



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE LETRAS  
DEPARTAMENTO DE TEORIA LITERÁRIA E LITERATURAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA  
DOUTORADO EM LITERATURA E PRÁTICAS SOCIAIS

FLÁVIA DE CASTRO SOUZA

**DO SILENCIAMENTO À ESCRITA AUTODEFINIDORA DE MULHERES NEGRAS  
NA DIÁSPORA: CAROLINA MARIA DE JESUS E MAYA ANGELOU**

Brasília  
2021

FLÁVIA DE CASTRO SOUZA

**DO SILENCIAMENTO À ESCRITA AUTODEFINIDORA DE MULHERES NEGRAS  
NA DIÁSPORA: CAROLINA MARIA DE JESUS E MAYA ANGELOU**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura, do Departamento de Teoria Literária e Literaturas, Instituto de Letras, da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Literatura.

Orientadora: Profa. Dra. Cíntia Carla Moreira Schwantes.

Brasília  
2021

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

ds de Castro Souza, Flávia  
DO SILENCIAMENTO À ESCRITA AUTODEFINIDORA DE MULHERES  
NEGRAS NA DIÁSPORA: CAROLINA MARIA DE JESUS E MAYA ANGELOU  
/ Flávia de Castro Souza; orientador Cíntia Carla Moreira  
Schwantes. -- Brasília, 2021.  
160 p.

Tese (Doutorado - Doutorado em Literatura) --  
Universidade de Brasília, 2021.

1. Autobiografia. 2. Autoria feminina negra. 3.  
Feminismo decolonial. 4. Feminismo negro. 5. Diáspora  
negra. I. Carla Moreira Schwantes, Cíntia , orient. II.  
Título.

**DO SILENCIAMENTO À ESCRITA AUTODEFINIDORA DE MULHERES NEGRAS  
NA DIÁSPORA: CAROLINA MARIA DE JESUS E MAYA ANGELOU**

Tese defendida no Programa de Pós-Graduação do Departamento de Teoria Literária e Literaturas, do Instituto de Letras, da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Literatura, aprovada em 10 de dezembro de 2021, pela Banca Examinadora, constituída pelas seguintes professoras:

---

Profa. Dra. Cíntia Carla Moreira Schwantes  
(Presidente/POSLIT/UnB)

---

Profa. Dra. Adriana de Fátima Alexandrino Lima Barbosa  
(membro interno/POSLIT/UnB)

---

Profa. Dra. Paula Queiroz Dutra  
(membro externo/IFB)

---

Profa. Dra. Rosilene Silva da Costa  
(membro externo/SEEDF)

---

Profa. Dra. Eliana Lutzgarda Collabina Ramirez Abrahão  
(membro suplente/TEL/UnB)

Às minhas filhas, Antônia, menina amorosa, divertida e inteligente, e Catarina, ainda sendo gestada e aguardada com muito amor. Minhas esperanças no mundo.

Ao Danillo, meu companheiro, sempre paciente e cuidadoso.

Ao meu pai, Antônio, meu orientador para toda a vida.

## AGRADECIMENTOS

Gratidão aos meus pais, minhas bases, Antônio e Maria, e aos meus irmãos, meus primeiros companheiros, Jamilla e Lucas.

À minha filha, Antônia, minha estrela guia, pela paciência e pelo incentivo. Você me impulsiona a ser mais dedicada em tudo o que faço, inclusive esta tese.

Ao meu companheiro de vida, Danillo, pela compreensão durante as noites e os finais de semana em que estive ausente, dedicada às leituras e às escritas. A partir de agora teremos mais horas para ver filmes e séries, fazer trilhas, ficar papeando sobre política e bobearias, ouvir músicas, cuidar do nosso cantinho, junto com nossas meninas, Antônia e a pequena Catarina, que logo estará nos nossos colos.

A todos os meus familiares que me apoiaram e ficaram felizes por minhas conquistas.

A todas as minhas amigas que me inspiraram e me incentivaram nessa jornada. Vocês me ouviram, acolheram e consolaram em diversos momentos de acúmulos e de dificuldades. Sou imensamente grata. A partir de agora também teremos mais tempo livre para nossas trocas e passeios.

À minha orientadora, professora Cíntia Schwantes, sempre me ensinando, incentivando e compreendendo, inclusive nos apuros da vida pessoal. Do início ao fim desta caminhada você esteve ao meu lado, apesar da distância física que o momento pandêmico nos impôs.

Às professoras que compuseram a banca de qualificação, Dra. Rosilene Silva da Costa e Dra. Eliana Lutzgarda Collabina Ramirez Abrahão, pelas contribuições, sugestões e correções, por meio de palavras de afeto e de incentivo.

Às professoras que compuseram a banca de defesa final, Dra. Adriana de Fátima Alexandrino Lima Barbosa, Dra. Paula Queiroz Dutra e Dra. Rosilene Silva da Costa, por todo diálogo estabelecido e pelas valiosas recomendações.

À Universidade Federal de Goiás, meu lugar de formação educacional e profissional.

À Universidade de Brasília, por me permitir enxergar novos horizontes na minha vida acadêmica.

## RESUMO

Esta pesquisa consistiu em analisar as autobiografias de duas escritoras negras, *Diário de Bitita*, de Carolina Maria de Jesus, e *Eu sei por que o pássaro canta na gaiola*, de Maya Angelou, a partir dos conceitos de experiência e de escrevivência. Examinei a construção de uma memória coletiva de mulheres negras na diáspora, levando em consideração o contexto brasileiro e estadunidense, e suas respectivas formas de resistência ao sexismo e ao racismo. Sob a perspectiva epistemológica decolonial e feminista negra, busco compreender, a partir do meu ponto de vista como feminista do Sul Global, sujeitas negras que tomam para si a escrita das suas próprias narrativas, construindo um modelo feminino negro autorrepresentativo, autodefinido e empoderador que serve de inspiração para uma nova geração de intelectuais negras.

**Palavras-chave:** autobiografia; autoria feminina negra; feminismo decolonial; feminismo negro.

## ABSTRACT

This research consists of analyzing the autobiographies of two black writers, *Diário de Bitita*, by Carolina Maria de Jesus, and *I Know Why the Caged Bird Sings*, by Maya Angelou, based on the concepts of experience and “*escrevivência*”. I investigate the construction of a collective memory of black women in the diaspora, considering the Brazilian and American context, and their respective forms of resistance to sexism and racism. Under the decolonial and feminist black epistemological perspective, I try to understand, from my point of view as a feminist in the Global South, black individual subjects who take the writing of their own narratives for themselves, building a self-representative, self-defined and empowering black female model that serves as inspiration for a new generation of black intellectuals.

