessadas, se disseminam por toda a estrutura social, uma vez que são *relações*.

Para a psicóloga brasileira Maria Aparecida Bento (2002), tal ignorância acintosa é categorizada de *pacto narcísico entre brancos*, necessariamente se estruturando na negação do racismo e deresponsabilização pela sua manutenção. Em sua tese de doutorado em psicologia pela USP, Bento explicará que o silêncio perante às desigualdades raciais e a distorção do lugar de responsabilidade do branco tem um apelo narcísico de autopreservação, onde no sentido freudiano do conceito, o medo de se modificar, o medo do diferente acaba por acionar respostas agressivas ao diferente (BENTO, 2002, p.32). Em consonância com intelectuais brasileiros como Lia Vainer (2014), Lourenço Cardoso (2010) e a própria Bento (2002), o caminho que as pessoas brancas precisam adotar para dismantelar a lógica social colonialista, seria reconhecer sua estrutura, entender os privilégios em que estamos colocados pela cor de nossa pele e questioná-los. Veiner e Bento nos trazem em suas respectivas teses, que as pessoas brancas reconhecem que as desigualdades sociais existem, mas não as associam à discriminação, e esse é um dos sintomas da branquitude.

É “curioso” realizar que a lógica comum do branco no Brasil é a de admitir o passado escravista, mas não fazer a conexão de seus impactos na organização social presente. Esse é um exemplo de ignorância estratégica apresentada por Mills. Enquanto for interessante para a manutenção do poder, as classes dominantes irão propositalmente não linkar uma informação na outra. Enervante em tantos sentidos, perigoso em outros mais. É a partir dessas violências chamadas de simbólicas, que chegamos no que Sueli Carneiro vai denominar de *epistemicídio*.

Agora veja, acho necessário colocar que o termo *violência simbólica* não está aqui no sentido eufêmico, mas para que tenhamos naquilo que se aplicam representações ilustrativas de uma estrutura social doente.

É um conceito extraído da reflexão de Boaventura Sousa Santos (1995), que integramos ao dispositivo de racialidade/biopoder como um dos seus operadores por conter em si tanto as características disciplinares do dispositivo de racialidade quanto as de anulação/morte do biopoder. É através desse operador que este dispositivo realiza as estratégias de inferiorização intelectual do negro ou sua anulação enquanto sujeito de conhecimento, ou seja, formas de seqüestro, rebaixamento ou assassinato da razão. (CARNEIRO, 2005, p.10)

Carneiro, nesse terreno movediço que é a discussão de privilégio racial no Brasil, irá estruturar o conceito de epistemicídio em um diálogo entre autores. Ela utiliza o conceito de *necropolítica*, de Mbembe (2011) e o *biopoder* de Foucault (1976), evidenciando que existe uma ação do Estado nas relações raciais, “(...) o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros, a função assassina do Estado só pode ser assegurada desde que o Estado funcione, no modo do biopoder, pelo racismo” (FOUCAULT *apud* CARNEIRO, 1976, p. 306). Desde a exiguidade de pessoas negras ocupando cargos públicos de liderança até a violência policial, a violência estatal e padronizada funciona em um esquema piramidal desgraçado, que colabora para uma morbidez normalizada.

A doutora em psicologia social Lia Vainer (2014) vai, em *Entre o Encardido, o Branco e o Branquíssimo*, livro que publicou a partir de sua tese de doutorado na USP, nos dar um breve panorama dos estudos acerca da branquitude no Brasil: segundo a autora, o principal discurso até a primeira década do século XXI era basicamente uma ilustração dos clássicos panfletos de testemunhas de jeová que podem ser encontrados sendo alegremente distribuídos nas ruas e apresentam um rico jardim, com ampla variedade de fauna e flora convivendo de forma harmônica - o clássico desenho de pessoas com filhotes de tigres no colo - no que tange às relações raciais. Isso significa que os discursos apontavam que o “Brasil era um lugar de pacífica convivência racial, com fluidas classificações de cor e raça” (2014, p.26). Por isso, Vainer aponta como ainda é complexo falar de raça e racismo no Brasil, já que consistem num tabu e que o que garante sua estrutura não são somente as questões socioeconômicas, mas simbólicas e culturais (p.26). As pessoas brancas não são somente favorecidas nessa estrutura sobre a qual vínhamos conversando, mas a meta-alimentamos. No decorrer da apresentação do livro, Vainer vai frisar a importância das políticas públicas e da lei 11.645/08 no que diz respeito a uma elucidação das relações étnico-raciais, reconhecimento de privilégios e intersecções, o que nesse tempo bastante nebuloso no âmbito da educação, é um dado que precisa ser lembrado, destacado, colado em postes pelas ruas, ocupar todos os espaços possíveis.

Como demonstrou Vainer, a fina camada da democracia racial no Brasil pode ser frágil, mas é suficientemente opaca para nós, pessoas brancas, nos sentirmos confortáveis em colocar a ignorância estratégica em prática e continuarmos com nossas vidas como se não existissem privilégios de cor. Me remete a uma parede de papel de arroz. Ainda que tenhamos avançado consideravelmente no debate nas últimas décadas e termos intelectuais se debruçando com maestria sobre o tema (CARDOSO, 2008; VEINER, 2014), ainda estamos

engatinhando, o que significa que baseamos nossa literatura principalmente na produção acadêmica estadunidense, pioneira nos estudos da branquitude, ou *critical whiteness studies*. Tais estudos, segundo Vainer, foram uma área análoga aos estudos feministas e de gênero, no sentido da transferência do olhar marginal para o centro, e não o contrário como era tradição acadêmica - uma História vista de baixo, Diálogos Sul-Sul e suas consonantes. O caminho foi “tirar o olhar das identidades consideradas margem e voltar para a autoconstrução do centro com o intuito de olhar, revelar e denunciar também o seu conteúdo, que até então havia sido privado de uma análise crítica” (VAINER, 2014, p.47).

A leitura acerca da branquitude no Brasil é, logicamente, atravessada pelo contexto histórico. Retrocedemos ao dia 13 de maio de 1888, data da assinatura a Lei Áurea, que marca o fim da escravidão jurídica no Brasil. A documentação oficial do período e toda a produção das narrativas históricas posteriores colocam a Princesa Isabel como uma heroína, benfeitora, aquela que libertou as pessoas escravizadas e subalternizadas pelas metrópoles europeias durante as centenas de anos anteriores, e cabe aqui rememorar que o Brasil foi o último país da América a abolir a prática de exploração de pessoas negras.

Sabemos da influência que a Inglaterra tinha sobre Portugal, como principal potência europeia no período e efervescendo com a Revolução Industrial, mecanizando grande parte da mão de obra ao mesmo tempo em que precisava gerar mais consumidores para a quantidade de produtos sem precedentes que resultava desse processo. Esse contexto resultou em ações como os *trade suppraction acts*¹⁴, atos do Parlamento do Reino Unido, promulgados em 8 de agosto de 1845, que autorizavam os britânicos a prender qualquer navio suspeito de transportar pessoas para serem comercializadas como escravas no oceano Atlântico, o que levou o Brasil a ser pressionado a assinar, cinco anos depois, a Lei Eusébio de Queirós¹⁵, que proibia a entrada de africanos sequestrados para servirem de mão de obra escrava no país.

Era de interesse da monarquia brasileira - e, posteriormente, da burguesia - que os heróis nacionais fossem escolhidos a partir de interesses que contemplassem a perpetuação do poder, e, conseqüentemente, os privilégios, concentrados nas mãos de poucos. Horkheimer (1983) defende que toda a ordem social desenvolvida na sociedade capitalista está diretamente relacionada ao pensamento positivista. O positivismo histórico e sua interpretação linear e eurocêntrica do mundo iluminista de Auguste Comte, condensam os

¹⁴ Os *Trade Suppraction Acts* eram uma longa série de leis inglesas que desenvolviam, promoviam e regulavam navios, remessas, comércio e comércio ingleses entre outros países e com suas próprias colônias.

¹⁵ A lei n. 581, de 4 de setembro de 1850, conhecida como Lei Eusébio de Queirós, estabeleceu medidas para a repressão do tráfico de africanos no Império. Sua promulgação é relacionada, sobretudo, às pressões britânicas sobre o governo brasileiro para a extinção da escravidão no país.

“degraus” rumo ao *progresso moral*. Horkheimer traz que o modo positivista de ler o mundo reduz o movimento da sociedade a um processo numérico, racional e dualista da lógica quantitativa, e defende que a verdadeira compreensão da sociedade precisa se dar no âmbito da compreensão dos processos sociais (HORKHEIMER, 1938, p.121). Ora, para que fosse possível analisar o processo social da abolição da escravatura no Brasil de maneira competente, seria preciso considerar as ações de resistência das pessoas escravizadas e também de grupos abolicionistas, que aos poucos foram conseguindo aprovar leis que impedissem a continuidade da mão de obra escrava, como a Lei do Ventre Livre¹⁶ e do Sexagenário¹⁷. Evidentemente, admitir a importância desses processos não era interessante para a manutenção do poder, daí a construção de narrativas históricas, pelas elites, excluindo os conflitos de interesses e a nomeação de apenas “alguns” personagens da história, além de retirar da sociedade o papel germinal da produção do conhecimento.

O Brasil, que era o maior importador de mão de obra escrava do mundo no período, sofre então um baque comercial e se vê na urgência de reinventar sua estrutura econômica. Uma vez que a abolição foi assinada, era preciso ao mesmo tempo suprir a mão de obra de escravizados e também criar um público com poder aquisitivo para consumir os bens produzidos nas metrópoles e importados para o Brasil. Começa então um estímulo para que imigrantes europeus venham para o país, ganhando terras e a promessa de prosperidade. Enquanto isso, temos toda uma população negra que fora sequestrada de suas terras, em África, e seus filhos aqui nascidos, explorada durante séculos e à margem da sociedade. Essas pessoas voltam então a trabalhar para seus antigos patrões em troca de alimentação, uma vez que a liberdade era simbólica e sem horizonte de prosperidade concreta em uma estrutura social, política e cultural que percebia (e percebe) pessoas não-brancas como inferiores.

¹⁶ A lei n. 2.040, de 28 de setembro de 1871, conhecida como Lei do Ventre Livre ou Lei Rio Branco, é considerada um marco no processo abolicionista brasileiro e, assim como a Lei Eusébio de Queiroz (1850) e a Lei dos Sexagenários (1885), fez parte de um conjunto de medidas que buscavam equacionar o problema da escravidão no Império, culminando na promulgação da Lei Áurea em 1888.

¹⁷ A lei n. 3.270, de 28 de setembro de 1885, também conhecida como Lei Saraiva-Cotegipe ou Lei dos Sexagenários, determinou a libertação dos escravos com mais de 60 anos. Entretanto, a lei também regulou diversos aspectos relativos à alforria de cativos, bem como determinou uma nova matrícula e novas regulamentações para o fundo de emancipação, acrescentando algumas determinações à Lei do Ventre Livre, de 1871.

Nas primeiras décadas do século XX, as *ciências*¹⁸, que buscavam embasar academicamente a subalternização de pessoas negras por pessoas brancas através de teorias genéticas e biológicas, se regozijavam ao produzir, publicar e apresentar argumentos para que estas fossem inferiorizadas sob base científica, usando como fontes os trabalhos de Maupertuis, Buffon, Kant, além de Galton, primo de Charles Darwin, que defende a eugenia como ferramenta de alavanca social das pessoas brancas (1922). Aliado a esses ideais, temos o positivismo, impresso em nossa bandeira com seu lema e a ideia de escala social progressista, ornando as cores de Orleans e Bragança.

As ciências iluministas servem como suporte científico para a narrativa colonizadora, como ilustra de maneira pontual Lombroso¹⁹ e suas análises fenotípicas que colocam o homem negro como naturalmente criminoso, por exemplo. Tais argumentações chegam na ideia da eugenia, uma teoria que busca produzir uma seleção nas coletividades humanas, baseadas em leis genéticas, de superioridade racial. Sobre isto:

Ainda seguindo esse mesmo modelo determinista, ganha impulso uma nova hipótese que se detinha na observação “da natureza biológica do comportamento criminoso”. Era a antropologia criminal, cujo principal expoente — Cesare Lombroso — argumentava ser a criminalidade um fenômeno físico e hereditário (Lombroso, 1876, p.45). (SCHWARCZ, 1993, p. 39)

Lilia Schwarcz, em seu livro “O Espetáculo das Raças” (1993), traz um capítulo especial para tratar das ciências e doutrinas no Brasil do século XIX que se debruçavam especialmente sobre as raças - mais especificamente, sobre a tentativa exaustiva de embasar cientificamente a superioridade branca - e ali faz uma profunda análise do impacto do positivismo na sociedade. A autora irá demonstrar que uma série de teorias eugenistas chegou

¹⁸ Segundo Ducati, “a eugenia é uma pseudociência que mais ganhou corpo na América Latina no século XX. Na formação da Saúde Pública brasileira, num contexto de agudas desigualdades sociais e de pobreza estrutural, se orientou pelos pressupostos eugênicos, o que significava criar uma hierarquia de saber, de comando, de prioridades na saúde, numa postura campanhista dirigida para selecionar os adaptáveis ao grande capital que aqui ia se aportando a partir da Era Vargas. A eugenia foi uma concepção racista, por intermédio da qual procurava-se justificar o atraso econômico pelo fato de o país possuir uma grande população negra, pobre e doente, os considerados – por boa parte da elite médica brasileira – não adaptáveis e inconvenientes ao desenvolvimento econômico. Para esses pensadores eugenistas, os inconvenientes deveriam ser esterilizados e segregados. A segregação, em nível particular de ação profilática, atingiu os(as) portadores(as) de hanseníase por meio da política do isolamento compulsório.” (DUCATTI, Ivan.A. *Eugenia no Brasil: uma pseudociência como suporte no trato da “questão social”*. Temporalis, Brasília (DF), ano 15, n. 30, jul./dez. 2015)

¹⁹ Cesare Lombroso, médico psiquiatra, foi o principal fundador da Escola Positiva, ao lado de Enrico Ferri e Raffaele Garofalo, responsáveis por inaugurar a etapa científica da criminologia no final do século XX. Essa Escola surge como uma crítica à Escola Clássica, oportunizando uma mudança radical na análise do delito. Lombroso marcou esse período devido às suas ideias a respeito da relação entre o delito e o criminoso. Preocupou-se em estudar o homem delinquente conferindo-lhe características morfológicas, influenciando uma série de estudiosos a realizarem pesquisas mais profundas acerca do coeficiente humano existente na ação delituosa. (FERNANDES, Bianca da Silva. *Cesare Lombroso e a teoria do criminoso nato*. Canal de Ciências Criminais, JusBrasil, 2018)

ao território brasileiro no final do século XIX, um pouco depois que os *trade suppraction acts* foram assinados, e conforme as leis que tentavam descontinuar o sequestro e escravidão de pessoas iam se promulgando:

A partir de 1870 introduzem-se no cenário brasileiro teorias de pensamento até então desconhecidas, como o positivismo, o evolucionismo, o darwinismo. [...] Com efeito, os teóricos raciais do século XIX referiam-se constantemente aos pensadores do século XVIII, mas não de maneira uniforme. Enquanto a literatura humanista e em especial Rousseau apareciam como seus principais antagonistas — em sua defesa da noção de uma humanidade una —, autores como Buffon e De Pauw eram apontados como grandes influências quando se tratava de justificar diferenças essenciais entre os homens. (SCHWARCZ, 1993, p.35)

No final do século XIX, essa população marginalizada começa então a se organizar periféricamente em cortiços, no que hoje são as comunidades e favelas do país. Os reflexos de desigualdade da atualidade são fruto de um processo de abolição mal planejado - ou planejado para que pessoas negras e indígenas permanecessem nas camadas miseráveis econômica e socialmente. Não havia um projeto de integração para os ex escravizados, ainda que isso fosse interessante para o capitalismo em ascensão: quanto mais clientes, mais demanda de mercado. A abolição da escravatura não contemplava os interesses da elite brasileira, questão que era devidamente refletida na produção científica do período.

O caminho que levaria o Brasil ao que podemos chamar de “caminho certo”, do ponto de vista positivista e eugenista, seria então o embranquecimento. Presente em obras como a tela “A Redenção de Cam” (1895), do pintor espanhol Modesto Brocos, ou do romance de Monteiro Lobato “O presidente negro” (1926), o embranquecimento como salvação é insistentemente colocado como projeto. Antônio Carlos dos Santos (2020), em seu artigo sobre a poesia de Jorge Lima, traz trechos de intelectuais eugenistas do período, como o presidente da Academia Brasileira de Letras e membro da Sociedade Eugênica de São Paulo, Afrânio Peixoto:

Já não existem africanos puro sangue; os negros e mulatos nacionais vão se cruzando entre si e com os brancos: calcula-se que em mais três outros séculos eles tenham desaparecido nas diluições sucessivas de sangue branco, depurado o Brasil do sangue negro que lhe impuseram. (PEIXOTO Apud SANTOS, 2020, p. 219)

Em relação ao embranquecimento e um reflexo nos ídolos nacionais, é interessante observar o que acontece com Machado de Assis, por exemplo. As fotografias utilizadas em suas publicações buscavam, de maneira escancarada, esconder sua cor. É como se, por ser negro, ele não pudesse gozar de uma intelectualidade aguçada, ou uma criatividade exacerbada para a literatura. O embranquecimento de ídolos garante a venda de suas obras,

pois o orgulho da branquitude acrítica não consegue admirar algo produzido por um corpo que traz a insígnia da cor preta.

Aos vinte anos do século XXI, podemos observar implicações na estrutura de pensamento nacional escravista, consequência desse tipo de publicação científica do final do século XIX, na fala da influenciadora digital Luísa Nunes Brasil, por exemplo, quando em suas redes sociais²⁰, afirmou (não ironicamente): “Racismo vai existir enquanto a maior quantidade de crimes for causada pela população negra. É natural”. Tal afirmação tem raiz nesse processo de “coisificação” da população negra, que tem aporte científico e social para melhor justificar a mercadorização a que foram submetidos durante o tráfico de escravizados. É inquietante perceber que, mesmo para os cientistas europeus que buscavam criticar o capitalismo em ascensão, contemporâneos à produção de Lombroso e seus colegas eugenistas, a omissão em relação a questões raciais está presente, como aponta o cientista social cubano Carlos Moore. Para ele, o papel da violência e do assalto ao continente africano foi crucial para a formação do capitalismo, e deveria ser tratado como um pilar na obra crítica ao regime (MOORE, 2007, p.136).

Sueli Carneiro no campo da filosofia, Aparecida Bento e Lia Veiner Schucman na psicologia e Lourenço Cardoso na história, irão evidenciar e aquilo que Cardoso nomeia de branquitude acrítica²¹, um modo de ser, ver e viver que privilegia socialmente pessoas brancas. Em grande parte embasados em Guerreiro Ramos e noutros autores supracitados no trabalho, é como se estes pegassem o Brasil nas mãos, olhassem através de sua estrutura social e a esmiuçassem, ou que limpassem o espelho da opacidade da branquitude.

²⁰ O vídeo foi salvo e publicado no twitter de Levi Kaique, um ativista dos movimentos negros brasileiro, e está disponível no link:

https://twitter.com/LeviKaique/status/1268564759730847744?ref_src=twsrc%5Etfw%7Ctwcamp%5Etweetembed%7Ctwterm%5E1268564759730847744%7Ctwgr%5E&ref_url=https%3A%2F%2Fponte.org%2Fpor-que-e-racismo-dizer-que-negros-sao-mais-criminosos-do-que-brancos%2F

²¹ Conceito trazido pelo historiador Lourenço Cardoso, em seu artigo “Branquitude acrítica e crítica: A supremacia racial e o branco anti-racista” (2010). Para o intelectual, a branquitude acrítica seria aquela que se beneficiaria de uma estrutura racista para manutenção de seus privilégios.

1.6 “[...] brancura é menos uma cor, e mais um modo de perceber a si e organizar a vida”²² - A estrutura social

Continuando a proposta de enxergarmos a colonialidade como um grande prédio, penso que o letreiro que estaria no portão traria, em orgulhosos floreios - talvez em uma estética duvidosa - os dizeres “Colonialidade do Poder”. O conceito do sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005) me serve como “porta de entrada” para compreender outras heranças que interseccionam-se nos andares de nosso prédio - racismo, sexismo, LGBTQI+fobia, algumas pitadas de essencialismo e uma base filosófica positivista, dentre outras. Penso que uma construção, neste caso, é uma metáfora que contempla um pouco melhor do que um guarda-chuva, tanto pela materialidade engessada, quanto pela possibilidade de desmantelamento.