**Keywords:** autobiography; black female authorship; decolonial feminism; black feminism.



## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>9</b>
<b>PARTE I - EM BUSCA DE UMA LINGUAGEM DECOLONIAL, ANTIRRACISTA E ANTISSEXISTA.....</b>		<b>19</b>
<b>2</b>	<b>ABORDAGENS LITERÁRIAS E HISTÓRICAS.....</b>	<b>24</b>
2.1	AUTOBIOGRAFIAS.....	25
2.2	MEMÓRIAS .....	30
2.3	EXPERIÊNCIAS E HISTÓRIAS DE MULHERES NEGRAS.....	35
2.4	ANSIEDADE DE EXISTÊNCIA E ESCRIVIVÊNCIAS.....	41
<b>3</b>	<b>ABORDAGENS DECOLONIAIS E TEORIAS DE GÊNERO.....</b>	<b>47</b>
3.1	COLONIALIDADE DO PODER, DO SABER E DE GÊNERO: A SUBALTERNIDADE DA MULHER NEGRA.....	48
<b>3.1.1</b>	<b>Relação entre colonialidade de gênero e produção cultural.....</b>	<b>56</b>
3.2	ELAS POR ELAS MESMAS: OS FEMINISMOS DECOLONIAL E NEGRO TRANSNACIONAIS.....	59
<b>3.2.1</b>	<b>O poder da autodefinição e da autorrepresentação dos corpos femininos negros.....</b>	<b>70</b>
<b>PARTE II - UMA BREVE HISTÓRIA DA PÓS-ABOLIÇÃO NO BRASIL E NOS EUA SOB O PONTO DE VISTA DO FEMINISMO TRANSNACIONAL.....</b>		<b>76</b>
<b>4</b>	<b>“UM BRASIL PARA BRASILEIROS”: CAROLINA MARIA DE JESUS E A CONQUISTA DO DIREITO À ESCRITA.....</b>	<b>82</b>
4.1	DE BITITA A CAROLINA MARIA DE JESUS OU VICE-VERSA.....	82
4.2	AS TEMÁTICAS DE <b>DIÁRIO DE BITITA</b> .....	88
<b>4.2.1</b>	<b>A política do branqueamento no Brasil pós-abolição.....</b>	<b>90</b>
<b>4.2.2</b>	<b>A importância da escola na ascensão de Carolina.....</b>	<b>95</b>
<b>4.2.3</b>	<b>Bitita se recusa a limpar o mundo.....</b>	<b>100</b>
<b>4.2.4</b>	<b>As prisões como forma de controle do corpo negro.....</b>	<b>105</b>
4.3	CONCLUSÃO DO CAPÍTULO.....	110
<b>5</b>	<b>O PÁSSARO CANTA E A MULHER NEGRA ESCREVE PORQUE QUEREM SER LIVRES.....</b>	<b>113</b>
5.1	O PROJETO LITERÁRIO DE MAYA ANGELOU E A CONSCIÊNCIA DA LITERATURA COMO FERRAMENTA DE EMPODERAMENTO....	113
5.2	AS TEMÁTICAS DE <b>EU SEI POR QUE O PÁSSARO CANTA NA GAIOLA</b> .....	121
<b>5.2.1</b>	<b>A segregação racial a partir do ponto de vista de uma menina negra.....</b>	<b>121</b>
<b>5.2.2</b>	<b>As referências e as ausências familiares na formação de Maya Angelou.....</b>	<b>125</b>
<b>5.2.3</b>	<b>A violência contra o corpo feminino, infantil e negro.....</b>	<b>132</b>
<b>5.2.4</b>	<b>A educação como meio de empoderamento e de autodefinição....</b>	<b>138</b>
5.3	CONCLUSÃO DO CAPÍTULO.....	141

<b>6</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>143</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>152</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Escrever é uma maneira de sangrar.  
(Conceição Evaristo)

No início da escrita desta tese uma preocupação rondava meus pensamentos. Como eu, uma mulher branca, poderia estudar textos de autoria de mulheres negras sem torná-las meros objetos de um estudo? Como analisar as autobiografias contendo as experiências de vida de mulheres negras sem perder de vista as suas subjetividades? Não estaria eu reforçando a violência epistêmica e a colonização discursiva imputadas à comunidade negra na academia? Não estaria eu me apropriando de suas autorrepresentações?

Contemporaneamente, observei que há uma expressiva e vívida teoria não hegemônica produzida a partir de diferentes pontos de vista que discute as questões relacionadas à colonialidade, às opressões interseccionais de raça, gênero, classe, sexualidade, territorialidade, religião e às expressões da discriminação e do racismo contemporâneos. Dentro desta linha, trago três teóricas que me causaram incômodos e reflexões e trouxeram algumas respostas acerca do meu papel como pesquisadora, mulher, cis, branca, brasileira, classe média, diante de textos autobiográficos de autoras negras situadas à margem do cânone literário. São elas: bell hooks, Grada Kilomba e Sueli Carneiro.

bell hooks nos mostra como a história patriarcal foi e tem sido cruel com as mulheres, em especial as negras. Ao longo de sua construção teórica busca elucidar como a rivalidade entre mulheres brancas e negras foi reforçada no período da escravização devido às diferenças raciais e de classe. A mulher branca se aliou ao patriarcado para manter a dominação sobre as mulheres negras a fim de proteger sua posição social e seu poder. Esse contexto perdura, fazendo com que as mulheres negras apontem aspectos negativos em suas percepções sobre as mulheres brancas, seja em relação à política heterossexista ou aos vínculos de trabalho, por exemplo, nos quais mulheres racializadas comumente trabalham como domésticas e cuidadoras de crianças e de idosos em casas de famílias brancas. Assim, o legado histórico mantém, ainda hoje, uma distância e um sentimento de desconfiança entre as duas partes.

bell hooks (2017) acrescenta que as discussões contemporâneas, seja na academia ou na intimidade, raramente acontecem em contextos de integração racial. Ela afirma que, enquanto nós, mulheres brancas, não formos capazes de confrontar nossos medos e ódios sobre as mulheres negras, e vice-versa, não conseguiremos ter um diálogo franco e significativo. Após expor as circunstâncias dessa rivalidade, bell hooks (2017) aponta estratégias para a transformação desse cenário ao relatar experiências e interações entre mulheres racializadas e mulheres brancas não exploradoras ou opressoras. A autora constata que uma precondição para principiar a igualdade é que as mulheres brancas não recorram às mulheres negras para confrontar seu racismo e que assumam a responsabilidade por examinar suas próprias reações em relação à questão racial. O reconhecimento de que as brancas sempre têm pressupostos racistas com que lidar e a prontidão em fazê-lo “[...] facilita a formação de laços com mulheres não brancas” (HOOKS, 2017, p. 144).

Uma visão brasileira sobre o tema da unidade na luta das mulheres brancas e negras é de que ela depende da superação de conceitos estabelecidos e mantidos pelo sistema de opressão, como o do racismo (CARNEIRO, 2003). Para Sueli Carneiro, o feminismo deve ser construído no contexto de uma sociedade multirracial e pluricultural consciente de suas práticas racistas, uma vez que o racismo é um determinante da hierarquia de gênero. Nesta perspectiva, o gênero deve ser uma variável teórica de outros eixos de opressão. Ao estabelecer a inferioridade social de uma raça sobre a outra, criou-se uma divisão e instituíram-se privilégios para as brancas, o que colocou as mulheres negras em desvantagem. É necessário um novo olhar feminista e antirracista integrando a tradição de luta do movimento negro ao movimento de mulheres, promovendo uma síntese de bandeiras históricas e “enegrecendo o feminismo”. Dessa forma, as pautas se tornam mais representativas do conjunto de mulheres brasileiras e institui-se, na agenda do movimento, questões raciais que são determinantes no estabelecimento de políticas de saúde, trabalho e combate à violência.

Outra autora que discute a relação na contemporaneidade entre mulheres negras e brancas é Grada Kilomba, artista interdisciplinar e teórica negra. Ela resgata a história da escrava Anastácia para tratar da imposição do silêncio à população negra. A imagem de Anastácia, mulher escravizada na Bahia que usava uma máscara e um colar de ferro, tornou-se símbolo da brutalidade da escravidão e

do racismo colonial. Essa máscara, que silencia a voz do sujeito negro, impede que verdades das quais os sujeitos brancos queiram se desviar – ou deixar inaudíveis – sejam ditas e reveladas; não reconhecer o lugar e o conhecimento do sujeito negro é um método de proteção do sujeito branco. O ato de falar pressupõe o ato de ouvir, ao ser ouvido o indivíduo assume uma posição de pertencimento, enquanto os que não são ouvidos são mantidos à margem.