Para visualizar e esquematizar com mais facilidade o diálogo entre autores utilizados, fiz uma separação por assunto: controle colonial, psicologia e psicanálise do racismo, racialização do branco e mestiçagem. Dois autores, a psicóloga brasileira Lia Vainer e o filósofo jamaicano Charles W. Mills, por terem trabalhos que falam de maneira equivalente de dois nichos, estão entre psicologia e psicanálise do racismo e a racialização do branco. É evidente, no entanto, que todos os nichos conversam. Imaginemos que o Colonialidade do Poder é um prédio comercial, e que estes nichos são parte do andar “racismo”, com paredes de vidro que são minuciosamente limpos, portanto é completamente possível ver o que ocorre de um setor para o outro, e conseqüentemente a comunicação é facilitada. As explicações a partir de Vainer e Mills poderiam ser metaforizadas como corredores, e logo veremos se isso fará sentido.

Logo quando descemos do elevador, nos depararmos com a gloriosa sala de:

²² MOMBAÇA, Jota. 2016 p. 10

1.6.2 Controle

A recepção é feita com um dos alicerces da manutenção da supremacia branca no ocidente: o controle de corpos e mentes. Este, dentre outras nuances, é principalmente feito pelo medo - tanto em pessoas racializadas pela sociedade, quanto em pessoas que ainda não entenderam que o branco não é a norma. Foucault vai trazer em suas obras (1995, 1997, 1982, 1988, 1984, 1999, 2005) a higienização social, que se dá a partir da racionalização da sociedade, e os *loucos* são constantes ilustrações para seus argumentos. O filósofo francês inscreveu seu trabalho na tradição de autores cuja preocupação fundamental consiste em compreender a sociedade moderna a partir da problematização do racionalismo, e mais especificamente acerca das relações entre racionalização e poder. Entendendo aqui racionalidade aplicada como herança positivista, uma vez que existem pessoas consideradas *piores* que outras, tanto racialmente, economicamente, e também de acordo com seus afetos, imagino que a higienização e controle social propostos por Foucault serviriam como uma truculenta equipe de segurança, fantasmagoricamente onipresente.

Muitas das questões propostas por Foucault na França do século XX sangram no texto e nas performances de Jota Mombaça (2016), “Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência!”, publicado na ocasião da 32ª Bienal de São Paulo. Mombaça é, em apresentação própria, “uma bicha não binária, nascida e criada no Nordeste do Brasil”. É artista interdisciplinar, e suas principais áreas de interesse são as relações entre monstrosidade e humanidade, estudos *kuir*²³, giros descoloniais, interseccionalidade política, justiça anti-colonial, redistribuição de violência, ficção visionária e tensões entre ética, estética, arte e política nas produções de conhecimentos do sul global. O terror dos seguranças do andar, pois sua performance nega a norma de forma gritante desde a aparência, até a produção acadêmica. Diz no posfácio do texto:

Não há solução. A redistribuição da violência não é capaz de parar a máquina mortífera que são as polícias, as masculinidades tóxicas e todas as ficções de poder. É apenas uma (das muitas) maneira(s) de lidar com o problema sem neutralizá-lo. A redistribuição da violência não é capaz de vingar as mortes, redimir os sofrimentos, virar o jogo e mudar o mundo. Não há salvação. Isso aqui é uma barricada! Não uma bíblia. (MOMBAÇA, 2016, p.16)

²³ Da intelectual Jota Mombaça (2016), o termo *kuir* se propõe a abordar a teoria Queer a partir do contexto sul-americano, pensando as especificidades referentes aos usos e subversões do gênero e da sexualidade como campo de ação e produção artística, intelectual e política no Brasil.

Mombaça defende que o caminho para o fim da violência sistêmica é o giro decolonial, e dialogando com Fanon (1961), dirá que a situação colonial não permite conciliação. É o fim do mundo como conhecemos. Mombaça vem com o martelo da decolonialidade para dismantelar a Casa Grande, e isso é inadmissível para a manutenção das estruturas como conhecemos. Fiquei com bastante dúvida se Mombaça se inseriria aqui no controle, ou na ala de psicologia, penso que talvez seja uma entidade do andar (ou mesmo do prédio, se fazendo interseccional de tantas formas), que faz os seguranças trabalharem feito loucos, uma vez que suas ideias se disseminam com eficiência.

A recepção/sala de controle não tem uma divisão muito respeitável para com o setor de RH do andar, sendo então uma meia parede de vidro, já bem capenga, que tem uma plaquinha reluzente indicando:

1.6.3 Psicologia e Psicanálise do Racismo

A grande questão aqui é garantir que o *medo* prevaleça. Esta é uma ferramenta poderosa para o Controle, e mesmo que haja questionamento acerca do funcionamento da sociedade neo-colonial capitalista como conhecemos, o medo nos paralisa muito eficientemente: “Olhe, mamãe! Um negro! Que medo!” (FANON, 2008, p.105), é o relato do psiquiatra Franz Fanon em seu livro *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Du Bois (1920) utiliza do argumento do mito da superioridade cultural como ferramenta de manutenção do controle. Mais do que temer, é necessário animalizar as pessoas não-brancas. Coloca que é como se os colonizadores pensassem que os povos originários estivessem com os pés descalços enterrados em lama, esperando pela sabedoria chegar de navio (DU BOIS, 1920, p.927). A desumanização e o medo enquanto ferramenta de afastamento foram fundamentais para a criação do pensamento colonial.

Veja, Fanon fez parte da elite intelectual martinicana. Na Martinica, a política era ensinar que a população *era francesa* - principalmente quando de classe média e alta. Isso acontecia por uma medida de fazer crescer o sentimento patriótico da metrópole, sendo mais fácil assimilar e introjetar a cultura européia ao mesmo tempo em que a martinicana era desvalorizada, em um processo que Fanon vai descrever como *alienação colonial*: quando ele

sai da ilha e tem a possibilidade de visitar a França, percebe que para os (brancos) franceses, ele não fazia parte daquela identidade, não era *tão francês assim*. Esse embate vai causar um estranhamento bastante considerável no pesquisador, que dedica sua carreira acadêmica então a estudar essas relações de raça e identidade.

Qual seria então o critério para ser considerado francês? A resposta, Fanon vai concluir, era a branquidade. A partir então do contato com intelectuais existencialistas e marxistas da esquerda francesa, e dessa troca surge o equivalente ao trabalho de conclusão de curso em psiquiatria na Universidade de Lion, que Fanon intitulou de *Ensaio sobre a alienação do negro*, que seu orientador na época não aceitou com o argumento de que estava “apaixonado demais”. Fanon então escreve outro texto, que Nkosi diz ter um teor bastante positivista, somente para ser aprovado. O reprovado, apaixonado e nada científico, que feriu a esquerda acadêmica francesa do período, viria a ser publicado posteriormente como *Peles Negras, Máscaras Brancas*, um dos livros mais importantes para o debate racial na atualidade. É tão ilustrativo que parece forçado.

Fanon utiliza recorrentemente o conceito de *alienação colonial*, a impossibilidade de constituir-se enquanto sujeito de sua própria história. Então, como Nkosi explica, se o sujeito está inserido em um contexto onde faltam as possibilidades de se constituir enquanto identidade, ele está em uma *situação alienada*, mesmo que haja consciência disso - porque não é uma consciência geral, e isso torna a *situação* alienante. Portanto, não basta mudar apenas nossa visão de mundo particular, é preciso mudar a situação do contexto em si para que a colonialidade não execute mais seu papel alienador.

Um exemplo é o comportamento social. E isso é lapidado em nosso inconsciente em muitas facetas, desde a linguagem corporal, a escolha das vestimentas, o modo de falar. Para o psiquiatra, quanto mais *branco* você performa, mais passabilidade social é adquirida - até certo ponto. Isso não significa que pessoas negras passarão a ser consideradas brancas (veja o próprio exemplo do Fanon martinicano que descobriu que não era francês), mas significa que a dominância do colonizador para o colonizado está sendo mantida. As *máscaras brancas* referidas por Fanon são as várias negações de identidade que as pessoas racializadas precisam usar no cotidiano para minimizarem as chances de agressão. Em uma perspectiva interseccional, é possível fazer um paralelo com o homem gay que “não dá bandeira”, a mulher lésbica “feminina”, a pessoa transsexual que apresenta traços característicos de uma pessoa cisgênero, e portanto tem passabilidade social. É o “nossa, nem parece!” animado dos conservadores - algo que Mombaça faz questão de não fazer.

Fanon alega que a regra de humanidade na sociedade ocidental capitalista é branca, então o tempo inteiro, se uma pessoa negra não se portar como branca, ela não vai conseguir atravessar as barreiras que a sociedade impõe, e também significa uma agressão constante de desumanização por conta da insígnia da cor dos sujeitos racializados. O neutro é a branquidade, e somente ela é humanizada em nossa sociedade. Mbembe (2011) vai partir dessa questão para falar da necropolítica, décadas mais tarde. Essa prática obviamente traz consequências, tanto concretas e objetivas quanto subjetivas, que serão exploradas por Fanon de maneira profunda enquanto psiquiatra. É nessa subjetividade das violências simbólicas que Sueli Carneiro (2005) vai trabalhar o conceito de epistemicídio.

Fanon aborda que o ser humano é composto por razão e emoção, e que na sociedade colonialista e capitalista com herança iluminista, a razão é interpretada de maneira mais séria do que a emoção - “O homem é um SIM vibrando com as harmonias cósmicas. Desenraizado, disperso, confuso, condenado a ver se dissolverem, uma após as outras, as verdades que elaborou, é obrigado a deixar de projetar no mundo uma antinomia que lhe é inerente” (FANON, 1952, p.26). Aqui caberia exemplos de como funcionam as disparidades entre gêneros nesse campo simbólico: a mulher (branca) é sensível e emotiva, e isso a diminui perante o homem (branco), mais racional e direto. Valores socialmente construídos que podem ser aprofundados e analisados nas obras de Judith Butler (2003), Simone Beauvoir (1949), Naomi Wolf (1990) e Angela Davis (1981) por exemplo. Para Fanon, a sociedade ocidental costuma separar a razão da emoção, e tende a dizer que o ser humano é a razão, colocando a emoção no campo da natureza como algo exótico, animalesco, irrisório - e também algo que precisa ser controlado. Aqui fica evidente novamente o *modus operandi* do colonialismo, que diminui o *outro* na mesma proporção em que o teme, o que gera agressividade. A emoção *ameaça* a razão, e essa é uma ideia iluminista do século XVIII, construída na Europa que já vinha sendo escravista há duzentos anos, então toda a ideia de humanidade para aqueles intelectuais tem local, cor e performances específicas, e o corpo é algo que temos que dominar. A definição iluminista de humanidade tem um recorte narcisista.

Nkosi argumentou que sociedades indígenas, que têm a dança circular como parte importante do cotidiano, algumas culturas asiáticas que tem artes marciais como uma extensão de suas filosofias, e as culturas africanas que tem uma ligação forte com o corpo e o ritmo - o que pode ser visto refletido hoje em dia no funk e no samba, por exemplo - são exotizadas, ridicularizadas e adestradas no espaço escolar ocidental, para que então as pessoas sejam educadas a introjetar um determinado comportamento *civilizado*. Lembro que, ao dar esse exemplo, Nkosi abandonou a postura acadêmica no palco, ereto, com uma linguagem

formal e utilizando palavras científicas e adotou uma postura “urbana”, uma malemolência ao se movimentar característica do movimento hip-hop do qual ele faz parte. E perguntou para aquela audiência cheia de cientistas que buscam quebrar com o eurocentrismo, se nós o levaríamos a sério caso ele apresentasse o curso todo daquela forma.

No início de *Peles Negras, Máscaras Brancas*, Fanon questiona o que quer o homem negro, e responde que quer ser humano. Porém, ser humano nos moldes que são normalizados pela sociedades ocidental, significa ser branco. Dessa forma, Fanon argumenta que as pessoas negras tentam utilizar-se das *máscaras brancas* para serem humanizadas pela sociedade, ainda que isso traga um sofrimento psíquico profundo e hereditário.

Que quer o homem?
Que quer o homem negro?
Mesmo expondo-me ao ressentimento de meus irmãos de cor, direito que o negro não é um homem.

Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer. A maioria dos negros não desfruta do benefício de realizar esta descida aos verdadeiros Infernos. [...] O negro é um homem negro; isto quer dizer que, devido a uma série de aberrações afetivas, ele se estabeleceu no seio de um universo de onde será preciso retirá-lo. (FANON, 1952, p.26)

Após tanto esforço para quadrados se encaixarem em quadrados, sendo as pessoas negras círculos e a performance colonialista quadrados, esse almejar e desejar o mundo branco irá se transformar em ódio. Fanon vê duas facetas nessa reviravolta: por um lado ajuda a desestabilizar a hegemonia branca, e por outro afirma que nenhuma política se faz pelo ódio, porque este impede a percepção de nuances do outro em nós. A leitura que Nkosi nos apresentou, é que o negro, ao ser movido pelo ódio, terá a tendência a não se perceber como sujeito de ação, e explicará os conflitos como externos. Para além disso, há o risco de aceitar a divisão criada pelos brancos entre razão e emoção, e apenas inverter a superioridade de uma sobre a outra. Fanon compreende que quando ri-se do europeu sem ginga, está automaticamente rindo-se do africano sem postura acadêmica.

Como disse Chimamanda Ngozi Adichie (2009) em sua fala no TEDx que posteriormente foi publicada com o título “Os perigos de uma história única” (2019), o problema com os estereótipos não é que sejam mentirosos, mas que estão incompletos e não dão conta de todas as facetas do objeto de escárnio, é uma percepção insensível. Tal percepção de mundo faz parte do legado deixado pelo escritor, poeta e ensaísta nigeriano Chinua Achebe, que em uma entrevista para o *The Atlantic* em 2013 utilizou o conceito de *balance of stories* (equilíbrio entre histórias, em tradução livre), onde os povos poderiam

contar sua história a partir de sua perspectiva, sem se sobrepôr a de outro povo. Quando cada um se apega ao seu estereótipo e faz piada com *o outro*, não se está desmantelando a Casa Grande, é preciso ir além e compreender os alicerces para destruí-los. Para Nkosi, Fanon escreve pela possibilidade dos seres humanos ressignificarem suas culturas de um modo crítico ao colonialismo e ao capitalismo.

Jean Delumeau (1989), quando se dedica à História do Medo no Ocidente, possibilita a nós entendermos o grande medo gerado pelo negro na elite branca brasileira: a construção histórica da xenofobia e racismo começa, para o historiador, na época da Peste Bubônica, que dizimou um terço da população europeia do período. Desesperados por explicações, os europeus começam a desconfiar dos imigrantes. Aqui podemos elencar a cumplicidade desesperada em achar um *outro*, um culpado. Delumeau ainda assinala como essa atitude do grupo dominante de encurralar uma categoria da população no desconforto moral e psíquico é suicida, uma vez que vivemos em sociedade. Adorno e Horkheimer (1985) fazem uma breve análise de como funciona essa questão suicida, argumentando que esse desejo de dizimar os perseguidos, argumentando legítima defesa, é pautada nas defesas primitivas em que se expulsa tudo o que possa representar uma ameaça à autopreservação egóica, um dos pilares da tese da psicóloga Aparecida Bento (BENTO, 2002, p.48). Bento nesse momento amplia o diálogo e recorre a Freud para a questão do mal estar da civilização:

Em seu ensaio, *O mal estar da civilização*, quando tenta explicar sua visão de psicologia social, Freud observa que duas instituições sociais são profundamente intolerantes com as expressões individuais e/ou subjetivas; a Igreja e o Exército. A padronização de um dado comportamento, a irrestrita observância de normas, a obediência (ou crença) aos dogmas e lideranças destroem nos indivíduos inclusos nestes grupos a capacidade de discernimento entre ações coletivas e ações individuais. Assis, mergulhados no padrão (uniformes e hábitos) perdem sua identidade subjetiva; mergulhando outros no discurso da intolerância, atraem confiança de cada um para um espaço das “certezas” imutáveis, portanto, diminuindo o medo. (BENTO, 2002, p.51)

Bento se debruça sobre um recorte do racismo e branquitude bastante característico em hegemonias - raciais ou não - no decorrer da história: o pacto narcísico. Escolhe falar especificamente do poder público, e ainda que esse não seja o foco desta dissertação de mestrado, todo o embasamento teórico tecido pela autora é fundamental para entender com mais profundidade as performances do racismo e branquitude no Brasil.

O principal pilar que Bento irá destacar como fundamento da branquitude é o medo de perder privilégios, e este seria o *substrato psicológico da branquitude* (BENTO, 2002, p.7). Este é o lugar da branquitude na sociedade: uma racialidade que não é nomeada e nem

normalmente lida como tal, é um locus de enunciação que se afirma enquanto neutro, enquanto *O Outro* seria passível de racialização (preto, amarelo, vermelho). A questão não é meramente nas aparências, evidentemente. A branquitude no Brasil está encarregada de passar para a posterioridade valores, experiências, identificações afetivas, e dessa forma preserva as hierarquias raciais “como um pacto entre iguais” (BENTO, 2002, p.7).

A grande questão que me parece ser de comum acordo entre estudiosos da branquitude brasileiros, como Bento (2002), Veiner (2014) e Cardoso (2010), é a de que ao mesmo tempo em que a grande parte da população assume que há discriminação racial no Brasil (o termo *racismo* por vezes é forte demais para as pessoas admitirem, e muito comumente ligado à agressão física ou verbal mais caracterizada e direcionada), porém é sempre visto como um problema *dos negros*. Ora, se vivemos em uma sociedade racista, o que essa negação por parte de nós, pessoas brancas, em admitir que isso é - e principalmente - problema nosso enquanto mantenedores desse sistema? Bento aponta que os estudos do racismo no Brasil são sempre apontando os impactos dele para a população negra, nunca até então colocando os brancos enquanto grupo (BENTO, 2002, p.25). Aponta ainda que a intersecção com a classe deve ser sempre considerada, afinal o país foi construído em cima de trabalho escravo, por uma população que no período pós-abolição se viu em desamparo, uma vez que o *medo* (BENTO, 2002, p.43) fez com que o Estado incentivasse a imigração europeia para o país, a fim de substituir a mão de obra negra por branca - aí entra a questão salarial e suas implicações sociais.

Mas uma das questões mais chocantes, particularmente falando, é o apreço indelével que o brasileiro médio tem em simplesmente odiar políticas afirmativas para questões raciais. Ora, tanto Veiner (2014) quanto Bento (2002) vão dizer o mesmo de seus entrevistados: as pessoas reconhecem que há disparidade racial no Brasil, e que isso é uma construção histórica que herdamos: “[...] é curioso constatar que gestores de pessoas, habitualmente omissos quanto à discriminação contra negros, mostrarem-se preocupados com a possibilidade de as políticas de ação afirmativa, ou de diversidade, discriminarem os brancos” (BENTO, 2002, p.36). Esse tipo de engajamento podemos chamar de *cumplicidade*, muito parecida com a que os homens apresentam socialmente (*brodagem*), para defender algum colega de maus lençóis em casos de assédio ou outra sorte de agressão contra as mulheres.

Evitar focalizar o branco nessas questões seria, portanto, uma manobra para evitarmos enfrentar e discutir as diferentes dimensões do privilégio simbólico da brancura (BENTO, 2002, p.37). Para tratar do delírio da neutralidade que nós pessoas brancas construímos, Bento traz Said:

Esse processo de considerar o seu grupo padrão universal da humanidade, e sentir-se ameaçado pelos que estão fora deste padrão foi estudado, a partir de outro ângulo por Edward W. Said “... *temos um Homo sinicus, um homo arábicus (e por que não?, um homo aegypticus etc.), um Homo africanus, e o homem normal, bem entendido fica sendo o homem europeu do período histórico, isto é, desde a antiguidade grega*” (SAID *apud* BENTO, 1990, p.107)

A pergunta lançada a partir do diálogo com Said é, então, retórica: é possível conhecer *o outro* sem tentar reduzi-lo? Said demonstra que não. Pelo menos não enquanto nós, pessoas brancas, nos entendermos como o neutro, o correto, a norma. A construção do *homem universal* caminha de dedos entrelaçados com a do *humano inferior*, e destaco que diferencio aqui a questão do *homem* com a do *humano* de maneira proposital, uma vez que o capitalismo e o colonialismo não são doces com as mulheres - ainda que seja possível gozar de privilégios de raça, sexualidade, cisgeneridade e classe, são estes sempre em detrimento da figura masculina.

Essa ideia de inferior e superior fazem parte das teorias evolucionistas, e quem categorizou os tipos humanos e associou a eles qualidades foi o “pai” da antropologia física, Johann-Friedrich, e separou os humanos inicialmente entre três tipos: caucasiano, mongol e etíope, mais tarde acrescentando americano e malásio na lista. A cor, segundo essa teoria, seria vinculada à ideia de *evolução*: “uma das características do homem primitivo foi sua cor de pele, juntamente com a pequena estatura, a feiúra, a promiscuidade e violência.” (BENTO, 2002, p.43).

O conceito de *identidade* utilizado por Bento está dentro do campo da antropologia, e tem diretamente a ver com a reivindicação de direitos políticos, uma combinação de nossos pertencimentos que utilizamos como algoritmo para atuar sobre uma gama de identificações em comum, e facilmente reconhecíveis (como físicas), criando uma rede de lealdades afetivas e personalizadas (BENTO, 2002, p.43). A partir da categoria de identidade, Bento passa da antropologia para a psiquiatria, em um diálogo com Fanon (1980). Seriam, para a pesquisadora, dois processos: o de termos a nós mesmos como modelo universal e o de projetar sobre O Outro dimensões humanas tidas como negativas; narcisismo e projeção, respectivamente (BENTO, 2002, p.44).

Ela utilizará desse argumento de Fanon para analisar a questão nos moldes brasileiros, e nos dirá que o *medo* é essencial para que a manutenção desse sistema seja feita. Essa forma de construção do outro a partir de nós mesmos, é uma forma de medo que traz em sua gênese a *paranóia*. Digo enquanto categoria de análise para a psicologia enquanto campo de saber, e não como dizemos informalmente. Mas o medo do diferente está na essência do preconceito e

da representação que fazemos do *outro*. A clássica passagem de Fanon em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1980), que está no início deste subcapítulo, é uma ilustração perfeita.

Por vezes, esse desfazer da trama lembra um pouco um Trabalho de Penélope. Estamos falando de questões que mexem diretamente com nossa psicologia enquanto seres sociais, nossa ignorância programada e confortável de pessoas brancas. De pessoas intelectualizadas e de esquerda eu ouço uma infinidade de desculpas disfarçadas para adiar a desconstrução racial. A mais comum é a que não é nosso lugar de fala, não nos cabe falar sobre isso. Ora, todos os autores citados até agora clamam pelo reconhecimento do papel do branco na nossa sociedade racista. Essa questão me vem ilustrada com uma cena do desenho da Disney *Bela Adormecida* (1959), onde a princesa, já adormecida na torre do castelo, é cercada por uma roda de espinhos em seus maiores dias de glória, prontos para perfurar e machucar, ao mesmo tempo em que há o feitiço das fadas madrinhas na cidade, em que todos adormecem e só acordarão caso a princesa desperte. Para mim, falar sobre branquitude no Brasil hoje é ter que lidar com estes acúleos ameaçadores, e, quando transpassa-se tal muro, é preciso enfrentar a letargia. Acho que a salinha do *coffee-break* poderia ser uma analogia da analogia no prédio meio carcomido.

Charles Mills (1997) olhará do corredor do andar para essa realidade distorcida que é fruto da Colonialidade do Poder e a perceberá como mecanismo para manutenção da supremacia colonial, indo além da questão dos povos nativos se compreendendo, vai analisar principalmente a ignorância branca enquanto um acordo (nem tão) silencioso de comportamento e leitura de sociedade.

Classicamente individualista, algumas vezes - comicamente - à beira do solipsismo, alegremente indiferente às possíveis consequências de classe, raça ou gênero (ou, mais precisamente, tomando um ponto de vista colonial), a principal corrente de pensamento anglo-americano foi, por centenas de anos, desde sua origem, cartesiano, terreno profundamente hostil para o desenvolvimento de qualquer conceito de confusão estrutural baseando um grupo. (MILLS, 1997, p.20)

Novamente, uma crítica ao modelo de pensamento cartesiano, alegando limitações que geram ignorância. Para Mills, essa ignorância não é por acaso, e nem fruto de desconhecimento, mas uma tática de militância que garante a manutenção do sistema da colonialidade do poder, proposto por Quijano. O filósofo alega que a distorção para as pessoas racialmente privilegiadas significa que elas não *enxergam* as pessoas negras, mas sim um significativo relacionado a seu preconceito. A ignorância branca (*white ignorance*) seria a norma, um produto saudável do colonialismo.

A *epistemologia da ignorância* é, então, parte da supremacia branca, onde a humanidade é dividida entre pessoas e subpessoas (1997, p.9), e esse modo de ser/estar no mundo Mills irá denominar de *contrato racial*. Me deparei algumas vezes durante a leitura dos textos com a importância de deixarmos, enquanto sociedade, que o discurso de que alguém está sendo preconceituoso por falta de acesso à informação precisa ser manejado com cuidado. O modelo capitalista executa deliberações racionais sobre fins, porque sabe que não pode ganhar o jogo caso realmente perceba o mundo com realmente uma razão crítica. As normas cognitivas que produzem ignorância como efeito da prática epistêmica, são aquelas que naturalizam e desistoricizam o processo e o produto do conhecimento de tal forma que nenhuma reflexibilidade política ou análise sociológica é considerada necessária ou mesmo permitida (1997, p.63).

Logo atrás da seção de RH do andar, temos uma sala em construção. Ainda está meio bagunçada, e foi difícil convencer o CEO de sua necessidade. Por vezes, ela é meio clandestina. Chegamos na

1.6.4 Racialização do branco

, então cuidado com as partes que ainda estão em obras.

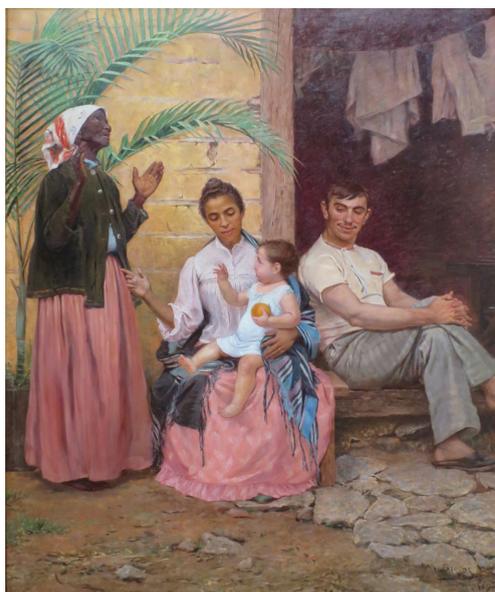
Para que seja possível realizar a racialização do branco, é interessante compreender a abordagem de Edith Piza (1996), que vê a racialidade branca como um círculo concêntrico: se expande, se ramifica e direciona o olhar das pessoas brancas. Enquanto intelectual branca crítica, afirma que “ser branco é não ter que pensar nisso, pode-se escolher entre revelar ou negar a brancura/branquidade” (PIZA *apud* BENTO, 2002, p.56). Para endossar o argumento, a psicóloga Beverly Tatum (1992) coloca que as pessoas brancas normalmente negam qualquer preconceito racial, e depois que (se) reconhecem o impacto do racismo sobre a sociedade, tiram o corpo fora. É a ignorância epistêmica que Mills (1997) vai trazer, e que todos os intelectuais em *Race and Epistemologies of Ignorance* (2007) vão comentar e discutir a partir de seu locus de enunciação. Orlandi (1995) dirá que é preciso desfazer toda uma trama discursiva que foi construída pela ciência, pela política social e pela religião ao longo de mais de quinhentos anos de história, e afirmará que é pela historicidade que se pode encontrar todo um processo discursivo marcado pela produção de sentidos que apagam um

determinado segmento social, processo que o silencia.

Como resultado destes processos de colonização, é importante que nos voltemos para o processo de

1.6.5 Mestiçagem

, que no Brasil tem como grande símbolo o quadro *A redenção de Cam* (1895), do artista espanhol Modesto Brocos, que veio a ser professor na Escola Imperial de Belas Artes no período em que viveu no Brasil a convite da coroa. O título se dá pela passagem bíblica da maldição de Cam, onde o filho de Noé vê seu pai nu e bêbado, ri da situação e é castigado, sendo obrigado a passar o resto de sua vida como nômade. É uma ilustração clássica para compreender o projeto de embranquecimento no Brasil.



BROCOS, Modesto. *A redenção de Cam*. Museu de Belas Artes, 1895

Nele, vemos uma família na entrada de uma casa humilde: uma mulher negra, mas não tão escura segurando um bebê branco nos braços, ao lado o pai da criança, também branco. A avó retinta, mãe da mulher, agradecendo aos céus pelo branqueamento de seu neto. Podemos notar a simbologia dos sapatos, símbolo da alforria na época: o homem branco está calçado e pisando em um chão tratado, o caminho de pedras que leva para dentro de casa; e a avó está descalça no chão de terra. A pintura foi utilizada pelo médico João Batista Lacerda no

Primeiro Congresso Internacional das Raças, em 1911, em sua tese “Sobre os Mestiços” (1911) para demonstrar como em três gerações, não haveriam mais negros no Brasil, e por isso a mestiçagem deveria ser encorajada como método higienista de “melhorar a sociedade brasileira”.

No entanto, alguns intelectuais têm ressignificado as questões da mestiçagem, como a argentina María Lugones, que em seu texto *Pilgrimages/Pilgrinajes* (1992), defende a criação de uma identidade pós-colonização, onde quem nasce em ex-colônias não é nem o que os ancestrais eram, nem o que o colonizador é. Um entrelugar, ou seja: algo que ainda é, por muitos, difícil de compreender, pois não se parece com os moldes já vistos, incluindo questões de performance de gênero e sexualidade. A mestiçagem pode ser tanto uma ferramenta colonial que seria utilizada para apagar identidades nativas, quanto uma ferramenta decolonial germinadora de *transidentidades*. Dessa forma, Lugones frisa a importância de uma abordagem interseccional para ler a sociedade, uma vez em que as pessoas têm suas consonâncias e dissonâncias, a fim de criar uma perspectiva e política baseada biologicamente na pluralidade.

Nas sociedades contemporâneas, Lugones afirma que existem aqueles sujeitos que tem uma transparência, e outros que tem uma opacidade, no sentido de *passabilidade* colonial. Fanon teria passabilidade na Martinica, pois fazia parte de uma classe média ilustrada, mas não na França, pois a insígnia da cor o impede de ser considerado francês europeu. Aqui no Brasil, sou considerada branca, mas se viajasse para os Estados Unidos ou Europa, seria considerada latina. Lugones defende que os sujeitos que carregam uma opacidade mais acentuada geralmente sofrem uma carga grande de agressões - simbólicas ou não - nos locais que foram colonizados, e aqui voltamos à questão do controle pelo medo:

Opacidade e transparência são relativas ao grupo. Os indivíduos são transparentes em relação ao grupo a qual pertencem se percebem suas necessidades, interesses e modos similares aos da maioria, se essa percepção se torna dominante ou hegemônica. Os indivíduos são opacos se têm consciência de sua alteridade no grupo, de suas necessidades, interesses, modos, sendo relegados à margem nas políticas de contestação intragrupal. Então, como transparente, a pessoa fica inconsciente de sua própria diferença em relação aos outros membros do grupo. (LUGONES, 1992, p.171, tradução minha)²⁴

²⁴ Thickness and transparency are group relative. Individuals are transparent with respect to their group if they perceive their needs, interests, and ways as those of the group and if this perception becomes dominant or hegemonical in the group. Individuals are thick if they are aware of their otherness in the group, of their needs, interests, ways, being relegated to the margins in the politics of intragroup contestation. So, as transparent, one becomes unaware of one's own difference from other members of the group. (LUGONES, 1992, p.171)

A antropóloga nigeriana Jayne Ifekwunigwe também vai discutir mestiçagem, em seu texto *When the mirror speaks* (1999). Ela própria fala do local de mestiça, e frisa a importância de se colocar no texto, trazendo o peso dos *griots*, as bibliotecas humanas da Nigéria, nos quais a *experiência* e a História se confundem, criando uma narrativa política. No texto, Ifekwuningwe entrevista algumas mulheres de famílias mestiças, e coloca que os conflitos psicológicos eram constantes, uma vez que tanto colonizadores quanto colonizados faziam parte dos ancestrais delas. A mestiçagem, coloca, é um modo de pensar ou uma forma taquigráfica de descrever a teorização associada às subjetividades *métis(se)*: oscilação, contradição, hibridização (1999, p.273). É pertencer a nenhum lugar e a todos de uma vez, já que a mestiçagem também assinala o processo de criar espaços híbridos e de observar as dinâmicas socioculturais de raça, gênero, etnia, nação, classe, sexualidade e geração, e suas relações com os mecanismos de poder. Trazendo Paul Gilroy (2001), a raça é um parentesco onde a família é o espaço natural legítimo onde se reproduzem a etnicidade e a cultura racial. No patriarcado pastoral autoritário, normalmente as mulheres são reconhecidas como agentes médios deste processo de reprodução cultural (2001, p.283).

Para Ifekwuningwe, o conceito de performance está fundido à estas identidades, e, fazendo um diálogo com Lugones e as questões da transparência e opacidade, existe uma atuação “oficial”, pública, e a particular, diretamente relacionada ao âmago da identidade e ao mesmo tempo confusa. Um fenômeno social camaleônico (p.280). Nomeando seu gênero, classe, geração e experiências anteriores como *experiências de mulheres mestiças*, as histórias pessoais das entrevistadas pela antropóloga tornam-se testemunhos. Elas se reinserem como sujeitos ativos, obtendo seu próprio lugar na narrativa. Ifekwuningwe denomina este processo de mosaico de culturas e histórias (p.290), um esboço multicultural e diacrônico que reflete e é inerente à realidade complexa das pessoas pós-coloniais e transnacionais.

O conceito de testemunho histórico de Ifekwuningwe faz parte da mesma rede da *escrevivência* de Evaristo, que será tratada com mais cuidado posteriormente, e da produção enquanto resistência de Grada Kilomba, tecendo a teia da produção endógena enquanto método de desmantelamento colonial. “A nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para ‘ninar os da casa grande’ e sim para incomodá-los em seus sonos injustos”. (Evaristo, 2007, p.21). De maneira breve, escrevivência significa utilizar-se da experiência do autor como fio condutor viabilizador das narrativas que implicam à uma experiência coletiva. negritude expressa em sua literatura, que se faz presente em forma de pilar, não é possível branquear suas escrevivências: as muitas experiências de mulheres negras precisam ser validadas a partir de uma crítica que seja sensível à interseccionalidade dessas vidas.

2 “REPARA BEM NO QUE EU NÃO DIGO”²⁵ - AS CRÍTICAS LITERÁRIAS

2.1 Conceição Evaristo

Encontrava-se quieta, sentada no seu cantinho, olhando pela janela o tempo lá fora, enquanto ia e vinha no tempo cá dentro de seu recordar.

Conceição Evaristo

Quando eu era criança, no interior de Minas Gerais, havia muito de circos com parquinhos de diversões chegarem de caminhão, ficarem algumas semanas ali armados e depois partirem para novas cidades. Meus pais levavam a mim e meu irmão nesses tão esperados eventos no começo da noite, depois de terem voltado do trabalho e da nossa aula, e sempre haviam os chamados pula-pulas, brinquedos enormes e infláveis, que para nosso olhar de crianças eram quase como realidades paralelas em que um pouco se sonha, um pouco se voa.

Lembro da sensação columbina de cada pulo durar *bem mais* do que na terra, e depois, já em casa e na cama, lembrar desse sentimento de quase vôo, do som dos risos e gritos infantis abafado pela mangueira que mantinha o ar dentro do pula-pula. Era um momento somente meu, ainda que os pulos de meus colegas de brincadeiras afetasse minha aterrissagem, no ar eu voava e ignorava o restante do mundo.

Essa sensação que busquei ao ler Ponciá Vicêncio. É um romance extremamente *aéreo*. Se *Olhos D'água* e *Becos da Memória* remetem à água, Ponciá é ar no ritmo, nas descrições, nas sensações. Na introdução do livro, Evaristo segreda ao leitor que nem sempre gostou de Ponciá, foi um afeto trabalhado, atrasado, e conforme fui desdobrando a leitura, talvez tenha entendido. Já conhecemos uma Ponciá apática e desiludida, nem mais a angústia ela traz no peito direito, prefere os momentos de ausência, “não respondia, mas sabia para onde estava olhando. Ela via tudo, via o próprio vazio.” (EVARISTO, 2017, p.27)

O pano de fundo do romance é uma denúncia da lógica colonialista no capitalismo, tanto na área rural, onde a família Vicêncio começa para nós, incluindo as atrocidades sofridas pelo Vô Vicêncio desde criança nas mãos dos Senhores, quanto urbana, para onde primeiro o

²⁵ LEMINSKI, Paulo. *Catatau: um romance-ideia*. 3ª edição, crítica e anotada. Curitiba: Travessa dos editores, 2004

irmão, depois Ponciá, e depois a mãe vão, se perdem no oco do pânico e da pressa, e se reencontram no úmido das lágrimas de todas as emoções aflorando.

A agonia do não-dito me secou a garganta por muitas vezes. Mas como dizer? Vô Vicêncio, em sua radical resistência mata a esposa, tenta matar o filho e só não comete suicídio porque é impedido, e passa o resto da vida em delírio, aéreo, rindo e esbravejando sozinho. O pai de Ponciá, filho de Vô Vicêncio, nunca compreendeu o pai:

Aliás, nem sabia se um dia tinha amado ou odiado o pai. Tivera vários sentimentos em relação ao homem. Quando menino, ainda pequeno, tivera, talvez, medo, respeito, amor. Depois de tudo, pavor, ódio, e vergonha, muita vergonha, quando o pai começou a rir e a chorar ao mesmo tempo, como também a dizer coisas não inteligíveis. (EVARISTO, 2017, p.21)

O morrer em vida é trazido à tona muitas vezes. Foi tocante acompanhar o adoecimento mental das personagens. Adoecimento este que tem ilustração e reflexo no relacionamento de Ponciá com o homem por quem se enamora. Quando é compartilhado com o leitor o início do romance deles, e uma Ponciá ativa, forte, trabalhadora, tão próxima de como era na infância, que trabalhava o barro com sua mãe e tinha urgência por aprender a ler e escrever, foi a primeira vez que entendi o cenário devastador e cansativo que a definiu. Quando vai cansando, entrando em crise com sua própria identidade, Ponciá torna-se apática, não responde, fala sozinha, e isso provoca o marido a ponto de ele lidar com violência com ela. Ponciá apanha, como normalmente acontece com os incompreendidos, e apanha calada. Um tratamento de choque ineficaz, que só traz a culpa e mais não-diálogos. O livro tem uma bola de ar na garganta.

Os sete filhos nascidos mortos, a distância da família, a presença constante do avô em Ponciá, os muitos não-ditos. As camadas de complexidade da personagem principal são por vezes jogadas no peito do leitor após passagens talvez construídas para sentirmos coisas negativas em relação à ela. Primeiro eu também quis sacudir Ponciá, depois me afundei em uma tenebrosa vergonha por não compreender o lugar em que a personagem estava. Seu homem tem um percurso semelhante.

A saudade que ela dizia sentir do pai e do avô mortos, da mãe e do irmão desaparecidos. Ela às vezes dizia também que tinha saudade do barro e, de tempo em tempo, apresentava um incômodo entre os dedos que coçava até sangrar. O homem de Ponciá Vicêncio, se não alcançava a vida outra da mulher, aceitava o que não entendia. E quando, ainda, tinha ânsias de prazer sob o sexo erguido, afastava-se dela, pois há muito a mulher havia abdicado de tudo. Pouco a pouco, mais e mais, Ponciá se adentrava num mundo só dela, em que o outro, cá de fora, por mais que gostasse dela, encontrava uma intransponível porta. (EVARISTO, 2017:93)

O afeto muitas vezes também é aéreo para as personagens deste livro, principalmente através do canto. O pai canta com o filho enquanto ambos trabalham na Terra dos Brancos,

mãe canta com a filha enquanto trabalham o barro, o irmão canta alto quando chega na casa da infância ao ir (tentar) visitá-las, depois de um tempo morando na cidade. Um momento que achei ilustrativo e combina várias camadas de sensações do romance é quando uma das personagens, Negro Climério, cuidando do movimento das mulheres-dama que tinha a guarda, assovia sozinho pela madrugada na cidade, absorto em seus próprios devaneios. O irmão de Ponciá tenta cumprimentá-lo, mas ele não o vê. A música enquanto conforto na madrugada solitária, e também enquanto um pequeno pula-pula mental, que permite flutuar e esquecer do mundo enquanto as notas são entoadas.

O ritmo do livro é um vai e vem, como os pensamentos e devaneios das personagens. Nos momentos em que Ponciá está com a família, ou que os sentimentos são urgentes, ainda há a presença da água, assim como no barro em que ela molda com a mãe, que depois de seco ainda guardam os caprichos dos dedos das duas - assim como elas mesmas. Curiosa e afoita para comentar do livro com colegas, publiquei no twitter, um dos únicos espaços de troca instantânea possíveis durante a pandemia, perguntando das impressões de colegas que tinham lido *Ponciá*. Recebi um “me senti burra” de uma amiga doutora em História da Arte e graduanda em antropologia. Perguntei o motivo, e o ritmo cíclico foi citado, assim como as complexidades empilhadas, e ao mesmo tempo livres e flutuantes.