Para explicar como o sujeito branco passa a ser capaz de ouvir o sujeito negro e tomar consciência de sua branquitude e de si próprio como perpetrador do racismo, Grada Kilomba (2019) recorre à psicanálise e explora cinco mecanismos de defesa do ego: a negação, a culpa, a vergonha, o reconhecimento e a reparação. Eu, como pesquisadora que estuda narrativas de mulheres negras, acredito me localizar entre o reconhecimento e a reparação. No estágio do reconhecimento o sujeito branco reconhece sua branquitude e seu racismo e vê o sujeito negro como ele realmente é, não como é fantasiado, a partir do paradigma eurocêntrico. A reparação é voltada para a ação; nesta fase o sujeito branco assume uma posição moral diante do próprio racismo e se questiona como pode se somar à luta para desmantelá-lo.

Grada Kilomba (2019) expõe sua experiência como acadêmica na Alemanha e afirma que a branquitude, nesses espaços predominantemente brancos, explora o negro como objeto e que, raras vezes, trata-o como sujeito nos discursos estéticos e culturais. A autora atribui esse fato à falta de representação da comunidade negra e ao sistema racista que desqualifica sua voz e invalida seus conhecimentos, e não à falta de resistência ou interesse. Dessa forma, pessoas negras acabam, muitas vezes, sendo “[...] representadas por pessoas brancas que, ironicamente, tornam-se ‘especialistas’ em nossa cultura, e mesmo em nós” (KILOMBA, 2019, p. 51). Nesses casos apontados por Grada Kilomba, questiono sob qual tipo de relação o exercício de investigação é realizado. Acredito que, ao serem definidos como os “outros”, representando a diferença colonial, os(as) negros(as) se tornam objetos de estudo a serem analisados a partir de posições hegemônicas.

No Brasil uma das experiências acadêmicas de ocupação e de resistência é a iniciativa da historiadora Giovana Xavier, mulher negra e professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), através da criação do Grupo Intelectuais Negras. Giovana Xavier (2019) busca romper com o estigma de que

existem espaços específicos para serem ocupados por mulheres negras e avançar nos debates sobre representatividade negra em todas as esferas, em especial na acadêmica, colaborando para a desconstrução de um universalismo abstrato e para a consolidação de uma corrente de pensamento de intelectuais negras no Brasil. O trabalho da pesquisadora permite a afirmação da existência e o conhecimento daquelas que foram silenciadas e invisibilizadas nos processos históricos, apresentando contrapontos à narrativa de superação e ressaltando as narrativas de reinvenção de mulheres negras.

Retomando Sueli Carneiro (2003), a socióloga alerta, em sua teoria, sobre duas formas em que o sujeito negro pode se perder e se tornar objeto: pela segregação e pela universalização. No Brasil a ideia vigente do mito da democracia racial favorece a negação do racismo. Como consequência, a população negra fica mais vulnerável e, portanto, mais suscetível a todo tipo de opressão e de violência. A segregação a enquadra em uma particularidade e reduz sua dimensão humana. Enquanto a universalização a dilui a ponto de anular sua diversidade. Há que se encontrar um equilíbrio para o negro se converter em um sujeito pleno e cheio de possibilidades podendo alcançar a igualdade de direitos.

Após esta breve explanação sobre os privilégios concedidos à branquitude e sobre os consequentes episódios de racismo cotidiano a que negros e negras ainda são submetidos na atualidade, reconheço, perante as minhas irmãs negras, o local que ocupo socialmente e na academia, sem me eximir de responsabilidades. Busquei, ao redigir esta tese, fazer as análises dos escritos femininos negros a partir do meu ponto de vista particular, intentando não segregar ou universalizar discursos, posicionando-me em prol do diálogo. Este projeto acadêmico, de fundamentação metodológica feminista decolonial, é uma tentativa de opinar publicamente como sujeita política empenhada em buscar formas eficazes de transformação da realidade social. Neste sentido, coloco-me como instrumento e como aliada no combate ao dispositivo de racialidade (CARNEIRO, 2005) que estabelece estratégias de inferiorização ou anulação intelectual negra enquanto sujeito de conhecimento, ao mesmo tempo que consolida a supremacia intelectual branca, dentro da própria academia. Acredito que quanto mais pessoas se posicionarem e contribuirão na proposição de um mundo mais justo e humano, fora do sistema moderno/colonial, mais chances teremos, como coletividade, de suprimir as

opressões e as violências contra aqueles e aquelas que são racializadas, empobrecidas e sexualizadas.

O *corpus* escolhido para a pesquisa é composto por duas autobiografias de autoria feminina negra: *Diário de Bitita*, de Carolina Maria de Jesus (1914-1977), e *Eu sei por que o pássaro canta na gaiola*, de Maya Angelou (1928-2014). Este trabalho tem como foco a temática da tomada para si da escrita de mulheres negras a partir da conscientização da exploração de seus corpos racializados e sexualizados. Ao analisá-las busquei uma possibilidade de diálogo entre a memória individual de duas mulheres negras, uma brasileira e outra estadunidense, e a memória coletiva de um povo na diáspora. A partir da autorrepresentação da colonizada e não da representação do(a) colonizador(a), propus-me a revelar a persistência e a superação de obstáculos impostos às mulheres no contexto colonial, capitalista, racista e sexista. Parti do pressuposto de que, ao assumir a autoria de seus escritos, essas mulheres estão ocupando espaços de luta e de resistência e inspirando outras mulheres, suas sucessoras, a fazer o mesmo.

A metodologia desta pesquisa é a feminista decolonial, tendo como bases epistemológicas a teoria decolonial e o feminismo negro. Antes, faço uma revisão crítica da proposta política do feminismo civilizatório (VERGÈS, 2020), reformista ou liberal (HOOKS, 2019) e, em seguida, sigo no sentido de buscar ampliar conceitos e teorias-chaves, fundadas em teorias produzidas por mulheres racializadas, como é o caso das feministas negras estadunidenses e das feministas do Sul Global, periféricas e subalternizadas geopoliticamente, adotando uma abordagem transversal e multidimensional.

O paradigma interpretativo da metodologia feminista decolonial de inverter a ordem hegemônica, colocando a subalternidade como sujeito do conhecimento e não como objeto, atende ao meu critério de análise. Nesta mesma linha de raciocínio, a feminista decolonial afro-dominicana Ochy Curiel afirma que

[...] não é necessário dizer que somos negras, pobres, mulheres, trata-se de entendermos por que somos racializadas, empobrecidas e sexualizadas. É isso que nos interessa, enquanto feministas decoloniais, porque assim conseguimos mostrar que essas condições foram produzidas pela colonialidade. (CURIEL, 2020, p. 132).

Dessa forma, o feminismo decolonial resgata os conceitos de colonialidade do poder, do saber e de gênero da teoria decolonial, além de dialogar com os

feminismos negros estadunidense e brasileiro, que são construídos historicamente através da experiência pessoal, vivida e compartilhada, dentro e fora da academia. No entanto, a diversidade do movimento feminista contemporâneo permite a documentação dessa produção de conhecimento sob vários pontos de vista. Françoise Vergès utiliza a expressão “nova etapa” para se referir ao processo de decolonização como histórico, ressaltando que “onda” ou “geração” soterram os trabalhos das mulheres nos movimentos feministas antecessores. A feminista brasileira Angela Figueiredo cita, da perspectiva do movimento das mulheres negras da Bahia, a “maré feminista negra” (FIGUEIREDO, 2020), aludindo à divisão das fases do feminismo em ondas, mas apontando para uma ruptura, “[...] uma vez que as diferentes ondas feministas não incluíram, em nenhuma de suas fases, a contribuição feminista negra” (FIGUEIREDO, 2020, p. 4). Nesse sentido, a socióloga retoma a relação entre as teorias feministas decolonial e negra como marcos teóricos importantes para uma nova epistemologia insubmissa feminista negra decolonial.

O método aplicado foi o *close reading*, que está fundamentado no rompimento de hierarquias e no desmantelamento do antagonismo para revelar as relações de poder existentes e enfrentar as limitações dos significados presentes no texto a ser analisado. A escolha pela aplicação deste método se deu devido à expectativa da possibilidade de amplitude no campo de ações e de abrangência nos resultados pretendidos por ele se avizinhar da proposta metodológica do feminismo decolonial de identificar e analisar o contexto em que as sujeitas subalternizadas, racializadas e sexualizadas estão inseridas, e não as tratar como simples objetos de estudo.

Assim, na primeira fase a sua aplicação visou permitir a identificação dos atributos presentes no texto, como linguagem, protagonismos, relatos de experiências de vida; em seguida, voltou-se a atenção à crítica desconstrutiva com a finalidade de revisar a razão do texto e suas implicações. Por meio de uma leitura atenta e meticulosa dos textos autobiográficos e de um exercício de sensibilidade, busquei focalizar a inteireza ao analisar um fenômeno, mesmo que, *a priori*, pareça um elemento secundário; procurei desconstruir paradigmas, por meio de uma prática dialógica, com a finalidade de revelar significados; especulei sobre as diferenças e aquilo que está submerso no discurso dominante: a voz das preteridas.



A partir das leituras e análises prévias, foram levantadas quatro hipóteses, seguidas de questionamentos interiores para os quais tentei encontrar respostas, posicionando-me como leitora atenta dessas narrativas pessoais e, ao mesmo tempo, coletivas. São elas:

- a) A autobiografia é um tipo de construção social da memória. Assim, partindo da ideia de que as narrativas literárias de mulheres negras individuais têm o poder de construir a memória do povo africano escravizado nas Américas, tendo em vista suas realidades sociais, políticas, históricas e culturais diferentes – a brasileira e a estadunidense. Todo o continente e seus povos foram desarticulados e divididos durante a escravidão e essa história de ruptura que deu origem a diferentes identidades e culturas ao redor do mundo só foi passível de ser lida e compreendida do ponto de vista da mulher negra na contemporaneidade;
- b) Através da subjetividade das narrativas de mulheres negras se chega a uma representação coletiva. Cada vez mais as mulheres, com suas subjetividades expressas na escrita, estão elaborando, recuperando e recompondo seu lugar de sujeito na história. A autorrepresentação do corpo como ato político, nos idos de 1960 e 1970, continua rendendo frutos. A inserção dessas autoras nos meios acadêmicos e literários rompeu barreiras, impulsionou movimentos de luta por direitos e serviu de referência para outras mulheres na resistência contra o sistema colonial/moderno. Carolina Maria de Jesus e Maya Angelou inspiraram e continuam inspirando liberdade. A escrita das mulheres negras é interpretada como meio de superação e direcionamento de energia para a luta contra o colonialismo, o capitalismo, o racismo e o sexismo;
- c) As análises das experiências individuais dessas autoras podem nos levar a encontrar subsídios para acreditar em uma construção de memória coletiva de um povo diaspórico, sem perder de vista as especificidades identitárias e culturais. A herança da escravização no Brasil e nos Estados Unidos da América (EUA) possui semelhanças que fazem com que o racismo permaneça vigente nos dias atuais nos dois países. Essa herança, e seus desdobramentos, precisa ser inventariada a partir do ponto de vista histórico do feminismo decolonial. As feministas

liberais têm o dever de participar da partilha das responsabilidades e de assumir os papéis de opressoras que desempenharam ao longo de séculos de colonização e de atualização dos sistemas coloniais/modernos, que culminam hoje na negação das consequências da história da escravidão, sentidas na pele por seus cidadãos negros;

- d) Ler, ter empatia e analisar os relatos de experiências de vida nas vozes das protagonistas negras pode ser uma forma de reconhecimento e de desconstrução do racismo. Além de ser um exercício para promover a decolonização epistêmica do conhecimento, colocando em evidência e priorizando a tradição dos pensamentos feministas decolonial e negro.

Levando em consideração as teorizações de bell hooks, Grada Kilomba e Sueli Carneiro, um dos focos desta pesquisa é contribuir para um diálogo de aproximação entre mulheres brancas e mulheres racializadas e para uma possível reparação. Busco, durante as análises, aproximar-me do sujeito negro, mais especificamente das mulheres negras, através do estudo de autobiografias, partindo inicialmente de relatos de experiências individuais.

Com esta pesquisa intentei alcançar as estratégias apontadas a fim de criar laços significativos com as mulheres subalternizadas a partir do reconhecimento do impacto do conceito de colonialidade do poder, do saber e de gênero na construção dos sujeitos e dos aspectos opressores da matriz de dominação. Outro ponto explorado foi a busca por cumplicidade entre as mulheres, com destaque para o conceito de dororidade, de Vilma Piedade, sobre as violências que atingem todas as mulheres, infligidas pelo sexismo, porém com atenção às mulheres negras, nas quais a dor é agravada pelo racismo (PIEIDADE, 2017). Propus-me a cultivar o respeito, dedicar-me à reconciliação e à reparação, produzindo conhecimento não hegemônico que articula teoria e prática. Ao tratar de temas relacionados à colonialidade, procurei propor novas categorias a partir da minha vivência como feminista decolonial do Sul Global e colocar em prática a desobediência epistêmica durante minhas análises. Por meio da ruptura com o modelo hegemônico de ciência que, tradicionalmente, omitiu o sujeito (e a sujeita) na e da produção de conhecimento, trilhei o caminho oposto, buscando me inserir na pesquisa, através do meu ponto de vista, e, na medida do possível para uma tese de doutoramento,

expandindo imagens positivas e empoderadoras de mulheres racializadas, empobrecidas e sexualizadas que tiveram, muitas vezes, seus corpos e suas produções intelectuais desvalorizadas e silenciadas no curso da história ocidental. Pretendo, enfim, que, por meio dessas ferramentas, este trabalho reflita uma heterogeneidade bibliográfica que abarque os interesses políticos, sociais e culturais da coletividade.

Os conceitos, histórico e literário, de experiência e de escrevivência são explorados na análise de como o corpo feminino subalternizado é autorrepresentado na escrita das duas autoras estudadas. O conteúdo das memórias escritas por Carolina Maria de Jesus e por Maya Angelou revela experiências similares da infância e da juventude de mulheres negras em países distintos; experiências comuns de violências possibilitadas pela desumanização provocada pelo passado escravocrata. Essas memórias de experiências e de escrevivências, vividas, revividas e escritas por elas próprias, foram investigadas como parte de um resgate da história das mulheres negras em busca de um arcabouço que permite a reconstrução, a conservação e a propagação da história das mulheres diaspóricas. Nesse sentido, é importante registrar que, escrever a si mesma, sendo mulher, negra e periférica, além de libertador, pode ser considerada uma grande vitória individual e coletiva, com afirmou a escritora Conceição Evaristo durante o lançamento de *Histórias de leves enganos e parecenças*: “[...] durante muito tempo escrever foi considerado revolucionário pelas feministas brancas. Eu digo, para a mulher negra escrever e publicar é revolucionário” (XAVIER, 2019, p. 47).

Para me aproximar das hipóteses a partir das leituras, o aporte teórico está baseado nas teorias feministas decolonial e negra. Acredito que as teorias escolhidas se ajustam apropriadamente para as análises das narrativas pessoais e subjetivas de Carolina Maria de Jesus e Maya Angelou no que se refere aos contextos decoloniais nos quais estão inseridas as duas obras e às bandeiras políticas suscitadas pelos textos acerca de raça, classe, gênero e nacionalidade. As duas abordagens são complementares para a compreensão das experiências individuais e coletivas das mulheres negras. Entre as(os) teóricas(os) decoloniais estão: Aníbal Quijano, María Lugones, Franz Fanon, Françoise Vergès, entre outras(os); e as teóricas de gênero e do feminismo negro estão: as brasileiras Sueli Carneiro, Luiza Bairros e Lélia Gonzalez; e as estadunidenses bell hooks, Patricia

Hill Collins e Angela Davis. Importante ressaltar que o conceito de feminismo decolonial, proposto inicialmente pela argentina María Lugones, possui suas bases fundadas nas críticas feministas do feminismo negro estadunidense, do feminismo autônomo latino-americano, do feminismo indígena, do feminismo materialista francês, do feminismo hegemônico e na chamada teoria decolonial – proposta de projeto decolonial desenvolvido por pensadores latino-americanos e caribenhos que expressam uma crítica contemporânea ao sistema colonial/moderno.