Leminski e “repara bem no que eu não digo” (1975) ecoou nos espaços do livro o tempo todo para mim, ao mesmo tempo que o desejo urgente de que Paulo Freire (1986) e Franz Fanon tivessem lido e comentado a obra, pois os pontos de diálogo entre os três são intensos. Apesar de ser uma temática que percorre a literatura constantemente, como um filtro, anotei em particular uma passagem em *Ponciá* que grita: “Podia ser mais, muito mais. Entretanto, Luandi só queria ser soldado. Queria mandar. Prender. Bater. Queria ter a voz alta e forte como a dos brancos.” (EVARISTO, 2017, p.61,62). Aqui se encaixam tanto a ideia de que quando a educação não é libertadora, o sonho do oprimido é o de ocupar o lugar de opressor, de Freire, e toda a discussão feita anteriormente sobre *Pele negra, máscaras brancas*. Pessoalmente, é um dos livros com mais poesia que li, carrega a brisa, a tempestade, o marasmo e o sufocamento. Pede bagagem histórica ao mesmo tempo que sensibilidade. É um livro de ir e vir.

A escrita endógena é estratégia de revolução, uma marreta que quebra os tijolos decadentes da colonialidade do poder. A estrutura colonial é positivista: quem conta a História é escolhido a dedo. Grada Kilomba (2008) irá citar bell hooks (1989) para tratar do abismo entre *sujeito* e *objeto*. Os primeiros têm o direito de estabelecer suas próprias narrativas, nomear suas histórias; os segundos são aqueles silenciados, cujas identidades são criadas por

outros (p.28). É um dos alicerces do argumento para o epistemicídio de Sueli Carneiro, da necessidade do equilíbrio das histórias de Chinua Achebe, do perigo de uma História Única de Chimamanda Adichie, o argumento central para *White Folk* de Du Bois, etc. Mudar o foco da narrativa é revolucionar a História.

Kilomba (2008) escreve:

Eu sou quem descreve minha própria história, e não quem é descrita. Escrever, portanto, emerge como um ato político [...] e, enquanto escrevo, eu me torno a narradora e a escritora da minha própria realidade, a autora e a autoridade da minha própria história. Nesse sentido, eu me torno a oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminou. (KILOMBA, 2008, p.28)

É esse o posicionamento que visto ao me debruçar sobre as críticas literárias para a produção de Conceição Evaristo. A fidelidade a uma mulher do Sul Global, o reconhecimento de sua história e de seus antepassados, reconhecer suas ofensivas e perceber a história e reivindicação política por trás da *escrevivência*. Interpreto Evaristo como uma mulher revolucionária, e faz parte do grupo de intelectuais do Sul Global que estão munidos para dismantelar as narrativas da Casa Grande - nosso prédio comercial decadente.

No ENEM de 2018, a autora foi homenageada com trechos de suas obras impressas nas capas das provas. No mesmo ano, fez parte das leituras obrigatórias para realizar a prova de vestibular da Universidade Federal de Santa Catarina. “O momento presente pede outras narrativas”, disse a autora na ocasião de uma entrevista ao G1 (2018), quando confessou sua surpresa ao receber a notícia. Evaristo é, reconhecidamente a nível nacional e internacional, um dos maiores nomes da literatura brasileira contemporânea. Pode-se citar eventos como seu primeiro romance, *Ponciá Vicêncio* (2003) ser foco de pesquisa acadêmica pela primeira vez, no Brasil quatro anos após a publicação, em 2007, sendo traduzida para o inglês e publicada nos Estados Unidos no mesmo ano. Em 2012, foi convidada pela *Brown University* para dar uma palestra intitulada *Conversations in Africana Writing: The Literary Voice in Black Brazilian Politics*²⁶. Em 2017, Evaristo foi tema da Ocupação Itaú Cultural de São Paulo, recebeu o prêmio Governo de Minas Gerais de Literatura pelo conjunto da obra de suas publicações, sendo a única autora negra vencedora da categoria desde que este foi criado, em 2007. Em 2015, foi vencedora do prêmio Jabuti, e quatro anos depois, em 2019, foi a autora homenageada pelo evento, e no mesmo ano também foi homenageada na Bienal do Livro de Contagem. Atualmente leciona na UFMG como professora convidada.

A favela do livro é viva, pululante, parece um personagem por si, como um grande organismo em que abriga pequenas histórias, que juntas vão formá-la. Seu desmonte,

²⁶ Acessado em maio de 2021, disponível em <https://vimeo.com/54322727>

frequente na narrativa, é morte anunciada, e a melancolia de sabermos que estamos lendo algo que foi forçado a acabar é presente. Evaristo inicia o livro com uma introdução - a edição que tenho é a de 2020 da editora Pallas, o livro original é de 1986 - e nela coloca sua sede pela escrita desde nova, no ginásio, quando um conto seu feito em sala de aula foi parar nos jornais pela temática e sensibilidade. Na introdução fala também sobre a con(fusão) entre criadora e criatura, “*escrever é uma maneira de sangrar*” ela diz em *Olhos d’água* (2014). *Becos* é um suporte de memória, “e, como a memória esquece, surge a necessidade da invenção” (EVARISTO, 2017, p.12).

O que me chamou a atenção também na construção física do romance foram as divisões. Veja, estamos acostumados com uma métrica bastante específica, cheia de pontuação e sinais de *leitura* (travessões, separação do livro por capítulos, narração que acompanha um padrão do início ao fim), *Becos* não respeita as convenções do livro ocidental comum, ele é oralizado, é um corpo de causos que se aprumam a partir da figura do *griot* Bondade, que não tem casa e gosta muito dessa liberdade, de ir de barraco em barraco contando histórias e coletando outras. Figura central nas culturas orais no continente africano, os *griot* são as ditas bibliotecas humanas, responsáveis por ir de grupo em grupo disseminar conhecimento.

Becos da Memória é um livro fluido, e digo isso tanto pelo ritmo de escrita, pela con(fusão) entre autora e personagens, pela constante emoção que me provoca o transbordar dos olhos, quanto pela água presente no livro, como demarcação para eventos e passagens de tempo, ou a chuva que impedia o avanço do desmonte da favela. A água está nas sensações das personagens, em seus momentos de sociabilidade e ajuda o leitor a “medir a febre” dos acontecimentos que virão.

Fiquei surpresa de não ter achado, no período em que estava reunindo fontes, uma crítica literária falando somente dos múltiplos papéis das duas torneiras públicas no livro. Elas reúnem sociabilidade, trabalho e uma crítica ao saneamento básico irregular na favela:

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

Se a torneira tem o som da conversa, do trabalho, da fofoca, o rio fala sozinho. Tem voz de mudança, indica fortes reviravoltas na história: chegada de novos personagens, brigas, mortes, “*será que o rio tinha bebido as duas?*” (EVARISTO, 2017, p.28); “*Cheguei são, salvo e sozinho, da outra banda do rio. Gostaria de ter morrido, mas estou aqui.*”

(EVARISTO, 2017, p.48); “*Havia uns dois anos e pouco que o rio tinha bebido o melhor de seu eu.*” (EVARISTO, 2017, p.51).

Há também a água do corpo: sangue, suor e lágrimas. Uma das passagens do livro que me deu o estalo sobre a importância das águas na narrativa de Evaristo, foi a ansiedade feliz de Tuína ao ser pedida em casamento por Totó (EVARISTO, 2017, p.52). Ela estava trabalhando na cozinha, toda suada, e enxuga as mãos no avental: duas águas diferentes, de duas fontes diferentes, mas que fazem parte do mesmo momento. O rio nesse momento tem um papel sussurrante: “A vida continuava como um rio em remanso.”(EVARISTO, 2017, p.53). Quando a personagem “secou”, desistiu, há alusão ao pó: “procurou a esperança bem lá no fundo do coração e só escutou a batida seca e dura do órgão.” (EVARISTO, 2017, p.75)

Mais adiante, temos resistência e vingança banhadas a suor e sangue, terminando nas águas caudalosas do Rio das Mortes, onde as personagens “buscaram forças lá no fundo de suas fraquezas” (EVARISTO, 2017, p.57) para confrontar os brancos que queriam tomar as terras de Pedro da Zica, e que acabara sendo assassinado por Zé Meleca a mando do Coronel, e ainda conseguira gritar “Miserável! Capacho de branco! Porco!” (EVARISTO, 2017, p.56) antes de perder mais sangue. Lágrimas pelo luto, sangue pela resistência, o Rio que abraçava a morte de Pedro Zica quando seu corpo foi jogado pelos capangas do Coronel.

Bondade vai narrando as histórias com emoção, e desconfio que Evaristo, ao pontuá-las no texto, está também falando de si. A resiliência apontada no texto não glorifica a desigualdade e nem tem notas de meritocracia:

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, ler cada rosto de um irmão seu. Sabia, também, que estava muito perto de a mesa virar....” (EVARISTO, 2017, p.62)

Quando o *griot* bondade narra essa parte para Maria-Nova, há um nó na garganta dos dois. Viviam intensamente o que estava sendo ali colocado, um dos Zica indo vingar a morte de Pedro e a injustiça que o Coronel e seus mandados fizeram. Uma injustiça baseada na cor da pele. Evaristo aponta em fervorosos trechos a indignação pela história se repetindo, década após década, numa falsa democracia racial brasileira, “um pouco diferente, mas, no fundo, a mísera era a mesma” (EVARISTO, 2017, p.63). “O seu povo, os oprimidos, os miseráveis; em todas as histórias, quase nunca os vencedores, e sim, quase sempre os vencidos. A ferida do lado de cá sempre ardia, doía e *sangrava* muito.” (EVARISTO, 2017, p.63, grifo meu). A resistência em *Becos da Memória* se faz com suor e sangue, mas também se faz com educação, organização sindical, greve, roubo, mulheres que assumem a alcunha de putas, ou

que negligenciam a maternidade, dependendo da personagem e do tempo, há rebeldes pra todos os gostos. “E daí? o que os vivos podem fazer? Chorar, viver, cantar, viver, padecer, viver, blasfemar, viver, rezar, viver, viver, viver, viver, viver...” (EVARISTO, 2017, p.76).

Também tem ritmo fluido os prazeres e ritmos das mulheres que não querem casamento e maternidade em *Becos*. Dora tivera muitos amores, intensos e rápidos. Morava numa bifurcação de três ruas, o fluxo ali era intenso, todos a conheciam, “Era feliz sempre que podia. E ela sempre podia ser feliz.” (EVARISTO, 2017, p.93). Dora uma vez engravidara, e o homem perguntou se ela gostaria de se casar. Dora não quis, e quando o bebê nasceu, o entregou para o pai, não queria responsabilidades daquele tipo, e isso é narrado com muita tranquilidade. Quando Dora conta essa história para Negro Alírio, companheiro naquela hora, ele reflete “Filho quase sempre vem sem querer. E a mulher sempre carrega tudo. Carrega barriga e as dificuldades.” (EVARISTO, 2017, p.94). Achei tão poderoso esse fragmento de Dora e Negro Alírio, a liberdade dela respeitada inclusive nos pensamentos dele, revolucionário para a heteronormatividade que estamos habituados. Outra passagem que demonstra o poder revolucionário do casal está um pouco mais adiante, dessa vez nos pensamentos de Dora, quando, ouvindo a história de vida de Negro Alírio, e ouvindo seu nome “Gostou de ouvir a palavra negro pronunciada por um negro, pois o termo negro, ela só ouvia na voz de branco, e só pra xingar: negro safado, negro filho da puta, negro baderneiro e tantos defeitos mais!” (EVARISTO, 2017:95). *Becos* está recheado de passagens assim, de resiliência dentro do sistema-mundo colonial.

Em *Becos*, as histórias vão se sobrepondo, como os barracos na favela, um por cima do outro, cheios de história e porquês. Há passagens de festa, confraternização e amor, assim como de dor, morte e tristeza. As personagens têm bagagem, mesmo que não apresentadas ao leitor de forma longa, não é preciso. A dualidade também acontece na personagem da própria favela: há a construção de mais barracos, nascimentos de mais crianças, ao mesmo tempo em que o desmonte é continuado. Mas tanto a favela quanto seus moradores não deitam, “Ameaçados, ou melhor, confrontados” (EVARISTO, 2017, p.137), e resistentes. O final do livro é o final da favela, rumos novos para as personagens que conhecemos, algumas mortes, algumas vidas, o mesmo embalo. Somos Maria-Nova ouvindo as histórias assim que abrimos o romance, somos embalados pela respiração da avó e o ritmo das palavras de Bondade. Da mesma forma que começamos o livro com a respiração da avó, terminamos com o ritmo das batidas de seu coração, “Do coração enorme, grande de Vó Rita, nascia a humanidade inteira” (EVARISTO, 2017, p.184)

“Escrever é uma maneira de sangrar” ela diz em *Olhos d’Água* (2014), e na minha leitura isso se reflete de maneira ampla ao narrar episódios baseados em suas experiências, em sua *escrevivência*. Literatura esta que é tão pontual em denunciar as estruturas carcomidas, porém insistentes, da colonialidade no Brasil que provocou a retirada do nome da autora da Fundação Palmares no ano de 2020, juntamente ao de vinte e seis outras personalidades negras emblemáticas para o país, como Elza Soares, Benedita da Silva e Gilberto Gil. Evidente, o ato simbólico do governo em exercício é desrespeitoso e impulsionado pela necessidade de desvalorizar a crítica, mas na minha percepção ilustra bastante a visão de mundo limitada do reacionário: não sei lidar, eu apago. É um modo de ser característico da colonialidade, que de acordo com a proporção do poder que o grupo exerce, pode se aproximar tanto da birra como do genocídio.

Tal reflexo colonialista também exerce papel profuso na academia: os aportes teóricos utilizados nas ciências das mais diversas sortes são, em sua esmagadora maioria, de origem europeia. Não somente o aporte, mas a estrutura dos cursos está totalmente baseada em uma visão eurocentrada, e pego como exemplo minha graduação em História, onde as disciplinas de História Moderna I e II, e História Contemporânea I e II, por exemplo, falavam apenas da história do ocidente. Tínhamos História da África I e II e História Indígena, mas o movimento não raro se dava em uma busca dessas últimas se localizarem e contextualizarem a partir de recortes europeus. Tive também quatro disciplinas de Teoria da História, onde muito dificilmente nos eram apresentados intelectuais fora do eixo Europa x Estados Unidos da América, e este tipo de posicionamento acaba por gerar consequências, que Sueli Carneiro aponta como parte do *epistemicídio*, conceito central para o desenvolvimento deste trabalho, quando a filósofa irá entrelaçar de dedos entre o biopoder (Foucault, 1976) e a necropolítica (Mbembe, 2011) e, em seu alcance sistêmico, se volta para o caráter acadêmico, apontando para - aqui somente para salpicarmos um pouco do conceito - às práticas silenciadoras de saberes do Sul Global nos âmbitos mais tradicionais das ciências.

Engraçado que me senti nada preparada para analisar um poema. A métrica me intimidou um pouco, os elementos que fogem do texto corrido, o ritmo. Os livros? Claro, vamos lá! A poesia parece que é mais pessoal, que dá mais liberdade ao autor mostrar seus rascunhos, as sensibilidades, os ritmos. Besteira, pois nos romances Evaristo os expõe da mesma forma, e ainda faz o mesmo com o leitor. Isso é birra de historiadora, que se depara com um documento diferente do que está habituada e não enxerga de primeira este que faz parte da mesma sorte dos outros, só trocou de roupa.

Os elementos centrais de Evaristo que aparecem nos romances e nos contos, também estão aqui, com foco na crítica ao colonialismo, ancestralidade e matrilinearidade. Assim como em *Ponciá*, temos a metáfora da conexão pela voz, que entendo aqui ser tanto a tradição oral vinda das Áfricas,

A voz de minha bisavó
 ecoou criança
 nos porões do navio.
 ecoou lamentos
 de uma infância perdida.
 A voz de minha avó
 ecoou obediência
 aos brancos-donos de tudo. (EVARISTO, 2008, p.10)

Quanto dos gritos de resistência

A voz de minha filha
 recolhe todas as nossas vozes
 recolhe em si
 as vozes mudas caladas
 engasgadas nas gargantas. (EVARISTO, 2008, p.10)

, no sentido de reconhecimento pelos atos de revolta desde o tempo dos sequestros. Novamente, é uma obra que necessita de um arcabouço histórico para ser compreendido.

As camadas de complexidade que Evaristo constrói de maneira macia, apesar do tema sensível. Primeiro ela fala da bisavó, africana, que foi trazida para o Brasil nos porões de um navio. Em *Um defeito de cor* (2006), Ana Maria Gonçalves nos dá uma ilustração pungente do cenário, narrando a trajetória de duas crianças e sua avó, sequestradas na Costa Oeste Africana e trazidas para o Brasil no mercado escravocrata. A ficção é tecida a partir de um diário encontrado de uma das crianças, que cresceu e aprendeu a escrever enquanto trabalhava na Casa Grande de uma fazenda. O diálogo entre escrituras também faz parte dos ecos que Evaristo aponta no poema - e nas outras obras.

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. (EVARISTO, 2008, p.10)

Agora sobre o processo de marginalização que ocorreu no pós-abolição, trazendo ainda trabalhos comuns para mulheres negras do período, que aparecem em *Becos da Memória*, as lavadeiras e empregadas domésticas. Final do século XIX, começo do século XX, enquanto mulheres brancas subversivas de classes sociais superiores acompanhavam o movimento sufragista e também pelo direito ao trabalho para conseguir independência

financeira, as negras tinham outras pautas e lutavam pela remuneração de serviços para sustentarem a família e verem os filhos crescerem. O Estado desumaniza corpos negros desde as Grandes Navegações.

O poema reflete o tempo cíclico, também, onde a repetição dos acontecimentos se modifica, mas se reflete, temos avanços mas eles só ocorrem por conta de atos dos que já foram, a atuação na história num ritmo de marteladas, remadas, impulso. Volta, mas somente para ter mais força para avançar.

Não é necessariamente o laço sanguíneo que faz a ancestralidade das famílias vindas das Áfricas, a lógica de família é outra, a comunidade está presente até mesmo na criação dos filhos. Existe um provérbio africano que diz “para criar uma criança, é preciso uma aldeia inteira”, difere muito do modelo ocidental de família nuclear privada. Quando Evaristo fala sobre a bisavó, a avó, a mãe, ela e a filha, está falando da população inteira que veio para o Brasil nos porões de navios e se fez resistente geração após geração, e hoje vem ganhando mais espaço na política, na educação formal, nas pautas discutidas. Evaristo honra as que vieram antes, as que vivem com ela e as que virão depois.

No primeiro capítulo, utilizei a metáfora da Casa Grande contemporânea, um prédio comercial decadente, com uma crise estética aguçada e algumas salas em construção. Neste capítulo eu gostaria de propor as ferramentas que podem ser utilizadas para começar a demolição - a reforma não é o suficiente, mas podemos ter alguns elementos infiltrados para começar.

2.2 A escolha e seleção de críticas literárias

Num país como o Brasil, colonialista na mesma proporção que diversificado, apenas jogar no colo de estudantes e professores - sejam do ensino básico até a pós-graduação - obras de autores e autoras como Conceição Evaristo, Jarid Arraes, Carolina Maria de Jesus, Itamar Vieira Júnior, Nei Lopes e tantos outros, não configura necessariamente resistência e cumprimento da lei 11.645/06. Como vi na análise das críticas, a colonialidade do saber atua na interpretação de texto, tornando turva a percepção daquilo que não fomos educados para ler. O aporte teórico e metodológico para o ensino das relações etnico-raciais no Brasil são desmanteladores armados com marretas, peço licença para a ilustração, mas se alguém já

assistiu o anime *Shingeki no Kyojin* (2009), de Hajime Isayama e Ryo Suzukaze, consegue imaginar como enxergo os agentes destes aportes chegando na Casa Grande, estilhaçando as janelas e, presos com cabos de aço pelos cintos, mais ou menos como lavadores de janelas de prédios que fizeram curso de acrobacias, adentram as camadas de colonialidade do saber mostrando que há outros modos de ser, ver e viver.

Vamos às fontes: separei trinta e quatro trabalhos acadêmicos sobre a obra de Conceição Evaristo, publicados em anais de eventos, revistas e periódicos. Deles, priorizei os de aporte teórico que discutiam somente ou majoritariamente entre autores europeus. Os artigos que não utilizam um aporte plural, mas fazem uma análise sociológica do Brasil no século XX e seu contexto histórico, usam os pensadores negros somente quando falam de cultura. De certa forma, isso é perpetuar o pensamento eurocêntrico de que cultura se faz com todos, ciência se faz com brancos. Evaristo aparece em muitos trabalhos como única referência negra ou não-europeia.