A estrutura da tese segue o seguinte arranjo, dividida em duas partes. Na parte I há dois capítulos, o primeiro com abordagens mais literárias e históricas, como conceitos e análises sobre autobiografia, com Philippe Lejeune; memórias, com Maurice Halbwachs e Ecléa Bosi; história e experiências de mulheres negras, com Joan Scott e Luiza Bairros, e ansiedade de existência, a partir da ansiedade de autoria, e escrevivência, com Susan Gubar, Sandra Gilbert e Conceição Evaristo. No segundo capítulo as abordagens são voltadas para as teorias feministas decolonial e negra, com base em autoras e autores citados anteriormente.

Na parte II também há dois capítulos, sendo um dedicado à análise do livro *Diário de Bitita*<sup>1</sup>, de Carolina Maria de Jesus, e o outro ao livro *Eu sei por que o pássaro canta na gaiola*<sup>2</sup>, de Maya Angelou. As duas obras são discutidas separadamente, levando em consideração as subjetividades e os contextos específicos, porém com indicações e reflexões sobre as semelhanças entre as experiências e as percepções das duas autoras da diáspora negra no que se refere ao entrelaçamento das temáticas da escrita negra e do corpo negro feminino. Algumas temáticas comuns, como a educação, as relações familiares e o trabalho doméstico, são abordados nas duas obras. A seguir, tem-se a conclusão, com estratégias e soluções possíveis para o que foi empreendido nesta pesquisa; e as referências utilizadas, que poderão servir de apoio às novas empreitadas acadêmicas, ressaltando a prioridade por uma epistemologia feminista decolonial e feminista negra.

---

<sup>1</sup> *Diário de Bitita* será mencionado, a partir de agora, ao longo desta tese, pela sigla DB. Outros livros da autora, como *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, será QD, e *Casa de alvenaria: diário de uma ex-favelada*, será CA.

<sup>2</sup> Ao citar *Eu sei por que o pássaro canta na gaiola* uso a sigla ESPPCNG.

**PARTE I**  
**EM BUSCA DE UMA LINGUAGEM DECOLONIAL, ANTIRRACISTA E**  
**ANTISSEXISTA**

Antes de qualquer análise, alguns apontamentos referentes à linguagem utilizada ao longo da escrita da tese devem ser explicitados como, por exemplo, o uso dos termos “raça”, “negro”, “branco”, “mulher negra”, “literatura negro-brasileira” e “literatura negro-estadunidense”, “diáspora negra”, entre outros.

É conhecido que o termo raça foi criado no século XVIII para classificar animais e vegetais e que no século XIX foi popularizado ao ser adotado “cientificamente” pelos naturalistas para classificar também a espécie humana (MUNANGA, 2009). Houve, desde então, uma hierarquização e uma valoração dos seres humanos a partir da cor da pele. A divisão em três raças, branca, negra e amarela, estendeu-se para além da biologia, atingindo uma divisão moral, intelectual, psicológica e cultural com a intenção de dominação da branca eurocêntrica sobre as demais, o que propiciou o avanço da escravização dos povos africanos, o estabelecimento do sistema capitalista e, conseqüentemente, os desdobramentos do colonialismo.

No século XX, graças aos progressos científicos, descobriu-se que raça é um termo ineficiente biologicamente, pois os seres humanos pertencem, todos, à mesma raça; o que não quer dizer que somos geneticamente iguais, mas que existem mais diferenças individuais do que entre grupos. Porém, o termo raça foi estendido a outras categorias de análise que não a biológica, tornando-se comum seu uso nas ciências sociais e políticas, inclusive servindo de justificativa para o nazismo. Portanto, o conceito de raça é imbuído de ideologia e mascara uma relação de poder e de dominação. Em virtude disso, alguns pesquisadores optam por usar etnia em substituição à raça, porém, parece-me uma forma de amenizar o discurso em prol de uma falsa harmonia entre os povos. Os termos raça e etnia são, nas palavras de Munanga (2009), ideologicamente manipulados e manifestam o racismo em suas bases.

Nesta tese, ao me referir às sujeitas da pesquisa, seja do *corpus* literário ou teórico, privilegio o uso do vocábulo “negra”. Opto por utilizar as expressões “mulheres racializadas”, “mulheres empobrecidas” e “mulheres sexualizadas” ao me

referir a todas aquelas que sofreram ou ainda sofrem algum tipo de opressão por pertencerem a grupos de minorias (negras, indígenas, trabalhadoras do sexo, lésbicas, refugiadas, pobres, imigrantes e outras) dentro de um sistema capitalista, imperialista, colonial, sexista, racista, patriarcal. Recorro ao termo raça como uma definição ampla de uma categoria socialmente construída. No segundo capítulo da parte I retomo o conceito de raça, contextualizando-o com as relações coloniais de poder, de saber e de gênero.

Embora eu esteja ciente de que as feministas decoloniais afirmam que as mulheres não fazem parte de uma categoria política em si mesmas, o uso da expressão “mulher negra” é recorrente na escrita desta tese por estar de acordo com a autodenominação de várias intelectuais negras, seja em discursos militantes, teorias críticas ou posicionamentos identitários do cotidiano. Nesse sentido, opto pela transversalidade e pela abordagem multidimensional, reconhecendo a multiplicidade de identidades existentes dentro da categoria “mulher” (SCOTT, 1989).

Acredito que, ao se colocarem no texto, as mulheres negras estão ressaltando pautas e demandas próprias, ocupando espaços e heterogeneizando experiências femininas históricas. Conforme relato da intelectual negra Livia Maria Natália de Souza, inscrever-se no texto é algo intrínseco à sua essência.

O que eu sou é uma mulher negra escrevendo. Então, toda vez que eu escrevo, mesmo que eu não esteja falando diretamente, frontalmente, sobre as questões relativas ao racismo, de alguma maneira, meu texto é um texto racialmente marcado pelo lugar de fala. É uma mulher negra falando, antes de tudo. É uma filha negra falando. É uma amante negra falando. O tempo inteiro o “negra” está colado a tudo que faço, ao meu gesto, ao modo como me visto, ao modo como penso, ao ser intelectual. (SOUZA, 2017, p. 282).

Sobre a escolha da nomenclatura para me referir à categoria literária a ser analisada, recorro ao teórico Cuti (2010) para compreender e empregar o termo literatura negro-brasileira. O termo é adotado quando me refiro aos textos literários que, além da autoria de homens e mulheres com a cor da pele negra, possuam engajamento teórico e tratam de temáticas peculiares à questão da negritude. O conceito de Luiz Silva Cuti vai além da cor da pele, ele busca subjetividade e experiência negras marcadas na escrita. Por meio de uma linguagem própria, o

sujeito enunciador reivindica e assume a posição de negro ou negra na sociedade da qual faz parte.

O uso de literatura negro-brasileira é, portanto, político, sendo uma forma de nomeação genuína da cultura, da arte e da intelectualidade específicas do Brasil, preferível à literatura afro-brasileira, expressão com conotação generalizada, já que “afro” não é sinônimo de negro. Esse posicionamento político se faz necessário diante da realidade de um país que ainda repercute o mito da democracia racial. Seguindo a mesma linha de raciocínio, ao tratar dos textos de autoria negra oriundos dos Estados Unidos, estendo a teorização de Cuti (2010) e adoto a expressão literatura negro-estadunidense. Embora ciente das diferenças sociais, políticas, econômicas, culturais e históricas entre os dois países, essa adaptação do termo se baseia nas similaridades existentes em relação às práticas de racismo cotidiano e institucionais, provocando esse posicionamento político de marcação do sujeito negro também na literatura estadunidense.

No Brasil, descendentes da população escravizada se identificam, muitas vezes, como afrodescendentes, o que se justifica, como aponta Evaristo (2009), por terem perdido, ao longo da história e a custo de um apagamento cultural e político imposto pela cultura dominante, suas origens específicas, como território, etnia, religião e língua. Em um lamentável episódio ocorrido no país, no qual o ministro das Finanças, Rui Barbosa, criou a Circular n. 29, em 13 de maio de 1891, determinando a destruição de todos os documentos históricos e arquivos relacionados ao comércio de pessoas e à escravidão, foram eliminados registros valiosos sobre a origem da população negra e, inclusive, sobre a estimativa de quantos africanos foram forçados a atravessar o Atlântico para se tornarem escravizados nas Américas (NASCIMENTO, 2016).

Esse mesmo apagamento ocorreu sobre a origem específica dos negros estadunidenses. Grada Kilomba afirma que não ter o direito de saber era uma parte intrínseca às políticas de escravização; não saber eliminaria o africano escravizado como sujeito da história. Como exemplo, é possível citar Kathleen, uma das entrevistadas de Grada Kilomba, que é estadunidense e vive na Alemanha. Ela relata que o sistema de escravização não permitiu que seus ancestrais soubessem suas verdadeiras origens africanas.

[...] não nos permitiu saber de onde nossas famílias vieram ou quem éramos: nós perdemos nossos nomes, nossas línguas... afinal, nós fomos vendidas/os por traficantes brancos para pessoas brancas... Então é, obviamente, muito ofensivo quando perguntam: “Mas de qual lugar na África?”. (KILOMBA, 2019, p. 179).

Ao escolher utilizar a terminologia literatura negro-brasileira e negro-estadunidense em vez de afro-brasileira e afro-americana, por associação, utilizo também “diáspora negra” em vez de “afrodiaspórico” para me referir às produções memorialísticas das escritoras negras. Patricia Hill Collins afirma que o termo diáspora expressa “[...] as experiências de pessoas que, em razão da escravidão, do colonialismo, do imperialismo e da imigração, foram forçadas a deixar sua terra natal” (COLLINS, 2019, p. 73). Com foco nas questões intrínsecas às mulheres negras estadunidenses, a autora complementa que as referências diaspóricas devem ser analisadas não geograficamente, como oriundas de África, mas no contexto de desafios comuns vivenciados transnacionalmente por mulheres negras.

A intenção não é apagar a origem africana das mulheres negras na diáspora, mas ressaltar os pontos de semelhança das opressões em diversas realidades locais, mesmo que estruturadas de formas diferentes, como é o caso do Brasil e dos Estados Unidos. Para a estudiosa do feminismo negro, as mulheres da diáspora negra dos Estados Unidos enfrentam os mesmos desafios, com expressões diferentes, que as mulheres de ascendência africana em contexto da diáspora negra nas sociedades do Caribe, América do Sul e Europa, por exemplo. Dessa forma, o termo “diáspora negra” é utilizado quando faço referência às produções de Carolina Maria de Jesus e de Maya Angelou ao longo desta pesquisa.

Por fim, a partir de Grada Kilomba, trago uma problematização do vocabulário em língua portuguesa contido na edição publicada no Brasil de *Memórias da plantação* (2019), mostrando as limitações e revelando as relações de poder e de violência presentes na nossa língua; como, por exemplo, a utilização de palavras com formas reduzidas ao gênero masculino: sujeito, objeto, homem negro – como universal, sem especificar a mulher negra, além do uso de palavras pejorativas como mestiço, mulato, cabrito; a opção consciente de usar o termo escravizado(a) em vez de escravo(a) e de subalterna em vez de subalterno. Em inglês a palavra *subaltern* não tem marcação de gênero como na tradução para o português, assim opto por usá-la no feminino por se tratar de uma palavra popularizada por uma teórica feminista, Gayatri Spivak, ao tratar especialmente de



questões acerca da subalternidade de mulheres indianas. Por ser uma pesquisadora feminista e antirracista em construção, adoto esse vocabulário em uma perspectiva de conscientização própria e com a finalidade de não reproduzir, em meu discurso, as heranças coloniais, patriarcais e racistas.

## 2 ABORDAGENS LITERÁRIAS E HISTÓRICAS

Ah, poetas negros conhecidos e desconhecidos, com  
que frequência suas dores loteadas nos seguraram?  
Quem vai computar as noites solitárias amenizadas por  
suas canções, ou as panelas vazias ressignificadas  
pelas suas histórias?  
(Maya Angelou)

Neste primeiro capítulo da tese são abordados, em especial, conceitos teóricos e críticos de literatura, história e ciências sociais. Dentro dos estudos literários, a definição de autobiografia feita pelo teórico francês estruturalista Philippe Lejeune sofreu algumas alterações ao longo de seus estudos, porém, ainda assim adoto a terminologia autobiografia, de modo ampliado, por conceber os textos de Carolina Maria de Jesus e Maya Angelou como pertencentes a esse gênero. Há uma significativa diferença nas tradições autobiográficas do Brasil e dos Estados Unidos, que faz parte de uma realidade social, cultural, política e econômica específica de cada país. No entanto, no que se refere ao gênero de quem escreve, independente de localização geográfica, mulheres são menos publicadas que homens nessa categoria editorial.

Na tradição literária brasileira a autobiografia de mulheres negras, pelo que se tem registro, começa com Carolina Maria de Jesus. O hábito de escrever sobre sua rotina por meio de diários pode ser considerado uma escrita autobiográfica, mas é com o título “Minha vida” ou “Um Brasil para os brasileiros”, publicado postumamente como *Diário de Bitita* (1986), que Carolina Maria de Jesus abraça o gênero autobiográfico com todas as suas características. A escritora se torna, então, inspiração para outras mulheres negras escreverem sobre suas experiências, como, por exemplo, Geni Guimarães, em *A cor da ternura* (2017), e Bianca Santana, em *Quando me descobri negra* (2015).

Já nos Estados Unidos, diferentemente do Brasil, há uma forte tradição literária consolidada de autobiografias. Desde o século XVIII se tem registros de mulheres que relataram suas experiências de vida na sociedade escravocrata sulista, como é o exemplo da petição *Belinda, or the cruelty of men whose faces were like the moon* (Belinda, ou a crueldade dos homens cujos rostos eram como a lua, em tradução livre), (1787); *Incidents in the life of a slave girl* (Incidentes na vida de uma menina escrava) (1861), de Harriet Ann Jacobs; *Behind the scenes: or,*

*thirty years a slave, and four years in the White House* (Nos bastidores: ou trinta anos como escravo e quatro anos na casa branca, em tradução livre) (1868), de Elizabeth Keckley. Seguindo essa tradição autobiográfica feminina negra, por volta da segunda metade do século XX, como resultado dos movimentos pelos Direitos Civis e feminista, diversas autobiografias de mulheres negras também foram lançadas, como, por exemplo, *Dust tracks on road* (Trilha de poeiras na estrada, em tradução livre) (1942), de Zora Neale Hurston, *An autobiography* (Uma autobiografia) (1974), de Angela Davis; *Assata: an autobiography* (Assata: uma autobiografia) (1988), de Assata Shakur; e *Rosa Parks: my story* (Rosa Parks: minha história, em tradução livre) (1992), de Rosa Parks. Essa tradição permanece atualmente, como se pode ver por meio da autobiografia *The truths we hold* (As verdades que nos movem) (2019), de Kamala Harris, atual primeira vice-presidenta dos Estados Unidos.