Em um artigo intitulado "Da representação à representatividade", Teresa Mayoral (2006), doutora em literatura comparada, analisa o fenômeno da "ocultação" na leitura ocidental para com obras latinas. Ele ocorre da seguinte forma: quando uma pessoa do sul global produz uma fonte - e podemos nos ater principalmente à arte, que é o que a autora vai analisar - o destinatário são seus pares, e portanto a linguagem utilizada vai ser compreendida por aqueles olhares treinados. A questão é que na literatura, o *suporte* da fonte (livro) faz sentido para aquele que é muito diferente do emissor da fala. Aí nós temos um ritmo de leitura, vocabulário, estrutura baseados em moldes europeus que muitas vezes não cabem aos escritos latinos, africanos, e demais localidades do Sul Global. E o estranhamento de quem sempre esteve muito confortável aparece: "Definido como "investigador", "pensador", "antropólogo", enfim, "intelectual", damos-nos conta em seguida que esse outro somos nós e, nesse instante, podemos passar a experimentar uma sensação de estranhamento que rapidamente pode-se converter em algo francamente desagradável." (p.3).

Questionar a pretensa capacidade de entendimento universal pode cutucar as mentes colonizadas, que recorrem aos alicerces da norma culta para maldizer a produção marginal. Mayoral coloca que, particularmente no cenário do crítico literário brasileiro, o intelectual tradicional e o subalterno lidam de maneira específica com o estético (p.5). A "formalização do belo" - e eu adorei essa expressão - é uma categoria de análise filosófica que já foi considerada transcendente:

“[...] essa forma, cabe a nós a melindrosa tarefa de deliberar *objetivamente* sobre uma *coisa* que é pura sensibilidade. É verdade que os recursos para isso sempre estiveram a nosso alcance. Sistematizados pela concepção ilustrada, os recebemos

no corpo de específicas estratégias decodificadas, que até há pouco nos permitiam distinguir o *verdadeiramente* estético e julgar-lhe o mérito. Logicamente, tudo dentro de os confins visualizados por essa ótica culta eurocentrista, que nós, subalternos por excelência na organização internacional do mercado dos saberes, sempre assumimos com celeridade, fosse para acompanhar a moda e não passar vergonha, ou porque nos parecessem francamente oportunos para o entendimento da nossa própria problemática.” (p.4)

A literatura de Conceição Evaristo é pontual em denunciar as estruturas carcomidas, porém insistentes, da colonialidade no Brasil, e aqui eu me debruço no rombo na janela da Nova Casa Grande, feito pela leitura crítica, a fim de palpitar que foram essas denúncias que provocaram a retirada de seu nome da Fundação Palmares no ano de 2020, juntamente ao de vinte e seis outras personalidades negras emblemáticas para o país, como Elza Soares, Benedita da Silva e Gilberto Gil. O ato simbólico do governo em exercício, na minha leitura, é impulsionado pela necessidade de desvalorizar a crítica e ilustra a visão de mundo mimada do reacionário: não sei lidar, eu apago. É um modo de ser característico da colonialidade, que de acordo com a proporção do poder que o grupo exerce, pode se oscilar da birra para o genocídio.

O colonialista também exerce papel profuso na academia, uma vez que o aporte teórico utilizado nas ciências das mais diversas sortes é, tradicionalmente, de origem europeia. Não obstante, a estrutura dos cursos está totalmente baseada em uma visão eurocentrada, e pego como exemplo minha graduação em História, onde as disciplinas de História Moderna I e II, e História Contemporânea I e II, por exemplo, falavam apenas da história do ocidente. Tínhamos História da África I e II e História Indígena, mas o movimento não raro se dava em uma busca dessas últimas se localizarem e contextualizarem a partir de recortes europeus. Tive também quatro disciplinas de Teoria da História, onde muito dificilmente nos eram apresentados intelectuais fora do eixo Europa e Estados Unidos da América do Norte, e este tipo de posicionamento acaba por gerar consequências na construção da epistemologia dos intelectuais, o que a filósofa Sueli Carneiro aponta como parte do conceito de *epistemicídio*, este sendo central para o desenvolvimento desta dissertação, um entrelaçar de dedos entre o biopoder (Foucault, 1976) e a necropolítica (Mbembe, 2011) e, em seu alcance sistêmico, se volta para o caráter acadêmico, apontando às práticas silenciadoras de saberes do Sul Global nos âmbitos mais tradicionais das ciências.

O principal foco na hora de separar as fontes para análise, foi o aporte teórico utilizado pelos pesquisadores, tendo uma coluna destinada na tabela de organização dos arquivos para caracterizar se determinado trabalho dialogava entre autores europeus clássicos, ou críticos a uma visão eurocêntrica de mundo, ou ambas opções. A ideia foi apontar onde tais trabalhos se

aproximavam ou se distanciavam a partir dessa categoria de análise. O repositório escolhido para recolher as fontes foi o Google Scholar, depois de uma reunião com a Dr^a. Juliana Silveira, professora do PPGCL e especialista em repositórios digitais. Segundo a professora, a plataforma não trabalha com patrocínio ou preferência institucional, sendo uma maneira mais democrática de selecionar material.

A partir disso, organizei uma tabela por autores e suas titulações, ano de publicação, título do trabalho, sua classificação (artigo, ensaio, etc), vínculo institucional, área de conhecimento, onde foi publicado e uma análise do aporte teórico entre majoritariamente europeu ou plural, dialogando com autores do Sul Global. Assim, busco compreender como os autores enxergam a produção de Conceição Evaristo, quais as implicações de seus cânones teóricos em suas produções acadêmicas - e também nas visões de mundo expressas nas linhas de seus textos.

Me questiono no que implica a utilização de um aporte que não dialoga também de maneira endógena, e que não busca exaltar a produção científica de pessoas negras no Brasil quando o objeto de estudo é, justamente, a obra de uma autora tão política. Ao analisar as críticas literárias, me deparei com alguns documentos muito bem escritos, gostosos de ler, que evidenciavam o profissionalismo, arcabouço teórico e metodológico dos autores. Foram documentos publicados em revistas científicas, de intelectuais que se dedicavam àquela seara de pesquisa como carreira, ou ao menos uma fatia, um comentário que acompanharia seus grandes projetos acerca da literatura brasileira. Porém, é evidente que algo causou incômodo, do contrário esta dissertação não veria necessidade de ser escrita.

Dos trabalhos selecionados, aqueles que optaram por uma literatura teórica majoritariamente européia tiveram, segundo o que pude analisar, uma questão em comum: analisar o cenário do Brasil dos anos 1960 apresentado por Evaristo, assim como sua construção na macro e micro-história, sem o apoio de nenhum teórico brasileiro, latino-americano, ou mesmo sem a visão de mundo compartilhada de quem também, por carregar a insígnia da cor, compreende as vivências trazidas por Evaristo em sua obra. Essa falta de inserção e compreensão do locus de enunciação apontam alguns problemas, como a crítica de Giovani Kurz (2019) que tece seu trabalho a partir da visão do intelectual francês Barthes acerca da análise da linguagem na literatura. Análise esta que me causou um animado rebuliço nos pensamentos, falando do texto de *prazer e euforia* como aquele que vem da cultura sem romper com a mesma, e está ligado a uma prática confortável da leitura. Ora, Evaristo com certeza está ligada às questões culturais, mas não se relaciona exatamente com

uma prática *confortável* de leitura, e é isto que Kurz vai apontar em seu trabalho, assinalando que Evaristo coloca o leitor em crise na sua relação com a linguagem (2019, p.237).

Pois bem, até então o autor utiliza de um intelectual europeu para explicar um recurso que uma autora brasileira utiliza, tudo certo até aí. A questão é que essa práxis se repete na maioria dos outros trabalhos analisados. Aline Arruda (2007), em *Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo: Um Bildungsroman Feminino e Negro*, se dedica ao livro *Ponciá Vicêncio*, publicado por Evaristo em 2003. Em breve síntese, Evaristo conta no romance a história da infância à vida adulta da personagem homônima, e nesse percurso, suas relações com família e amigos. Aborda também questões identitárias para Ponciá, que tem forte ligação com o avô. Como escreve Maria José Somerlate Barbosa no posfácio do romance, “Ponciá é uma pessoa que, como o avô, foi acumulando partidas e vazios até culminar numa grande ausência” (BARBOSA, p.113). Continua: “O romance explora a fundo as sucessivas perdas de Ponciá (a morte do avô, do pai, dos sete filhos, a separação da mãe e do irmão), penetrando no “apartar-se de si mesma”. Analisa tal fato como uma consequência de grandes abalos emocionais, de profundas ausências e vazios, mas também como o resultado de fatores sociais.” (p.113)

Arruda irá focar na questão da memória cíclica no modo de narrativa utilizado por Evaristo, uma vez em que a história de Ponciá nos é apresentada adulta, juntamente a *flashbacks* dela enquanto criança. As idas e vindas da família Vicêncio também nos remetem a esse sentido de orientação no passar do tempo. A ordem atemporal e cíclica dos acontecimentos do romance tem essa característica de memória pensada, um pouco desorganizada, mas vívida. Além de fazer alusão à história dos ancestrais de Ponciá, através da metáfora entre o trem (quando ela vai para a cidade em busca de emprego) e o navio negreiro (modo como seus antepassados chegaram até o Brasil, e foram comprados pela família Vicêncio).

Ela acreditava que poderia traçar outros caminhos, inventar uma vida nova. E avançando sobre o futuro, Ponciá partiu no trem do outro dia, pois tão cedo a máquina não voltaria ao povoado. Nem tempo de se despedir do irmão teve. E agora, ali deitada de olhos arregalados, penetrados no nada, perguntava-se se valera a pena ter deixado a sua terra. O que acontecera com os sonhos tão certos de uma vida melhor? Não eram somente sonhos, eram certezas! Certezas que haviam sido esvaziadas no momento em que perdera o contato com os seus. E agora feito morta-viva, vivia. (EVARISTO, 2003, pp. 32-33)

Ora, novamente temos uma análise sensível e competente no que pretende, mas a questão não é essa. A carga teórica que os autores utilizaram é basicamente do norte global: Europa e Estados Unidos da América do Norte.

O *epistemicídio*, que significa, simplesmente, “a morte do conhecimento”, aparece pela primeira vez em um trabalho de Boaventura de Sousa Santos (1995), e Sueli Carneiro, da década seguinte, se utiliza dele adicionando algumas leituras. É a partir de Carneiro que trabalho, portanto, de qual tipo de conhecimento a filósofa fala? O epistemicídio tangencia a colonização cognitiva quando coloca enquanto eixo apenas epistemologias do norte global: Europa e Estados Unidos, no campo acadêmico, principalmente Europa. Cada época sustenta a negação de saberes produzidos pelos marginalizados na história de acordo com sua “paleta”. Primeiro a Igreja, depois o Iluminismo e suas teoria raciais e cientificismo buscando explicar a subalternização de pessoas racializadas com alguma razão biológica, como por exemplo Lombroso e a base da eugenia no Brasil.

Carneiro, em sua tese de doutorado, irá defender que o epistemicídio é:

[...] para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc. É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta. (CARNEIRO, 2005, p.97)

Os trabalhos selecionados não estão buscando desqualificar ou silenciar a produção de Conceição Evaristo. Na verdade, o intuito é enaltecer a importância de sua trajetória enquanto autora e mulher negra e periférica no Brasil. Porém, ao fazer isso com um aporte teórico eurocêntrico, estão demarcando locais: a cultura para os pretos e a teoria para os brancos. Dessa forma, reforçam a ideia de uma epistemologia dominante, e de que há uma hierarquia de saberes, não estão desmantelando a metáfora da Casa Grande, como diria Audre Lorde (1979), pois os clássicos continuam tendo cor, local, classe e gênero específicos. Além disso, o epistemicídio decide quem produz o conhecimento categorizado como genuíno, o que significa o apagamento de sabedorias ancestrais dos povos originários no Brasil, por exemplo.

O “curioso”, é que a apropriação de tais conhecimentos por pessoas brancas, com uma roupagem higienizada, é muito bem aceita pela sociedade - e até glamourizada. Um exemplo

que está em pauta no Brasil²⁷ são as questões estéticas: pessoas brancas com dreads, com tranças, turbante. Tais elementos fazem parte de uma ancestralidade, espaço de militância e reivindicação estética daqueles que foram inferiorizados, anteriormente pelo processo escravagista, depois da abolição com o aporte da ciência eugenista, e posteriormente com suas sequelas sociais que ainda hoje demarcam territórios.

Rodney William (2019), ao discutir o conceito de apropriação cultural, parte da definição de cultura de Kabengele Munanga (1999), onde a invenção de tecnologias que buscam transformar a natureza a fim de beneficiar o convívio e bem-estar geral da comunidade seria o principal alicerce do que chamamos *cultura*. Em diálogo com Clifford Geertz (2008), que entende a cultura de acordo com uma percepção semiótica, onde “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu” (GEERTZS APUD WILLIAM, 1989, p.4).

O jeito de andar, falar e pensar; de se vestir, se portar e sentir; a fé, a visão de mundo, as relações; as criações, as instituições e os valores de um grupo; a arte e o saber. Em síntese, cultura pode ser compreendida sob vários ângulos: ideias, crenças, valores, normas, atitudes, padrões, abstrações, instituições, técnicas etc. Tudo na cultura de um povo, possui significados e história. (WILLIAM, 2019, p.15)

Dessa forma, William disserta acerca das culturas brasileiras, e como elas são profundamente demarcadas por influências e heranças africanas e indígenas, que persistem nas chamadas *culturas de resistência*. Tais tentativas de apagamento, aniquilamento e subalternização por parte dos colonizadores - e, posteriormente, seus signatários - são parte estratégica do racismo estrutural que, voltando a Sueli Carneiro, pode-se incluir no epistemicídio.

Assim sendo, gostaria de trazer, brevemente, a questão da apropriação cultural, pois acredito que essa discussão se entrelace com algumas questões que analisei nas críticas literárias. William continua dizendo que a apropriação cultural é um braço do epistemicídio, no sentido em que o capitalismo, é uma continuação da colonialidade. Dessa forma, a sociedade de consumo é uma das formas de manutenção deste sistema, e o que e quem consome e produz está diretamente ligado a valores estruturais -racismo, machismo, classismo. Isso pode ser observado na indústria da moda, para ilustrar, onde não raro grifes se apropriam do trabalho artesanal de povos indígenas e executam uma manufatura análoga a escravidão. Tendo isso em mente, é importante também assinalar que, no sistema capitalista a coletividade, que se propõe plural, está abaixo da universalidade, que impõe a normatividade.

²⁷ Sobre isso, a socióloga Nátaly Neri, que mantém o canal no YouTube “Afros e Afins”, tem um vídeo bastante didático, disponível em https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=8QH99xE9U&ab_channel=N%C3%A1talyNeri

Impossibilita o diálogo e a convivência com o diferente, para William, é uma das táticas para construir uma falsa noção de universalidade que acaba forçando cada vez mais os grupos subalternizados para a margem.

Em *Becos da Memória* (1978), Conceição Evaristo apresenta o cotidiano das pessoas em uma favela em Minas Gerais, e os causos das personagens vão se entrelaçando em uma oralitura contínua, desde o processo de inspiração até o ritmo da escrita, o alicerce da oralidade está presente: na introdução da edição de 2017 da editora Pallas, a autora conta que foi a lembrança da entonação da voz da personagem de Vó Rita que a levou para o passado, que a colocou novamente como menina e inspirou o exercício da escrita. Audre Lorde, em um artigo intitulado “A transformação do silêncio em linguagem e em ação” (1977), fala da importância da transformação do silêncio repressivo em formas de comunicar um sentimento, organizá-lo e compreendê-lo, utilizando linguagem enquanto potência. Lorde vai falar da importância da poesia enquanto potência transformadora, e como a arte auxilia no processo de cura, entendimento e acolhimento de sensações. Evaristo coloca em prática essa ideia, de materializar as lembranças e pensamentos em forma de narrativa. A autora avisa na introdução que essa favela acabou, que as favelas hoje em dia “produzem outras narrativas, provocam outros testemunhos e inspiram outras ficções” (EVARISTO, 2017). Esse aviso se faz necessário em uma tradição de homogeneizar as experiências de pessoas pretas e pobres, parte do processo de silenciamento que Sueli Carneiro alerta.

Em 2018, Isabelle Soares, Maria dos Santos e Nícia Teixeira elaboram uma crítica para o poema “Vozes Mulheres”, de Evaristo:

Vozes-mulheres

A voz da minha bisavó ecoou
criança nos porões do navio.
Ecoou lamentos
de uma infância perdida.

A voz de minha avó
ecoou obediência
aos brancos-donos de tudo.

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

A minha voz ainda
ecoa versos perplexos

com rimas de sangue
e fome.

A voz de minha filha
recolhe todas as nossas vozes

(EVARISTO, 1990, p.32)

O texto tem como tema central a dominação masculina na literatura, as autoras buscam compreender de que formas as vozes de mulheres negras e marginalizadas conseguem emergir no espaço público. Elas escolhem trazer Joan Scott (1995) como principal referência acerca da teoria por trás das desigualdades de poder social, principalmente entre homens e mulheres. As questões de raça e classe são citadas, mas o foco do trabalho delas seria o gênero a partir da organicidade que Scott apresenta quando fala de intelectuais feministas, afinal “o envolvimento do/a pesquisador/a com uma história que incluía as narrativas dos/as oprimidos/as” (SOARES, SANTOS E TEIXEIRA APUD SCOTT, 1995, p.73). Além de Scott, Linda Nicholson e Judith Butler fazem parte das escolhas para compor o arcabouço teórico do artigo, ambas autoras estadunidenses que pesquisam gênero e feminismo.

Os conceitos que classificam Evaristo como “marginalizada” são demarcados a partir de Scott:

Descendência pobre, negra, mulher: as dimensões de que fala Scott e que colocam Evaristo às margens. Sua história enquanto mulher afro-brasileira ecoa em sua produção literária, denotando uma preocupação com o “lugar” que as mulheres negras e pobres, assim como ela, ocupam na literatura e na história nacional. Desta forma, Conceição Evaristo transita entre o meio acadêmico e a militância pelos direitos sociais das mulheres negras. (p.3)

As autoras seguem então discutindo a ideia da Literatura como espaço de memória a partir de Pierre Nora (1933), que define os *lugares de memória* como espaços criados com o objetivo de resguardar lembranças: “Nesse sentido, a literatura pode ser considerada também um lugar de memória. Perante tal perspectiva, cunha-se uma breve reflexão sobre a Literatura enquanto um espaço de manifestação das memórias marginalizadas.” (p.3). Como discutido anteriormente, no contexto histórico, as memórias e narrativas dos povos subalternizados na história sofrem tentativas de silenciamento e apagamento. Um poema escrito por uma mulher negra e brasileira que escreve majoritariamente sobre mulheres, as autoras colocam, significa resistência tanto racial quanto de gênero.

Linda Alcoff (1992) em um artigo publicado na revista *Cultural Critique*, intitulado *The Problem of Speaking for Others* fala sobre os problemas de falar no lugar de pessoas que

não partilham da mesma realidade que você - que não compartilham do seu lugar de fala. No início do texto ela aponta que, recorrentemente, quando pessoas mais privilegiadas falam no lugar de pessoas que não possuem as mesmas vivências, a tendência é aumentar ou reforçar a opressão do grupo falado (ALCOFF, 1992, p.7). A cultura acadêmica, ela continua, nos faz crer que enquanto intelectuais das humanidades temos licença para escrever por quem for, esquecendo que nossos saberes são localizados. No entanto, assumir que por isso devemos falar apenas sobre nossos pares é igualmente tenebroso e não serviente, uma vez que isso cria situações como a descrita por Audre Lorde (1979) e sua fala na mesa do evento feminista, onde foi criado um nicho para minorias.

Alcoff irá utilizar-se do termo foucaultiano *rituais de fala*, para identificar práticas discursivas que caracterizam o locutor e seu envolvimento com o sujeito ou objeto de análise. De que lugar os autores falam? Quando autores de raças e nacionalidades historicamente marginalizadas produzem suas histórias, insistindo em seu caráter político, são taxados de militantes, ressentidos. Quando um autor europeu produz sobre seus antepassados, não recebem as mesmas críticas. É sobre isso que Grada Kilomba (2008) fala no início de *Memórias da Plantação*, da importância de reivindicar o local de produtora de conhecimento, é isso que Conceição Evaristo alega no prefácio de *Becos da Memória* (2006), ainda tendo que grifar que aqueles relatos de escrevivência falavam sobre *ela*, apesar de ser um testemunho das estruturas coloniais no Brasil, e não generalizadamente acerca de todas as mulheres negras de todas as favelas brasileiras. Foi preciso demarcar esse local por conta da colonialidade acadêmica que os autores em diálogo nesse trabalho estão chamando atenção. Ao reclamar o direito pela individualidade, Evaristo e Kilomba se colocam como produtoras de conhecimento que merecem ser encaradas com a mesma seriedade pela academia que os autores do Norte Global. “Quando eu falo por mim, estou construindo um eu possível, uma maneira de estar no mundo, e estou oferecendo isso a outros, quer eu pretenda ou não, como um modo de ser/estar possível”²⁸ (ALCOFF, 1992, p.21, tradução minha).