As autobiografias de mulheres negras são consideradas materiais de estudos que permitem a documentação da história de várias opressões marcadas pela interseccionalidade sexo, raça, classe. Nessas experiências documentadas se percebe o entrelaçamento de temas como memória individual e coletiva, cotidiano semelhante de mulheres negras na diáspora e, nos aspectos mais literários, os conceitos de ansiedade de existência – pensado a partir da ansiedade de autoria – e de escrevivência, conforme se verá a seguir. Assim, na maioria dos casos, a sujeita autobiográfica emerge como membro de um grupo para contar a sua história e denunciar uma situação de opressão que é dela e de outras, em um gesto que se torna público, no qual a experiência individual, do “eu”, cede propositalmente lugar à experiência coletiva do “nós”.

## 2.1 AUTOBIOGRAFIAS

Em *O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet* (2014), Philippe Lejeune formula e reformula possíveis teorias sobre autobiografias, biografias, diários e romances autobiográficos, conjecturando a respeito da existência real ou verificável daquele que escreve e daquilo sobre o que se escreve. Porém, devido à multiplicidade de escritos autobiográficos e à amplidão de formas de leituras, a

construção teórica do pacto deixa algumas lacunas e revela-se, por vezes, insuficiente.

Seguindo a cronologia dos textos de Philippe Lejeune, percebe-se que ele vai ampliando seu objeto de estudo, inicialmente restrito ao campo literário e, posteriormente, aberto a outras formas de manifestação cultural, como filmes, entrevistas, diários comuns, gravações de relatos e blogs. Assim, de um texto a outro, alcança-se uma relativização das posturas iniciais do pacto, mais formais e normativas, que vão se tornando, ao longo de 30 anos de estudo, mais metafóricas e subjetivas. Porém, mesmo ciente dessa ampliação do objeto, uma das formulações teóricas centrais de Lejeune é a do pacto autobiográfico como sendo o compromisso de um autor em contar diretamente sua vida, uma parte ou um aspecto dela, considerando a exatidão e a fidelidade com a realidade extratextual a qual o texto remete.

Em um de seus primeiros estudos<sup>4</sup> Philippe Lejeune (2014) considera que o pacto autobiográfico se daria como uma espécie de proposta do autor, dirigida ao leitor, a fim de estabelecer um contrato de leitura, no qual haveria uma identificação entre autor, narrador e personagem. As autobiografias analisadas para esta pesquisa são consideradas explícitas, pois há uma identificação evidente entre autora, narradora e personagem por meio do nome próprio que remete a uma pessoa real que assina a capa.

Em DB Carolina Maria de Jesus narra o momento em que é chamada pela primeira vez pelo nome próprio, pois até então era conhecida por Bitita, apelido de infância. Carolina e Bitita são a mesma pessoa, cujo nome e apelido dividem a capa.

- A senhora está ficando mocinha, tem que aprender a ler e escrever [...].  
Está ouvindo-me, dona Carolina Maria de Jesus!  
Fiquei furiosa e respondi com insolência:  
- O meu nome é Bitita.  
- O teu nome é Carolina Maria de Jesus.  
Era a primeira vez que eu ouvia pronunciar o meu nome. (JESUS, 2014, p. 127).

Em ESPPCNG Maya Angelou se refere a ela mesma quase sempre como Marguerite Ann Johnson, nome de batismo. O nome artístico que consta na capa do

---

<sup>4</sup> O pacto autobiográfico (1975); O pacto autobiográfico (bis) (1986); O pacto autobiográfico, 25 anos depois (2001).

livro se trata de uma criação que representa a auto-afirmação da sua identidade; é a junção de My – forma carinhosa com que o irmão a chamava, e Angelou – reescrita do nome do seu primeiro marido, Tosh Angelos (SILVA, 2015). O nome escolhido pela autora explora as potencialidades da sua narrativa pessoal e revela uma visão crítica das experiências passadas.

Philippe Lejeune (2014), após algumas revisões dos seus estudos, afirma que o vocábulo “autobiografia” pode ser empregado em dois sentidos: o primeiro mais restrito, de que a autobiografia é uma espécie de confissão, diferente da memória que pode conter fatos alheios ao narrador; e o segundo, mais amplo, de que autobiografia pode ser um texto em formato de contrato mais aberto, podendo ser um romance, poema ou tratado filosófico no qual o autor expressa sua vida e sentimentos. O próprio estudioso reconhece que a posição inicial do estudo sobre autobiografia foi “[...] absoluta e arbitrária” (2014, p. 65), e admite que foi seduzido pelo termo “pacto”. Já em “O pacto autobiográfico (bis)” afirma que existem outros eixos de organização além do contrato autor, obra e leitor que permite que a autobiografia seja literária ou não e brinque justamente de criar essa ilusão. Ele afirma a existência de um paradoxo na autobiografia literária, “[...] seu jogo duplo essencial é pretender ser ao mesmo tempo um discurso verídico e uma obra de arte” (LEJEUNE, 2014, p. 71).

Nesse sentido ele se questiona como distinguir entre autobiografia e romance autobiográfico. Em “O pacto autobiográfico, 25 anos depois” ele retoma o assunto e faz uma revisão dos termos romance e autobiografia, na qual conclui que ambos são casos particulares de construção de narrativa. Philippe Lejeune reconhece que se confundiu em associar narrativa à ficção e que acredita que “[...] transformar a vida em narrativa é simplesmente viver. Somos homens-narrativas. A ficção significa inventar algo diferente dessa vida” (2014, p. 86). Há, portanto, na trajetória de Lejeune, um afrouxamento das regras para se compreender uma autobiografia, ampliando a discussão sobre o tema.

Após esta breve explanação, abordo outros dois pontos essenciais do trabalho de Lejeune que são pertinentes para minha análise: o conceito de “espaço autobiográfico” e o ponto de vista do “relato de vida e classes sociais”. Em 1975, o teórico chamou de espaço autobiográfico o conjunto de textos que estabelece relações mútuas (ficção, crítica, entrevistas, ensaios, prefácios) e que remete à

criação de uma imagem do autor (LEJEUNE, 2014). Ao deslocar a perspectiva para a recepção do leitor, permitiu entrever que o aspecto autobiográfico de um texto está condicionado a uma decisão do leitor para se configurar, aprofundando o conceito de autobiografia. A imagem construída do autor não coincide com o conteúdo enunciado, mas torna-se um efeito da enunciação, produzindo uma ambiguidade no pacto de leitura. A ambiguidade criada pelo espaço autobiográfico ocorre justamente pela impossibilidade de verificação da identidade civil necessária ao estabelecimento do pacto autobiográfico e a impressão de verossimilhança existente. Assim, seria como se um fantasma revelasse ao leitor o autor presente no texto, o que Lejeune (2014) chama de pacto fantasmático. Assim, Bitita seria o fantasma de Carolina Maria de Jesus e Marguerite Ann Johnson seria o fantasma de Maya Angelou. São, de certa forma, criações das autoras.

Segundo Philippe Lejeune (2014), a noção de espaço autobiográfico permite a existência de ambiguidades e graus, assim quando a autobiografia passa a ser uma questão de identidade e não de verossimilhança. O leitor pode questionar qual é mais verdadeiro, a autobiografia ou o romance autobiográfico?

Pois bem, se por um lado a autobiografia, limitada ao seu compromisso referencial, ganha em exatidão para perder em complexidade, o romance autobiográfico seguiria o caminho contrário. Lejeune (2014) pondera que não se trata de pensar que um seria mais verdadeiro do que o outro, mas antes examinar a relação de um com o outro. Uma analogia poderia auxiliar na distinção entre autobiografia e romance autobiográfico, porém a dúvida permanece: diante de um autorretrato poderia se afirmar que uma imagem é real ou fictícia?