The problem of speaking for others também é sobre ouvir.

Se o impulso imediato é ensinar ao invés de ouvir um orador menos privilegiado, deve-se resistir a esse impulso tempo suficiente para interrogá-lo com cuidado. Alguns de nós foram ensinados que pelo direito de ter o gênero dominante, classe, raça, sobrenome, ou algum outro critério, somos mais detentores da verdade. Outros

²⁸ When I speak for myself, I am constructing a possible self, a way to be in the world, and am offering that to others, whether I intend to or not, as one possible way to be. (ALCOFF, 1992, p.21)

aprenderam o contrário, e irão falar com hesitação, com desculpas, se é que falarão. (ALCOFF, 1992, p.24, tradução minha)²⁹

Basicamente, o reconhecimento do próprio lugar de fala e de nossos privilégios - ou ainda nossa localização no sistema - é de suma importância e deve ser regra tanto na vida acadêmica quanto nas discussões pessoais. Se localizar no sistema mundo é um exercício de empatia e reconhecimento que as pessoas marginalizadas sempre tiveram que fazer, e para nós pessoas brancas, um exercício de se voltar contra a neutralidade colonial que nos foi agraciada simplesmente pelo nosso berço. Nos comunicar com responsabilidade é uma ferramenta anti-colonial inimiga do epistemicídio.

As palafitas que sustentam a base teórica de Soares, Santos e Teixeira colocam Evaristo em uma posição simplesmente sofrida. O poema *Vozes Mulheres* evidentemente traz o peso ancestral do sequestro, escravidão e marginalização, mas há outros elementos a serem colocados como importantes, como a importância da própria ancestralidade, a linha matrilinear que trança a poesia, uma metáfora para o momento entre mulheres tão importante nas comunidades africanas e afroamericanas, que é o de cuidar dos cabelos, além da possibilidade de diálogo com Lorde para tratar da potência da poesia, neste caso também para a denúncia histórica. Evaristo é colocada pelas autoras como porta-voz de uma classe que acumula sofrimento, uma análise bastante comum da branquitude epistêmica.

Afirmam:

Ao trazer a memória em sua poesia, Conceição Evaristo mostra que sua escrita parte em busca da identidade da mulher afro-brasileira e luta contra a ideologia que o poder hegemônico usa para tentar reproduzir toda uma história de marginalização dos negros brasileiros, pobres e do gênero feminino. (pp.4-5)

Em um artigo intitulado *Da representação à representatividade*, Teresa Mayoral (2006), doutora em literatura comparada, analisa o fenômeno da “ocultação” na leitura ocidental para com obras latinas. Ele ocorre da seguinte forma: quando uma pessoa do Sul Global produz uma fonte - e podemos nos ater principalmente à arte, que é o que a autora vai analisar - o destinatário são seus pares, e portanto a linguagem utilizada vai ser compreendida por aqueles olhares treinados. A questão é que na literatura, o *suporte* da fonte (livro) faz sentido para aqueles que partem de um locus muito diferente do emissor da fala. Aí nós temos um ritmo de leitura, vocabulário, estrutura baseados em moldes europeus que muitas vezes

²⁹ If one's immediate impulse is to teach rather than listen to a less-privileged speaker, one should resist that impulse long enough to interrogate it carefully. Some of us have been taught that by right of having the dominant gender, class, race, letters after our name, or some other criterion we are more likely to have the truth. Others have been taught the opposite, and will speak haltingly, with apologies, if they speak at all. (ALCOFF, 1992, p.24)

não cabem aos escritos latinos, africanos, e de outras regiões do Sul Global. E o estranhamento de quem sempre esteve muito confortável, aparece: “Definido como “investigador”, “pensador”, “antropólogo”, enfim, “intelectual”, damo-nos conta em seguida que esse outro somos nós e, nesse instante, podemos passar a experimentar uma sensação de estranhamento que rapidamente pode-se converter em algo francamente desagradável.” (p.3)

O conceito de *alta literatura* aparece em seu texto quando vai se tratar da desqualificação das produções de pessoas marginalizadas na história. O que é uma ponte para o diálogo com Jack Halberstam, também um estudioso de literatura comparada, e que se debruça principalmente sobre o tema de gênero e performance *queer*. Em seu livro *The queer art of failure* (2011), que faz um diálogo com a *Baixa Teoria (low theory)* de Stuart Hall (1996), numa tentativa de localizar os entrelugares dentro da realidade binária inventada e imposta pela cultura do Norte Global. o capítulo de introdução explica sua visão de *fracasso (failure)*, onde basicamente a discussão, ilustrada com referências do mundo pop, é: a visão de sucesso que nós temos é uma construção colonial capitalista. Se você falhar dentro desse sistema, significa também que abriu oportunidades para ser bem sucedido em outras visões de mundo. E isso não se dá somente no campo profissional, por exemplo a reação de uma família média brasileira quando um filho se assume LGBTQI+ não ser negativa, já rompe com o que espera-se do comportamento naturalizado da cultura cristã ocidental, e dessa forma há a possibilidade desse filho exercer sua identidade de forma mais tranquila do que se precisasse manter as portas do armário fechadas, afinal a base psicológica de uma família acolhedora se faz presente e tem sua importância. Através de manifestações, uma gama de atos políticos e novas representatividades, *utopistas radicais* continuam a procurar por diferentes formas de ser e estar no mundo em relação aos outros, alternativas àquelas que são prescritas pelos sujeitos liberais e consumistas (HALBERSTAM, p.15).

Mais que apenas discorrer sobre uma reavaliação desses padrões, *The Queer Art of Failure* desmantela a lógica binária que só pode existir ou o sucesso, ou o fracasso. Sob certas circunstâncias, falhar, perder, esquecer, desfazer, destruir e não saber, podem auxiliar a constituir modos mais criativos, mais cooperativos, mais surpreendentes de ser/estar no mundo. Falhar é algo que *queers/cuir/LGBTQI+* e pessoas do Sul Global fazem, de acordo com a lógica de mundo cristã ocidental. Na verdade, se o “sucesso” requer tanto esforço, então talvez o fracasso seja mais interessante a longo prazo, e ofereça recompensas diferentes e que façam mais sentido com o modo de vida dos “fracassados”. (pp.15-16).

A recompensa do fracasso, segundo Halberstam, é escapar das normas punitivas que disciplinam e gerenciam nosso comportamento. A *culpa*, um dos pilares do pensamento

colonialista para o controle, pode se maquiar e se atualizar da maneira que as transformações do mundo durante as décadas demandam, mas ainda tem o mesmo caráter silenciador e dominante. Uma crítica maravilhosa que é colocada no capítulo é a em relação à positividade tóxica, que nada mais é do que uma meritocracia disfarçada de pseudociência:

Como Barbara Ehrenreich nos lembra em “*Bright-sided*”, o pensamento positivo é uma aflição norte-americana, uma “ilusão de massa” que emerge da combinação do excepcionalismo americano e o desejo de acreditar que o sucesso acontece para boas pessoas e o fracasso é apenas a consequência de atitudes ruins, não de questões estruturais (2009:13). O Pensamento Positivo oferece nos EUA a cura para o câncer, o caminho para riquezas incalculáveis, e o modo infalível para gerir o próprio sucesso. (pp.15-16)

De fato, acreditar que o sucesso depende da atitude de alguém é muito preferível do que reconhecer que é o resultado da inclinação de escalas de raça, classe e gênero. Na perspectiva das teorias feministas, o fracasso tem sido constantemente sido melhor que o sucesso. O sucesso das mulheres é sempre medido por padrões masculinos, e o fracasso em nossos papéis pode significar sermos aliviadas da pressão do padrão patriarcal, o que pode oferecer como inesperados prazeres. Mas é evidente que o caminho da intersecção deve ser abraçado. O que o autor propõe é um afastamento das *normas cultas da sociedade*, uma desobediência crítica, para que uma análise baseada no questionamento seja possível.

A alta literatura (MAYORAL, 2006), a transformação do silêncio em linguagem (LORDE, 1979) e a arte do fracasso (HALBERSTAM, 2015) me servem de apoio para questionar Soares, Santos e Teixeira. Utilizei palafitas como metáfora de suporte para seu texto pois, assim como as construções lacustres, encontrei um terreno coberto pelo choro turvo que dificultou o mergulho profundo. Mayoral, Halberstam e Lorde propõem alternativas de análise que fogem das dualidades características das visões de mundo do Norte Global, não romantizando a história, mas sim buscando a potência de mudança e denúncia nas formas de expressão. “[...] alguma coisa se perde e por isso se acrescenta” (EVARISTO, 2011, p. 9).

Nicholas Mirzoeff (2017) fala sobre ser um homem branco escrevendo sobre racismo e decolonialidade nos Estados Unidos. Como Gloria Anzaldúa coloca em *La conciencia de la mestiza* (2005), Mirzoeff também fala de um entrelugar. Lá pelo meio da discussão acerca dos protestos sobre os registros midiáticos nos protestos de *Black Lives Matter*, violência policial, espaços de descolonização e espaços públicos, o teórico coloca:

Apesar da minha identidade diaspórica, nos Estados Unidos, eu sou branco." Quando eu cresci em Londres, me perguntavam constantemente, "esse não é um nome inglês, é?" e sob definições governamentais atuais, posso selecionar

“Britânico/Asiático (outro)” como minha etnia no Reino Unido em virtude de meus avós da Ásia Central por parte de pai. Nos Estados Unidos, não posso apenas selecionar "Asiático", para o qual alguém deve ser descendente do Leste ou do Sul da Ásia, mas mesmo se eu pudesse, isso ainda me colocaria no lado "branco" da linha de cor fundamental que constitui o regime colonizador na América. *Brancura não é simplesmente um descritor do corpo e tem tudo a ver com regimes de poder.* (MIRZOEFF, 2017, p.13)

Mesmo com avô negro e pai podendo facilmente entrar nos elencos de produções da Netflix como “latino genérico”, eu sou lida e gozo dos privilégios de ser uma mulher branca no Brasil. Meus dois sobrenomes são de italianos e espanhóis, não sendo estranho aos ouvidos brasileiros desde a colonização, e não me foi passada, quando criança, uma série de recomendações a mais do que as usuais recomendações à jovens mulheres e os “leve o casaco, não ande sozinha, cuidado com estranhos” de praxe. Mirzoeff traz Garnette Cadogan para exemplificar o que uma criança racializada aprende desde cedo em sociedades como o Brasil e os Estados Unidos, em que a insígnia da cor te coloca em constante risco institucionalizado: “não correr, especialmente à noite; não faça movimentos repentinos; não use moletons com capuz; não carregue objetos - especialmente brilhantes - na mão; não espere por amigos nas esquinas, para que eu seja confundido com um traficante de drogas; não fique num canto parado olhando celular (mesmo motivo).” (CADOGAN APUD MIRZOEFF, 2017, p.12, tradução minha).

Ser branco é simplesmente ter permissão para agir (p.13). Talvez seja um caminho, a partir do reconhecimento dos privilégios, que a manutenção dos mesmos pare de ser feita de forma inconsciente, e que talvez possa ir-se minando aos poucos, ou se tornando ferramenta que consome o modelo por dentro. As ferramentas da Casa Grande nunca irão ajudar a desmantelá-la (LORDE, 1997), mas talvez possamos aqui voltar na metáfora dos infiltrados no prédio, quando quem auxilia são os próprios signatários dos privilégios do sistema, *brancos aliados* como o Movimento Negro diz. Uma vantagem pelo elemento surpresa? Talvez. Possibilidades. Um exemplo: se em ocasiões em que nós brancos presenciamos atos racistas - vamos dizer que esteja em um estabelecimento e um atendente negro seja vítima de um ataque racista de um cliente branco - nos coloquemos - vamos dizer que nós questionemos, em voz alta e um sorriso no rosto, o motivo pelo qual aquela discriminação ocorreu -, eu tenho o elemento surpresa que é o constrangimento de quem conta com o pacto silencioso entre brancos (BENTO, 2002). Um exemplo mais extremo é as correntes humanas que as pessoas brancas fizeram em torno dos manifestantes negros, nos protestos de 2021 do *black lives matter* estadunidenses, impedindo que a truculência policial alcançasse seus alvos rotineiros.

Os movimentos sociais das pessoas racializadas têm batido na mesma tecla já há algum tempo: o essencialismo da pessoa negra, indígena ou amarela é desumanizador. Pensar que Evaristo fala por *todas as mulheres negras brasileiras*, ou que ela *busca a identidade da mulher negra* é problemático. Evidente que ela parte de um locus de enunciação, e sua produção estará embebida nele. Porém é reducionista colocar que Evaristo seria a porta-voz de todas as mulheres negras contemporâneas à ela. A pluralidade das vivências não é anulada quando compartilhamos demarcações.

A escolha do aporte teórico do trabalho de Isabelle Soares, Maria dos Santos e Nícia Teixeira é um exemplo de como esses debates são necessários. Evidentemente, as autoras escolhidas para pautar a discussão são reconhecidamente importantes, suas contribuições intelectuais muito acrescentam na escolha do tema. Não é esse o ponto. A questão é que, mais uma vez, vemos o lugar do negro como basicamente produtor de cultura, enquanto a intelectualidade ainda é descolorido pela academia. Se a questão é o recorte de gênero, existem muitas mulheres negras produzindo acerca do tema escolhido. Chimamanda Adichie, Maya Angelou, Toni Morrison, Audre Lorde, Angela Davis, Patricia Hill Collins e Grada Kilomba são exemplos³⁰. Quando as autoras da crítica falam da dominação masculina na literatura, o recorte de raça e classe é sub-colocado, e o argumento “a mulher é subordinada socialmente” deveria vir com uma discussão interseccional. No fim, o gênero pelo gênero é somente uma fina fatia do colonialismo. Se entendermos o patriarcado como único problema, não há desmantelamento. Como é dito popularmente, ecologia sem discussão de classe é jardinagem, na mesma proporção que feminismo sem raça, classe e orientação sexual é chá das cinco.

Seguindo a linha das questões de gênero, trago o artigo de Sarah Silva Frohs e Silvana Maria Pantoja dos Santos, intitulado *A violência de gênero em Becos da Memória de Conceição Evaristo: A casa de Fuinha como lugar de privação* (2017). As intelectuais trazem uma análise interessante acerca da representação de memória no romance, colocam que “a narrativa tem um tom reivindicatório, cujos procedimentos memorialísticos se dão a partir de uma constante revisitação ao passado.” (p.2), novamente a apresentação da ideia de memória cíclica e crítica estrutural.

Becos da Memória (1978) tem várias passagens ilustrando a realidade de grande parte das mulheres brasileiras, na qual fazem parte a criação solo dos filhos, a dupla jornada de trabalho e a violência doméstica - questões que aparecem em classes diferentes, inclusive. A

³⁰ Exemplos estes em sua maioria anglófonos, o que diz muito sobre as minhas referências intelectuais e o que chega do mercado editorial no Brasil.

esposa de Fuinha, vítima de agressões constantes e que foi morta por ele em um dos acessos de raiva, é uma delas, questões estruturais que são pauta constante e que inclusive demandam políticas públicas (*que deveriam ser*) rigorosas. Evaristo caracteriza o personagem Fuinha como alguém que, pelas asperezas da vida, tinha o coração trancado para qualquer ato de amor, e que pela sua postura espinhosa, acabava por atrair para si o ódio de todos os demais (EVARISTO, 1978:78).

A mulher silenciou de vez. Fuizinha ainda muito haveria de gritar. Ia crescendo apesar das dores ia vivendo apesar da morte da mãe e da violência que sofria do pai carrasco. Ele era dono de tudo. Era dono da mulher e da vida. Dispôs a vida da mulher até a morte. Agora dispunha da vida da filha. Só que a filha, ele queria bem viva, bem ardente. Era o dono, o macho, mulher é pra isto mesmo. Mulher é pra tudo. Mulher é pra gente bater, mulher é pra apanhar, mulher é pra gozar, assim pensava ele. O Fuinha era tarado, usava a própria filha. (EVARISTO, 1978:79)

A principal diferença entre o trabalho de Frohs e Santos e Soares, Santos e Teixeira, é a presença da análise interseccional e uma breve contextualização histórica e psicológica, utilizando como suporte teórico intelectuais negros e/ou do Sul Global, como o psiquiatra martinicano Frantz Fanon (2008), a educadora bell hooks (2000) e a escritora Alice Walker (2009). É um artigo curto para publicação nos anais de um evento, porém fica evidente uma argumentação tecida em uma trama mais complexa e interseccional, problematizações como a do homem provedor, e uma a clássica questão que conversa com a *Pedagogia do Oprimido* Paulo Freire (1968), se colocarmos Fuinha como oprimido pela sociedade e que acaba por descontar a desestrutura nas mulheres (sendo que uma é apenas uma menina) da casa. A abordagem das autoras passa longe de um “coitadismo”, e foca na análise social para compreender o motivo da agressão de gênero no caso de Fuinha, sua esposa que nem é nominada, e a filha do casal.

Não é novidade que o feminismo do Norte Global não abraça as pautas de mulheres negras, indígenas e do Sul. Esse descaso fez com que as mulheres excluídas do feminismo europeu criassem o movimento *Mulherista*, sobre o qual Patricia Hill Collins (2017) tem um artigo explicando que o termo foi criado pela escritora estadunidense Alice Walker, no livro *In Search of Our Mothers Gardens* (1983):

Definindo mulheristas como o oposto do “frívola, irresponsável, não séria, meninice”, Walker constrói as experiências das mulheres negras em oposição às das mulheres brancas. Esse significado de “mulherismo” é um significado que o define como sendo diferente e superior ao feminismo, uma diferença supostamente decorrente das diferentes histórias de mulheres negras e brancas com o racismo americano. Uma frase muito citada de Walker, “mulherismo é feminista como a púrpura é lavanda” (1983, xii)⁵, claramente parece destinado a configurar esse tipo

de comparação – as mulheres negras são “mulheristas”, enquanto as mulheres brancas permanecem meramente “feministas”. (COLLINS, 2017, p.9)

Collins argumenta que a perspectiva de Walker aborda três alicerces filosóficos fundamentais para a diferenciação entre *mulherismo* e *feminismo*, ainda que, na perspectiva da autora, sejam contraditórios: “o nacionalismo negro, com suas pretensões de superioridade moral e epistemológica das mulheres negras, via o sofrimento da opressão racial e de gênero; o pluralismo pela integridade cultural demonstrada pela metáfora do jardim; e a integração/assimilação, por meio de suas afirmações de que as mulheres negras são “tradicionalmente universalistas” (Van Deburg, 1992)” (p.9, grifo meu). Essa ideia de que uma mulher negra fala por todas aparece no artigo de Santos, Soares e Teixeira.

Desde a introdução, Evaristo evidencia a preciosidade das particularidades. Suas personagens são construídas a partir delas, mas também com um alicerce fixo na comunidade. Na minha leitura, a história de cada um no romance sobe ávida como uma trepadeira nesses dois pilares. Maria-Nova em *Becos da Memória*, por exemplo: “Gostava de ver a agressividade das pessoas nos dias em que a água estava pouca. Gostava de ouvir as histórias que as mulheres, às vezes, contavam baixinho. Gostava de ficar à espreita, olhando fixamente para o portão na esperança de ver a Outra.” (EVARISTO, 1978, p.42). Nesse trecho, a autora ao mesmo tempo em que expõe características da personagem, também desenvolve questões da comunidade, tanto do ritmo quanto críticas à falta de saneamento, observações sobre as confusões entre público e privado, o ritmo de trabalho.

O artigo de Maria Fonseca (2010), doutora em literatura comparada, intitulado *O mar onduloso da memória em Conceição Evaristo*, tem como fonte o romance *Becos da Memória* (1978) e o poema *Vozes-Mulheres* (1990). Fonseca se debruça sobre a questão da lembrança, novamente grifando a importância da literatura enquanto espaço para expressá-la:

Seus textos, poemas e narrativas são elaborados com forte apelo à memória, à recuperação de dados de uma história que está em sua própria vida, e na de espaços marcados pelas dificuldades vividas pelos descendentes de escravos, particularmente por aqueles que sofrem mais intensamente as agruras características dos socialmente marginalizados. Para vencer os traumas causados por essa exclusão, Conceição Evaristo escreve, cria mundos possíveis, porque, como dizem os versos de seu poema: “Recordar é preciso”. (FONSECA, 2010, p.2)

A principal característica dos textos de Evaristo notado pela autora é o reconhecimento da história de subserviência ancestral e sua transformação, como a positividade da estética da mulher negra presente no poema *Para a menina* (1998), onde as metáforas do tançar os cabelos, simbólica para as culturas negras, está presente em um enlace com a ancestralidade e a memória da escravidão, diz: “O poema resgata, assim, a voz dos que

sofreram essa história e a retoma a partir dos dados que, em silêncio, as mulheres passam às suas descendentes, também personagens de outras histórias de submissão e sofrimento.” (p.4). Se as fontes anteriores traziam uma análise da mulher periférica brasileira a partir de autoras que não vivenciam ou conhecem o contexto, agora é abordada a questão da denúncia de um local de constante submissão e sofrimento.

Em *Becos da memória*, Maria-Nova, a menina de olhar atento retém as imagens que, mais tarde, a ajudarão a “contar tudo aquilo ali” (p. 35), a costurar as muitas histórias que ia colecionando com os olhos muito atentos aos detalhes da contação. A escrita do romance, assim, recupera os fatos recordados e acolhidos com a generosidade de quem pode observar a vida daqueles que formam o grande mosaico de excluídos, com o cuidado de preservar os detalhes de cada história, como a de *Bondade*, o narrador de histórias tristes, contadas “com lágrimas nos olhos” (p. 39), e de outras alegres, com as quais assumia a alegria das crianças; ou como a experiência do Negro Alírio, que ajudava os companheiros a decifram os deveres e as ordens que os diversos locais de trabalho dispunham para os operários; ou o modo como a Vó Rita distribuía com os outros seu coração generoso. (p.10)

Apesar de Fonseca colocar que as obras de Evaristo falam mais no tom de denúncia e manutenção da memória do que um grifo acerca das mazelas, é possível perceber durante a escrita um certo ode à resiliência, à superação, isso é frizado de maneira constante e aparece em momentos como:

No universo de vidas tão sofridas e de histórias construídas de carências e abandonos, as ações, impulsionadas pelo amor disseminado na comunidade em gestos singelos e comoventes, formam um lastro que acolhe os que têm fome e são expostos à violência e à “doença que mina os corpos”. Nesse contexto, a Vó Rita, *Bondade* e o Negro Alírio figuram como pessoas solidárias, preocupadas com o outro e, por isso, irão aquecer o desejo de compor um livro com aquelas vidas que driblam a fome, sofrem as tormentas da pobreza e com a brutalidade dos desmoronamentos causados pelas chuvas e pela chegada dos tratores que expulsavam todos das áreas a serem ocupadas por outro tipo de construção. (FONSECA, 2010, p.11)

Na introdução da edição de 2017 de *Ponciá Vicêncio* (2003), Evaristo utiliza o termo *con(fusão)*, porque não raro as pessoas pensam ser uma só personagem e autora. Conta da vez que pediram um autógrafo à *Ponciá Evaristo*, e ela se divertiu. Conta do processo de criação, doloroso, em que suas lágrimas se misturaram com as de Ponciá, uma escrevivência política, e também uma publicação política. Evaristo sublinha a importância do papel dos movimentos sociais para que mais mulheres - e principalmente racializadas - estejam sendo publicadas no Brasil: “pelos nossos esforços, pela nossa teimosia, pela nossa resiliência” (EVARISTO, 2017). Essa resiliência que a autora evoca me parece diferente da dos artigos. Ela comemora, flui, faz reverberar os ritornelos³¹ das conquistas sociais que no meio de 2021 e todo seu

³¹ Ritornelo é um conceito advindo da música, trata-se de um símbolo musical que indica, como parênteses, um trecho que deverá ser repetido em algum momento, ou seja: um refrão.

contexto desolador, parecem tão distantes. A interpretação que faço a partir dessa diferença é que o esforço para humanizar Evaristo precisa passar pelo sofrimento. O direito a opacidade (GLISSANT, 2008) não está bem elaborado.

Édouard Glissant, em *Pela Opacidade* (2008) traz a questão do direito de existir no mundo - colonialista - enquanto minoria e como isso implica em um constante local de reivindicação, de falar o óbvio. No capitalismo, *aceitar* as diferenças é perturbar a hierarquia da escala, e não estamos aqui falando do *slogan* “você é único” amplamente difundido em livros de autoajuda e suas variantes na cultura ocidental. ““Compreendo” tua diferença, quer dizer, eu a coloco em relação sem hierarquizar com minha norma. Admito tua existência em meu sistema. Eu te crio novamente. – Mas talvez seja preciso que nós terminemos com a própria ideia escala. Comutar qualquer redução.” (GLISSANT, 2008, p.53)

Se Linda Alcoff (1992) disserta acerca das problemáticas de falar pelo *outro*, e como frequentemente as hierarquias sociais se destacam em trabalhos acadêmicos quando pesquisador e pesquisado fazem parte de realidades muito diferentes, Glissant dialoga na medida em que coloca que não é necessário - e, muitas vezes, nem é *possível* - que as realidades se compreendam para coexistir. “Opacidades podem coexistir, confluir, tramando os tecidos cuja verdadeira compreensão levaria à textura de certa trama e não à natureza dos componentes” (GLISSANT, 2008:54). É evidente que para isso ocorrer deve existir consciência de local, história, raça, classe, gênero, orientação sexual e todas as camadas que trazem complexidade à sociedade. Como coloca Halberstam (2011), o fracasso dentro do sistema capitalista também é caminho - e resistência.

A *compreensão* para Glissant, Alcoff e Halberstam é localizada. Eu enquanto mulher branca fui socialmente educada para humanizar o homem negro a partir dos meus princípios. O direito à opacidade é também um direito a “não te compreendo, mas aceito que sua humanidade e a minha tem a mesma importância”. A ex-BBB Rafa Kalimann e o ator Caio Castro utilizam suas redes sociais no dia 31 de maio de 2021 para compartilhar o trecho de um vídeo do pastor Cláudio Duarte no programa do Raul Gil falando sobre sua *opinião* acerca do casamento homoafetivo: "Eu vivi com um cara que era meu irmão, e ele era gay. Ele tinha uma situação [financeira] melhor que a minha. Eu usava o tênis dele, as roupas dele. Eu não tenho problema nenhum. *Eu tenho valores, não vou abrir mão deles. Se você me perguntar se eu acho certo, eu não acho. Mas isso não nos torna inimigos*" (Colaboração para o UOL, São Paulo, grifo meu). A ilustração serve como uma luva para a desumanização na diferença, confundida com *opinião* em uma desmesurada torre de privilégios, com contrafortes na

colonialidade. É para este tipo de edificação que a Casa Grande Contemporânea trabalha a todo vapor.

A opacidade não necessariamente é obscura, ininteligível, mas pode ser, e dessa forma coexistir, desde que se entenda enquanto não-reduzível, que é basicamente o que irá garantir a equidade e impedir a exclusão (GLISSANT, 2008:54). O problema, para Glissant, está na necessidade de *compreender*: “Há neste verbo compreender o movimento das mãos que tomam o entorno e o trazem a si. Gesto de fechamento, quiçá de apropriação. Prefiramos a ele o gesto do dar - com, que cria uma abertura na totalidade.” (2008:54). Não precisamos *compreender* quem é diferente de nós para entendê-lo como humano, e ao internalizar isso praticamos “o mais simples equivalente da não-barbárie” (2008, p.55). Para ilustrar, em *Becos da Memória* (1978), “Todo mundo respeitava o mistério de bondade” (EVARISTO, 1978, p.36)

No capítulo dedicado à Revolução do Haiti, Mirzoeff começa refletindo acerca do *espaço público* enquanto local revolucionário. Uma frase impactante para mim, que estou engatinhando ainda na carreira acadêmica, e que foi colocada por ele logo nas primeiras linhas do capítulo é a de que “a abolição da democracia prefigura os bens comuns” (p.20). Ora, fui muito bem adestrada pela mídia importada dos Estados Unidos da América do Norte a desconfiar de tudo o que não coloca a democracia num pedestal feito com ouro e diamantes (preferencialmente roubados de povos originários). Tive que ler algumas vezes o parágrafo até ele fazer sentido, com atenção extra porque havia sido grifado pela minha orientadora. E ele continua afirmando que o *espaço público* não existe somente no sentido abstrato, e clama para ser materializado, sendo criado por pessoas que se vêem, e ao se verem se inventam e uns aos outros, criando um novo lugar-comum no *espaço público* entre eles, uma plataforma para mobilizar mudanças sociais e contrapoderes (p.20).

Mirzoeff (2017) interpreta o *espaço público*³² como uma revolução, pois seu estado natural é o de questionamento, reinvenção, um fervilhar constante de impressões de mundo, análises de conjuntura, performances. Para o autor, sustentar esse espaço comum é uma forma

³² O autor se apropria do termo de Hannah Arendt (1958). A autora o utiliza para definir o espaço onde as pessoas estão consonantes no discurso e na ação, onde a política acontece, situando-se em uma versão idealizada de uma cátedra grega. Mirzoeff, no entanto, utiliza a definição de Butler (2015), que ao fazer uma releitura de Arendt, considera que o *espaço público* ainda está definido pelas normas de um Estado excludente, e então o “estado de aparência” seria, por esta definição, anarquista no sentido em que reivindicam questões que não estão - e talvez não possam - ser codificadas em leis, ao menos no modelo colonial capitalista da supremacia branca. Adiante, ele faz um diálogo com Rancière (2001), dizendo que o *espaço público* não se deixa superar pela questão da representatividade, uma vez que sempre será a referência. Nas Américas, os *espaços públicos* devem ser reivindicados acompanhados da reflexão de representatividade e decolonialidade, uma vez que tudo o que pisamos é terra indígena.

de sustentar a base para a revolução, a possibilidade de várias realidades coexistirem e superarem o lucro pessoal, afinal é um espaço de encontro e confronto, de enxergar e enxergar o outro (p.20). Ele continua falando sobre como nas artes do *espaço público* pode ser uma tela, ou a fotografia que falava no início da obra, com *Black Lives Matter* (p.3). Uma vez que o *espaço público* é visto como coletivo e colaborativo, tem potencial para protagonizar a abolição, “quando a escravidão é abolida ou suspensa, o espaço entre regimes torna-se um espaço sem regime - abolição da democracia.”, para o autor, a abolição significa desfazer os mundos construídos pela escravidão e suas vidas consecutivas (2017, p.21).

O *espaço público* pode se tornar um lugar seguro para compartilhar experiências, trocas, impressões. Quando os registros são usados de forma subversiva para vigilância e disciplina, Mirzoeff coloca que têm potencial ativo (2017:22). Ele vai falar da fotografia e vídeo, mas aqui gostaria de fazer um paralelo com a escrita de Evaristo e o caráter da *escrevivência*. Boaventura Souza Santos (1997) coloca os silenciamentos históricos como uma das facetas do capitalismo, e me parece que tanto a plataforma recente e midiática quanto os romances e poemas da autora têm o mesmo princípio de subverter a ordem, denunciar, colocar outra narrativa em foco, servir de resistência e trazer a pauta para o *local público*: abolir. A *escrevivência* faz parte da escrita poética que registra outras formas de existir que não aquelas que seguem a cartilha colonial, buscando o entrelaçar entre memória, história e experiência. Na introdução da edição de 2020 de *Becos da Memória* (2006), Evaristo conta como foi o processo de intercalar lembranças com invenções - escritas e vivências:

Na base, no fundamento, da narrativa de *Becos* está uma vivência, que foi minha e dos meus. Escrever *Becos* foi perseguir uma *escrevivência*. [...] A entonação da voz de mãe me jogou no passado, me colocando face a face com meu eu-menina. Fui então para o exercício da escrita. E como lidar com uma memória ora viva, ora esfacelada? Surgiu então o invento para cobrir os vazios das lembranças transfiguradas. Invento que atendia ao meu desejo de que as memórias aparecessem e parecessem inteiras. (EVARISTO, 2020).

A doutora cearense em estudos comparados entre literaturas de língua portuguesa, Luana Barossi, argumenta se embasando em Antonio Candido (1988) que é comum para o imaginário acadêmico que aqueles que ocupam locais de subalternidade na história devem reivindicar somente direitos básicos. O sensível não lhes cabe. Candido estabelece que a literatura é uma necessidade do ser humano. Talvez devamos localizá-lo na história, e possamos incluir outras formas de expressão contemporâneas, mas o foco é a aproximação da literatura com os direitos humanos, propondo que a “organização mental que ela proporciona [...] e seu aspecto de desmascaramento social e denúncia” (BAROSSO, 2010, p.3). Me parece que há uma aproximação limítrofe no que Mirzoeff propõe como características principais da

fotografia de resistência no *espaço público*, que nos levam a novas relações com o visível e o invisível - ou da narrativa contada pelos detentores do poder e por quem é resistência.

Algumas passagens da fonte apresentam recursos de tradições orais para que se continuasse a história, mas infelizmente essa temática não é explorada:

Conceição Evaristo procura, em seu romance, alçar do esquecimento as histórias dos habitantes de uma favela que tem traços bem próximos aos que ela, a escritora, viveu em sua infância. É pela capacidade de ouvir histórias, de prestar bem atenção em tudo que seus olhos alcançam, que o acervo de memórias será salvo do esquecimento, pela decisão de guardar as histórias que ouvia, “as histórias que as mulheres, às vezes, contavam baixinho” (p. 44)

A tradição oral tem sido cada vez mais reconhecida enquanto suporte de memória por intelectuais da área de ciências humanas, como parte do processo de descentralizar o ocidente enquanto produtor universal de conhecimento. Em África, esse tipo de organização é comum a uma pluralidade de visões de mundo, e que causa certo estranhamento para nós, que estamos acostumados a um registro físico de documentos, mas uma vez que nos dedicamos a compreender a força da oralidade e de que forma ela influencia na disposição da sociedade, passa a ter tanto sentido quanto o registro escrito. O escritor malinês Hampâté Bâ afirmou: “nada prova a priori que a escrita resulta em um relato da realidade mais fidedigno do que o testemunho oral” (HAMPATÉ BÂ, 1982:167). No Brasil, a herança da tradição oral é forte e faz parte de uma africanidade que veio sequestrada e é raiz profunda da nossa cultura contemporânea. Nas tradições africanas, pressupõe-se que os mais idosos atuem como mestres e/ou educadores, verdadeiras bibliotecas humanas - filosofia compartilhada também pelos povos originários brasileiros, através principalmente do ensinamento dos provérbios e dos mitos. Ao contrário, porém, dos documentos físicos que podem ser analisados como “datados”, a tradição oral não pode ser encarada como algo estático. A dinamicidade é parte de sua natureza, estando sujeita a partir dos sujeitos, das culturas e dos tempos - todos conceitos mutáveis.

As críticas encontradas focam particularmente na temática. A forma do texto, o ritmo é colocado de forma secundária. Nas introduções dos livros e entrevistas, Evaristo fala bastante sobre a oralidade presente nos seus textos, e como o ritmo da leitura é guiado por ela. No mesmo trecho supracitado em que fala sobre escrevivência, ela aborda o ritmo da oralitura: “[...] busco a primeira narração, a que veio antes da escrita. Busco a voz, a fala de quem conta, para se misturar à minha. Assim, nasceu a narrativa de *Becos da Memória*. Primeiro foi o verbo de minha mãe.” (EVARISTO, 2020). Ancestralidade e ritmo que remetem a valores africanos, e sobre a ancestralidade africana em solo brasileiro, Munanga:

Esse é um dado da africanidade, essa questão da ancestralidade. Está em todas as sociedades africanas, em todas as culturas africanas. [...] as sociedades africanas são sociedades compostas dos mortos, que fazem parte dessa ancestralidade, e dos vivos. Tudo que existe está em torno dessa união, dessa integração entre vivos e mortos, os ancestrais. Até a natureza, até os animais. [...] Então, é um conjunto de relações, de interações entre os vivos e os mortos, e a ancestralidade é muito importante porque é o fundador de tudo. (MUNANGA, 2008)

Dessa forma, a riqueza de temas apresentada por Evaristo em sua produção foi, seja pelo gênero, raça ou classe, reduzido em mazelas pelos autores dos artigos analisados. Em “O extermínio da flor ou o autoritarismo como deflagrador da violência em “Zaita esqueceu de guardar os brinquedos”, de Conceição Evaristo” (2020), Larissa Trovalin e Sérgio Amaral se propõe a analisar o autoritarismo e a violência apresentados no conto. Colocam trechos da obra em diálogo com teóricos da história da Brasil, como Lilia Schwarcz (2019), Marilena Chauí (2017) e Antonio Candido (1993), porém não fazem o exercício de deslocar a obra de Evaristo (2016) de um local que Mirzoeff nos apresenta como uma “base despedaçada” (2017). O *local público*, que poderia ser o foco do debate e ter caráter de denúncia na crítica literária acaba por reforçar, como visto anteriormente em outras fontes analisadas para este trabalho, o local que o colonialismo reservou à produção racializada. A parte final do trabalho, cito:

Assim como a bela boneca negra fora punida por ter sido inconvenientemente esquecida em algum canto da casa, a bela menina negra teve sua vida arrancada por estar onde lhe era permitido. Qual seria, afinal, o lugar das Zaitas, em um país autoritário e violento como o nosso, que condena à morte, todos os dias, crianças negras e pobres? (p.84)

Uma denúncia trágica que quase incita a caridade, e aqui eu empresto o humor de Halberstam para trabalhar com cultura de massa, e citar o episódio de *Everybody Hates Chris*, sitcom de 2005, estrelado por Tyler James Williams, onde uma família negra estadunidense narra seu cotidiano lidando com questões culturais, discriminações raciais, questões da puberdade e afins. Em um dos episódios iniciais da série, Chris, que é a única criança negra de sua sala na escola, recebe um tratamento diferenciado da professora (branca). É perto do natal, e a escola está organizando uma doação de alimentos para os mais pobres, ao dar essa notícia na sala, a professora passa perto da carteira onde o menino está sentado, se demora um pouco e o olha com pena. Quando Chris pergunta o que deve levar, a professora se demora novamente e diz que ele não precisa levar nada. Acaba que o desenrolar do episódio consiste no Chris recebendo doações de alimentos de seus colegas de classe, por ordem da professora. Ela não conhecia a realidade dele, apenas assumiu que ele e sua família passavam necessidade

por serem negros. É um pouco dessa visão que eu leio nas críticas aqui apresentadas até agora, uma vitimização sem conseguir enxergar nada além disso.

Nas aulas de História da África I, na UDESC, os professores geralmente começavam o semestre nos questionando que visão nós tínhamos do continente africano. As respostas eram - tanto na época em que cursei a cadeira quanto quando fiz monitoria para a disciplina, - clichês: mazelas, fome, doenças, pobreza. Muitos enxergavam o continente como um “país” que estava ruindo. Não se via movimentos de resistência, diversidade cultural, recursos, fauna e flora abundante, enfim. O que se via era o que a grande mídia retratava. Percebi um esforço e uma surpresa muito grande conforme avançávamos no conteúdo, e mais adiante no curso, quando tive a oportunidade de ser monitora de algumas turmas da mesma disciplina, vi o cenário se repetir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa dissertação foi elaborada em um período intenso e, para mim, delicado. Entre 2019 e 2021 as transformações -- pessoais e globais -- estavam apostando uma corrida na

pista da ansiedade crônica que vai da mente ao coração e tem a forma de um embaraço, um novelo de sensações. Suas reverberações no asfalto frio da pista eram os formigamentos dos ataques de pânico e crises de ansiedade, gradualmente acalmados até que consegui pela primeira vez observar tais carrinhos na pista embolada de cima, como se usasse o pula-pula que senti em Ponciá Vicêncio para respirar fundo. É uma tática recorrente no meio do caos, criar espaços de segurança imaginários.

Ver o Brasil embebido em tantas temáticas que se alastram por esta dissertação teria sido muito ilustrativo se não fosse desesperador. A necropolítica aplicada e reforçada pela pandemia do Covid-19 não usa máscaras -- tanto no sentido figurado quanto uma PFF2 para se proteger, mesmo -- e percorre norte a sul de motocicleta, parece que aumentando de tamanho conforme corpos vão se empilhando pelas valas laterais, lutos não vividos como narrados em *Becos da Memória*. Foi estarrecedor, caso você esteja com este trabalho em mãos depois que tudo isso passar. Completamente estarrecedor. Produzir nesse contexto foi difícil, e me comunicar com aqueles que são importantes para mim idem, de forma que, não raro, um sentimento de culpa e medo projetava sua sombra e produzia o arrepio da incerteza. Não me acostumei com o descaso em relação à pandemia, a média de três mil mortes diárias e as mais de quinhentas mil perdas evitadas caso houvesse interesse do governo federal. Uma dessas perdas foi minha avó paterna, em uma quarta-feira de março, cinzenta como a sensação da notícia.

Foi nesse cenário caótico que procurei tecer esse início de reflexão acerca da branquitude acadêmica, quais são suas implicações e onde respinga, corrosiva, deixando à mostra as estruturas que nos acompanham desde 1500. Na verdade, penso que seria um “*destecer*”, uma desconstrução e reorganização do que aprendi enquanto uma mulher branca. O andar do prédio da Colonialidade que serviu de cenário para este trabalho segue tentando resistir bravamente às marretadas desmanteladoras que tem o impulso dos movimentos sociais. É tudo muito antiquado nesse prédio, afinal a crise também é estética, e os comportamentos racistas, machistas, classistas, etaristas e heterocisnormativos amarelam o papel de parede e impregnam o carpete cinza claro com cheiro o cheiro de cigarro muito próximo ao de um táxi do começo dos anos 1990. A visão de mundo do Norte Global é cafona e limitada, e poderia ser no cantinho dela, se não implicasse em tantas violências. O epistemicídio de Sueli Carneiro, o eixo para a crítica ao eurocentrismo acadêmico aqui, nos ensina como as *microviolências* não devem ser encaradas como levianas. Já dizia Audre Lorde (1980): “Grande parte da história ocidental européia nos condiciona a ver as diferenças

humanas como oposições simplistas: dominante/subordinado, bom/mau, em cima/embaixo, superior/inferior.” (LORDE, 1980, p.141).

Ao me propor a evidenciar as consequências de trabalhos elaborados com um aporte teórico principalmente europeu, eu secretamente esperava algo que gritasse racismo, e a verdade é aqueles que se propuseram a trabalhar com a literatura de Conceição Evaristo têm uma intensa admiração pela autora e sua obra, porém a questão é que esse sentimento aparece içado pelas pernas de pau da meritocracia, além de enxergarem apenas o retrato das mazelas, enquanto temos personagens ricamente elaboradas, sentimentos descritos de maneira sinestésica, a possibilidade de acessar temáticas importantes para a educação das relações etnico-raciais como a ancestralidade e as vivências das personagens. Foi um reducionismo afiado, mostrando como a colonialidade do saber opera de forma cirúrgica.

“Vocês não me ensinam”, foi a repetição incansável de um dos participantes do Big Brother Brasil de 2021. Um homem branco, heterossexual, cisgênero, jovem e rico, que praticava suas microviolências livremente, a ignorância epistêmica como ferramenta de manutenção do sistema colonialista aplicada, e exigindo que suas vítimas atuassem também como professores. “Os opressores mantêm sua posição e se esquivam das responsabilidades por seus atos” (LORDE, 1980, p.142). Este trabalho operou em mim no cerne da licenciatura, evidenciando que é uma desconstrução que nós, professores, devemos insistir em todos os níveis de escolaridade, para que essa fala de Lorde não seja mais necessária e um reflexo atual.

A pesquisa demonstra em que pontos intelectuais brasileiros que utilizam uma bibliografia majoritariamente eurocêntrica estão focando suas análises da obra de Conceição Evaristo, e o que isso implica formalmente, enquanto material publicado. Penso que para a continuidade da pesquisa, seria interessante observar o epistemicídio agindo mais informalmente, sem passar por bancas avaliadoras e processos de aceite. Talvez utilizar como material vídeos de pessoas comentando e resenhando os livros, ou entrevistar os autores dos trabalhos utilizados como fontes. Penso que seria interessante observar como se dariam as reflexões sem a ferramenta de edição de texto e em uma conversa informal. Gostaria de questionar os autores sobre a forma oralizada do texto, sobre personagens que não foram citadas e sobre quais sensações tiveram, algo talvez menos acadêmico. Gostaria de partir do direito à opacidade enquanto provocação, utilizando o diálogo entre Glissant e Alcoff do último capítulo para compreender meus objetos de pesquisa estudando os seus próprios objetos.

Esta foi, para mim, uma etapa importante onde entendi como gosto de pesquisar -- mudando de área, também. Onde tive liberdade e incentivo para fazê-lo -- incluindo a ferramenta aterrorizante de se utilizar a primeira pessoa. De ir aos pouquinhos incluindo as metáforas visuais, e entender que eu *gosto* do espaço acadêmico quando ele é encarado como espaço de transgressão, questionamento e transformação, como bell hooks nos ensina, e como coloca Fanon nas linhas finais de *Peles Negras, Máscaras Brancas*. Diferente de Evaristo e suas emoções úmidas, correntes ou aéreas, penso nesse trabalho como tradutor de sensações quentes, secas e transformadoras. Que seja impulso.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *The danger of a single story*. TEDx, 2009. Acessado em maio de 2020, disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg>>

ALCOFF, Linda Martín. *Epistemologies of Ignorance Three Types in: Race and Epistemologies of Ignorance*. State University of New York Press, Albany, 2007.

_____. *The Problem of Speaking for Others*. Misessota Press, Cultural Critique, No. 20 (Winter, 1991-1992), pp. 5-32.

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo : Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ALMEIDA, Sílvio. *Racismo estrutural*. São Paulo : Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ARIÈS, Philippe. *História Social da criança e da família*. Tradução de Dora Flaksman. 2a ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1981

ARRUDA, Aline. *Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo: Um Bildungsroman Feminino e Negro*. UFMG, Liteafro, 2007.

BALLESTRIN, Luciana. *A América Latina e o giro decolonial*. Revista Brasileira de Ciência Política, no11. Brasília, maio - agosto de 2013.

BENTO, Maria Aparecida Silva. *Pactos narcísicos do racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. USP, São Paulo, 2002.

_____. *Branqueamento e branquitude no Brasil*. In: *Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. (25-58)

BERNARDINO-COSTA, Juaze, GROSGOUEL, Ramón. *Decolonialidade e perspectiva negra*. Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

BROCOS, Modesto. *A redenção de Cam*. Museu de Belas Artes, 1895

CANDIDO, Antônio. *Literatura e sociedade*. Ouro Sobre Azul, Rio de Janeiro, 1965.

CARDOSO, Lourenço. *Branquitude acrítica e crítica: a supremacia racial e o branco antirracista*. Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud alianza de la Universidad de Manizales y el CINDE, Manizales, 2010.

_____. *O branco-objeto: o movimento negro situando a branquitude*. Instrumento: R. Est. Pesq. Educ. Juiz de Fora, 2011

CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Sueli. *Mulheres em movimento*. Revista Estudos Avançados, 2003.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

CHALHOUB, Sidney. MIRANDA, Leonardo Affonso de. *A história contada: capítulos de história social da literatura no Brasil*. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1998.

CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Diefel Editora, Rio de Janeiro, 1982.

COSTA, Sérgio. *Desprovincializando a sociologia: A contribuição pós-colonial*. RBCS, vol. 21, nº 60, fevereiro/2006.

COLLINS, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Routledge, New York, 2000.

_____. *Branqueamento e branquitude no Brasil*. Vozes, Petrópolis, 2002.

CRUZ, Tereza Almeida. *Um estudo comparado das relações ambientais de mulheres da floresta do Vale do Guaporé (Brasil) e do Mayombe (Angola) – 1980 – 2010*. 2012. 367 f. Tese (Doutorado em História) – Curso de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

DAVIS, Angela. *Mulheres, Raça, Classe*. Boitempo, São Paulo, 2011.

_____. *Mulheres, Cultura e Política*. Boitempo, São Paulo, 2017.

_____. *A democracia da abolição*. Difel, Rio de Janeiro, 2019.

DIANGELO, Robin. *Fragilidade branca*. Revista UFRJ, Rio de Janeiro, 2018.

DUCATTI, Ivan. A. *Eugenia no Brasil: uma pseudociência como suporte no trato da “questão social”*. Temporalis, Brasília (DF), ano 15, n. 30, jul./dez. 2015.

DU BOIS, W. E. B. *The souls of white folk*. From W.E.B. Du Bois: Writings (Library of America, 1987), pages 923-38. Originally published in *The Independent*, August 10, 1910, and revised for the collection *Darkwater: Voices from Within the Veil*, 1920.

EVARISTO, Conceição. *Becos da Memória*. Pallas: Fundação da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 2017.

_____. *Olhos d’água*. Pallas: Fundação da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 2016.

_____. *Ponciá Vicêncio*. Pallas: Fundação da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 2020.

_____. *Vozes mulheres*, in: *Poemas da Recordação*. Editora Malê, Rio de Janeiro, 2017.

Falas da Terra. Direção: Alberto Alvarez. Produção: Alberto Alvarez, Ailton Krenak, Graciela Guarani, Olinda Tupinambá, Ziel Karapató. Globo Filmes, Rio de Janeiro, 2021.

FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. *Negros do Guaporé: o sistema escravista e as territorialidades específicas*. Revista do Centro de Estudos Rurais – UNICAMP, v.5, nº2, setembro de 2011.

FRYE, Marilyn. *Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. Crossing Press, Estados Unidos, 2012 (1983).

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Graal, São Paulo, 2013.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Zahar editores, Rio de Janeiro, 1978.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência*. São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOMES, Nilma Lino. *Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre as relações raciais no Brasil: uma breve discussão*. Brasília, 2017.

GLISSANT, Édouard. *Pela Opacidade*, in *Poétique de la Relation*. Revista Criação & Crítica, nº.1: 53-55, 2008

_____. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005

GROSGUÉL, Ramón. *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*. Revista Crítica de Ciências Sociais [Online], 80 | 2008, publicado a 01 outubro 2012, consultado a 25 maio 2021. URL: <http://journals.openedition.org/rccs/697>; DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.697>

HANCHARD, Michael. *Orfeu e o poder: o movimento negro no Rio de Janeiro e em São Paulo (1945-1988)*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro, 2000.

_____. Teoria tradicional e teoria crítica. In: Benjamin, Habermas, Adorno e Horkheimer. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

IFEKWUNIGWE, J. *When the Mirror Speaks: The Poetics and Problematics of Identity Construction for Métisse Women in Bristol*. In: Barot R., Bradley H., Fenton S. (eds) *Ethnicity, Gender and Social Change*. Palgrave Macmillan, London, 1999. Disponível em https://doi.org/10.1057/9780230508156_12

ISAYAMA, Hajime. *Shingeki no Kyojin*. Panini Comics, Portugal, 2009.

JOHNSTON, Jeremiah. *Inimaginável: O Que Nosso Mundo Seria Sem o Cristianismo*. CPAD, 2018

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação, episódios de racismo cotidiano*. Editora Cobogó, Rio de Janeiro, 2008.

LEITE, José Correia. *...E disse o velho militante José Correia Leite: depoimentos e artigos. Organização e textos: Cuti (Luiz Silva)*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

LEMINSKI, Paulo. *Catatau: um romance-ideia*. 3ª edição, crítica e anotada. Curitiba: Travessa dos editores, 2004.

LORDE, Audre. *Sister outsider: essays and speeches*. New York: The Crossing Press Feminist Series, 1979.

LUGONES, Maria. *Pilgrimages, peregrinajes: theorizing coalition against multiple oppressions*. Feminist Constructions by Rowman & Littlefield Publishers, Estados Unidos, 1992.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. N-1 edições, São Paulo, 2018.

_____. *Crítica da razão negra*. N-1 edições, São Paulo, 2018.

_____. *Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto*. Duke University, Transmodernity, Fall 2011.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*. Civilização brasileira, Rio de Janeiro, 2007.

MENESES, SANTOS. *Epistemologias do Sul*. Edições Almedina, Coimbra, 2009.

MESQUITA, Natiele, SCHIAVON, Carmen. *Movimento negro no ensino de história: o jornal A Alvorada como uma possibilidade de concretização da lei 10.639/03*. Revista Latino-Americana de História Vol. 2, nº. 6 – Edição Especial © by PPGH-UNISINOS, 2013.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, A. (2014). *Por uma razão decolonial: Desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna*. Civitas - Revista De Ciências Sociais, 14(1), 66-80. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2014.1.16181>

MIGNOLO, Walter. *A colonialidade de cabo a rabo*. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.

MILLS, Charles. *The racial contract*. Cornell Paperbacks, 1999.

MIRZOEFF, Nicolas. *The Appearance of Black Lives Matter*. Name Publications, e-book, 2017.

MOMBAÇA, Jota. *rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência!*. Oficina de Imaginação Política, 2016.

MOORE, Carlos. *Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. 2ª ed. – Belo Horizonte: Nandyala, 2007.

_____. *O marxismo e a questão racial: Karl Mark e Friedrich Engels frente ao racismo e a escravidão*. Belo Horizonte: Nandyala; Uberlândia: CENAFRO, 2010.

MUDIMBE, Valentin-Yves. *Discurso de poder e o conhecimento da alteridade*. In: *A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Luanda/Mangualde (Portugal): Edições Mulemba/Edições Pedagogo, 2013.

MUNANGA, Kabengele. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. Palestra proferida no 3o Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, 2003.

_____. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Editora Vozes, Petrópolis, 1999.

_____. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, 2003.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1978.

OLIVEIRA, Dennis. *Frantz Fanon, racismo e pensamento descolonial*. Revista Cult, São Paulo. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/fanon-racismo-e-pensamento-descolonial/>>. Acesso em: 15 abr. 2021.

OLIVEIRA, Elida. *O momento presente pede novas narrativas, diz Conceição Evaristo, homenageada no Enem 2018*. Globo Comunicação e Participações S.A, 2018. Disponível em: <<https://g1.globo.com/educacao/enem/2018/noticia/2018/11/06/o-momento-presente-pede-novas-narrativas-diz-conceicao-evaristo-homenageada-no-enem-2018.ghtml>>. Acesso em 26 de maio de 2021.

PEREIRA, Amauri Mendes. *Trajetória e perspectivas do movimento negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Comissão de Combate às Discriminações e Preconceitos de Raça, Cor, Etnia, Religião e Procedência Nacional da Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Com os olhos no passado: a cidade como palimpsesto*. Esboços: histórias em contextos globais, Florianópolis, 2004.

PINHEIRO-MARIZ, Josilene; EULÁLIO, Marcela de Melo Cordeiro. *Orality em aula de língua portuguesa como espaço para diálogos interculturais*. Revista Mulemba / Revista do Setor de Letras Africanas de Língua Portuguesa - Departamento de Letras Vernáculas. Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Volume 14, número 2, jul-dez 2016, p.76-90. ISSN 2176-381X. Acessado em junho de 2021, disponível em <<http://revistas.ufrj.br/index.php/mulemba/>>

RAMOS, Alberto Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. UFRJ, Rio de Janeiro, 1995.

SANTOS, Antonio Carlos. *Onde é que fica minha ilha: Formação e política racial em Jorge de Lima*. (p. 326-366), Revista Ianda, 2020

SANTOS, Joel Rufino dos. "A luta organizada contra o racismo". In: Barbosa, Wilson do Nascimento (org).

SILVA, Bruno. *AS CORES DO NOVO MUNDO: Degeneração, ideias de raça e racismos nos séculos XVII e XVIII*. Lisboa, 2020

SCHUCMAN, Lia Veiner. *Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo": Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870 - 1930)*. Companhia das Letras, São Paulo, 1993.

SOVIK, Liv. *A BRANQUITUDE E O ESTUDO DA MÍDIA BRASILEIRA: algumas anotações a partir de Guerreiro Ramos*. Trabalho apresentado no NP13 – Núcleo de Pesquisa Comunicação e Cultura das Minorias, XXV Congresso Anual em Ciência da Comunicação, Salvador/BA, 2002.

_____. *Aqui ninguém é branco*. Aeroplano, Rio de Janeiro, 2009.

SPIVAK, Gayatri. "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and Interpretation of Culture*. Ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Urbana: U of Illinois

SULLIVAN, TUANA. *Race and Epistemologies of Ignorance*. State University of New York Press, Albany, 2007.

VERGÈS, Françoise. *Um feminismo decolonial*. Ubu Editora, São Paulo, 2019.

WATENA FERREIRA N'TCHALÁ; Ramón Sigifrido Cortés Paredes. Da África e dos povos africanos para o Brasil: contribuições de um conhecimento Tecnológico . In: ANAIS DO COPENE SUL, 2015, . Anais eletrônicos... Campinas, Galoá, 2015. Disponível em: <<https://proceedings.science/copene-sul/trabalhos/da-africa-e-dos-povos-africanos-para-o-brasil-contribuicoes-de-um-conhecimento-tecnologico?lang=pt-br>>. Acesso em: 15 abr. 2021.

WILLIAM, Rodney. *Apropriação cultural - feminismos plurais*. Editora Jandaíra, São Paulo, 2019.

FONTES

ALEMÃO, S. T., RODRIGUES, A. C. A. *Espaços de disputas em Olhos d'Água, de Conceição Evaristo*.

AMARAL, S.F., TROVALIM, L. F. *O extermínio da flor ou o autoritarismo como deflagrador da violência em "Zaita esqueceu de guardar os brinquedos", de Conceição Evaristo*. Todas as Musas, Ano 12 Número 01 Jul – Dez 2020.

ARAÚJO, Roselene Cardoso, JÚNIOR, Paulo Antônio Vieira. *O lugar de fala da mulher em Olhos d'água*. Revista Trama, Volume 16, Número 38, Ano 2020,| p. 75–88.

ARRUDA, Aline Alves. *Aspectos da memória em Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo*. XI Congresso Internacional da ABRALIC: Tessituras, Interações, Convergências, USP, São Paulo, 2008.

_____. *Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo: Um Bildungsroman Feminino e Negro*. Liteatro, UFMG, 2013.

BAROSSÍ, Luana. *(Po)éticas da escrevivência*. estudos de literatura brasileira contemporânea, n. 51, p. 22-40, maio/ago. 2017.

DADALTO, Weverson, NASCIMENTO, Jorge Luiz. *Violência, arte e resistência em Ponciá Vicêncio de Conceição Evaristo*. Revel, v.1 n°24, 2020.

DIAS, Ângela Maria. *Longe do Paraíso: Jazz , de Toni Morrison, e Ponciá Vicêncio , de Conceição Evaristo*. Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea, núm. 32, pp. 173-185 Universidade de Brasília, Brasília, Brasil, 2008.

FERREIRA, Amanda Crispim. *A memória em Poemas da recordação e outros movimentos, de Conceição Evaristo*. Liteafro, Minas Gerais, 2012.

FERREIRA, P.B; PAIM, L. L; UMBACH, R. U. K. *Por entre lágrimas e rastros de sangue: as dores e angústias representadas pela violência contra a mulher em olhos d'água, de Conceição Evaristo*. Signo. Santa Cruz do Sul, v.45, n. 82, p. 89-100, jan./abr. 2020.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. *O mar onduloso da memória em Conceição Evaristo*. Revista Via Atlântica, nº18, dezembro de 2010.

FRÓZ, Sarah Silva, SANTOS, Silvana Maria Pantoja dos. *A violência de gênero em Becos da Memória de Conceição Evaristo: a casa de Fuinha como lugar de privação*. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017.

GODOY, Maria Carolina, MELO, Henrique Furtado. *Escrevivência e produção de subjetividades: reflexões em torno de "Olhos d'água", de Conceição Evaristo*. Signótica, Goiânia, v. 28, n. 1, p. 23-42, jan./jun. 2016.

KURZ, Giovani Tridapalli. *A voz dissonante em Olhos d'água, de Conceição Evaristo*. Leitura, Maceió, n. 63, jul./dez. 2019.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*. Cobogó editora, Rio de Janeiro, 2008.

MEDINA, Maria de Fátima. *Objeto cultural e memória coletiva em Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo*. Polifonia, Cuiabá-MT, vol.27, n.47, p. 01 a 362, jul.-set., 2020.

OLIVEIRA, Natalino da Silva de. *"Escrever é sangrar": reflexões sobre ancestralidade,*

racismo e dor em Olhos d'água de Conceição Evaristo. Aletria, Belo Horizonte, v. 29, n. 1, p. 179-195, 2019.

PEREIRA, Rodrigo da Rosa. *A periferia em Conceição Evaristo e Esmeralda Ribeiro: questões de gênero, raça e classe*. Estudos de literatura brasileira contemporânea, n. 49, p. 33-50, set./dez. 2016.

PRATES, Cristina. *Discurso étnico-literário: memórias poéticas em Conceição Evaristo*. Scripta, Belo Horizonte, 2010.

RIBEIRO, Patrícia. *A poética de Conceição Evaristo como uma incursão pelos caminhos da história*. Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2013.

ROCHA, Natasha Fernanda Ferreira, SOARES, Luiz Henrique Moreira. *Vivência e (re)existência à margem do cânone: Olhos d'água, de Conceição Evaristo*. Scriptorium, Porto Alegre, 2018.

SANTOS, Maria Fernanda, SOARES, Isabelle Maria, TEIXEIRA, Níncia Cecília Ribas Borges. *Vozes-mulheres de Conceição Evaristo: Dando voz para a história das mulheres afro-brasileiras*. Caderno Espaço Feminino, Uberlândia, Minas Gerais, v.31, n.1, jan./jun. 2018.

SCOTTON, Raquel Turetti. *Memória e religião no conto "Olhos d'água" de Conceição Evaristo*. Revista África e Africanidades – Ano XII – n. 32, nov. 2019