O conceito de espaço autobiográfico explicaria o fato de que Carolina Maria de Jesus escreveu DB para comprovar quem ela realmente era, a escritora de *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, livro de sucesso apoteótico na década de 1960. Ao ter seu talento artístico questionado, ressaltando-se apenas os aspectos sociais de sua narrativa, a escritora foi relegada a um silenciamento da cena literária brasileira. DB seria uma espécie de defesa e de autodeclaração, onde afirma que estava predestinada a ser uma escritora desde a infância. No caso de Maya Angelou, o conjunto dos sete volumes de sua autobiografia reforça os fatos narrados em ESPPCNG, existe um efeito de comprovação. Apesar de todas as dificuldades,

da segregação racial e das violências sofridas, a escritora registra sua vida como forma de resistência no âmbito da arte e da militância.

Ao atribuir sua própria identidade às narradoras e às protagonistas, Carolina Maria de Jesus e Maya Angelou firmam um pacto com o leitor, assumindo a responsabilidade de contar sua vida de forma autêntica. Dessa forma, por parte das autoras, o leitor sabe e cabe a ele aceitar que o texto é autobiográfico no ato da leitura. Se assim o for, forma-se o pacto entre quem escreve e quem lê o texto.

Outra parte de “O pacto autobiográfico” que interessa mais detalhadamente trata sobre os relatos de vida e as classes sociais. Nesta parte de seu tratado sobre autobiografias, Philippe Lejeune defende uma posição além da literária para a autobiografia, acrescentando a isso a sua relevância sociocultural. O teórico francês escreve sobre o acesso à prática da escrita por camponeses e operários, afirmando que os registros de “memória popular” sob forma de relato de vida autobiográfico eram raros até o início do século XX e que esse “silêncio” não estaria associado ao grau de instrução, mas ao circuito de comunicação impresso e à função dos textos e discursos que se queria divulgar.

Esse circuito está nas mãos das classes dominantes e serve para promover seus valores e ideologia. Os relatos autobiográficos, obviamente, não são escritos apenas para “transmitir a memória” (o que é feito pela fala e pelo exemplo em todas as classes). Eles constituem o espaço em que se elabora, se reproduz e se transforma uma identidade coletiva, as formas de vida próprias às classes dominantes. Essa identidade se impõe a todos os que pertencem ou se integram a essas classes e relega as outras a uma espécie de insignificância. (LEJEUNE, 2014, p 152-153).

Em outras palavras, o que Philippe Lejeune afirma é que escrever e publicar textos autobiográficos seria uma forma de privilégio concedido a uma classe social dominante. Pode-se acrescentar que também seria um privilégio concedido à branquitude e ao gênero masculino, o que é possível de ser comprovado pelos diversos exemplos de textos autobiográficos de autoria de homens brancos ilustres citados pelo autor em seus trabalhos ensaísticos. Outra questão explorada pelo teórico é a de que quando camponeses, operários e mineradores, membros da classe trabalhadora, normalmente inseridos na militância, conseguem transgredir a norma e escrever e publicar seus textos autobiográficos, percebe-se neles a incorporação de imagens de si construídas, ou seja, uma assimilação dos modelos existentes e praticados pela classe dominante. Nesse sentido, ao se tornarem

escritores, os trabalhadores estariam se distanciando de suas origens, ilusoriamente ascendendo de classe social e integrando-se à cultura dominante. Essa distância de seus pares, ao contrário do que parece ser a pretensão dos escritores, impossibilitaria a eficácia na fomentação de uma consciência de classe.

Os dois textos estudados para esta tese são autobiográficos, ambos foram escritos por mulheres negras da classe trabalhadora e seus relatos de vida causaram impacto na sociedade da época em que foram publicados, desvelando um mundo pouco conhecido: da trajetória de meninas invisibilizadas que se tornaram mulheres com protagonismo, evidenciando a visão de mundo a partir do ponto de vista de mulheres negras, com as subjetividades elaboradas das experiências vividas e das heranças ouvidas do passado histórico escravagista. Tanto Carolina Maria de Jesus como Maya Angelou podem ser consideradas exceções no meio editorial, que privilegia publicações de homens brancos de classe média, no entanto, o ineditismo, a coragem, a ansiedade de existência e a necessidade de expor e revelar suas intimidades, dores e conquistas foram e ainda são importantes para a formação de outras mulheres, em especial as negras, como modelos de resistência. A confluência dos relatos de vida dessas duas mulheres na diáspora negra estabelece as bases para a criação de uma memória coletiva. Assim, as autobiografias DB e ESPPCNG se tornam mais que escritas e vivências pessoais, tornam-se registros históricos.

## 2.2 MEMÓRIAS

Autobiografias são feitas de fragmentos de memórias. Sendo assim, como se constituem as memórias? Em *Memória e sociedade: lembranças de velhos* (1994), Ecléa Bosi fez um trabalho de colher memórias de pessoas idosas e reconstituir a sociedade de um período da história da cidade de São Paulo. Ecléa Bosi coletou, para sua tese de livre docência, relatos de vida de oito sujeitos(as) velhos(as) e registrou por escrito, em formato de minibiografias. Ao narrar suas memórias pessoais esses sujeitos reviveram e recriaram as experiências do passado no momento em que estavam sendo contadas à pesquisadora. Ao reuni-las Ecléa Bosi as transformou em história. Conforme a pesquisadora, no estudo das lembranças dos(as) velhos(as) é possível verificar uma história social bem



desenvolvida, “[...] sua memória atual pode ser desenhada sobre um pano de fundo mais definido do que a memória de uma pessoa jovem” (BOSI, 1994, p. 60). Esse distanciamento e olhar amplo sobre as experiências vividas faz com que o velho se ocupe “[...] consciente e atentamente do próprio passado, da substância mesma da vida” (BOSI, 1994, p. 60). Ao final, através da memória como categoria psicológica, de caráter individual e coletiva, simultaneamente, entrevê-se um estudo de classe social.

As escolhas teóricas de Ecléa Bosi acerca da memória vão de Henri Bergson a Maurice Halbwachs. Bergson (1959 *apud* BOSI, 1994) defronta a memória-hábito, aquela dos mecanismos motores, adquirida pela repetição de gestos e palavras, que faz parte do adestramento cultural, com a lembrança pura, independente, autêntica, que tem caráter evocativo e traz à consciência momentos únicos e singulares do passado, enquanto Halbwachs (2003) propõe o tratamento da memória como fenômeno social. Em síntese, para Henri Bergson (1959 *apud* BOSI, 1994) a memória é a conservação do passado em sua inteireza, já para Maurice Halbwachs (2003) a lembrança é um fato social e dinâmico; um acontecimento da infância não pode ser recordado da mesma forma na idade adulta porque a percepção é alterada de acordo com o sistema de representações, hábitos e relações sociais.

Em dado momento, considerando os diferentes pressupostos sobre memória, Ecléa Bosi questiona qual seria a forma predominante de memória de um dado indivíduo e ela mesma aponta uma possibilidade de resposta: “[...] o único modo correto de sabê-lo é levar o sujeito a fazer a sua autobiografia. A narração da própria vida é o testemunho mais eloquente dos modos que a pessoa tem de lembrar. É a *sua* memória” (BOSI, 1994, p. 68, *grifo da autora*). Ao longo do estudo, Ecléa Bosi se aproxima de Maurice Halbwachs, sustentando que “[...] na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho” (BOSI, 1994, p. 55).

Seguindo os passos de Ecléa Bosi e de Maurice Halbwachs, com foco nas autobiografias de Carolina Maria de Jesus e Maya Angelou, tendo em vista o distanciamento entre os fatos acontecidos e o tempo da narração, permito-me afirmar que as autoras, ao escrever suas memórias, revivem as experiências a partir

de um ângulo diferente, refazendo-as. Como adultas, acabam entremeando suas percepções e reflexões antigas e novas; esse convívio entre as lembranças e as críticas alteram a memória. Entre os vários desdobramentos do estudo da memória coletiva, Maurice Halbwachs (2003) afirma que as ideias atuais são permeadas pela sociedade, o que impediria de recuperar exatamente as impressões e os sentimentos experimentados no passado. Ele faz uma analogia à releitura de um livro, dizendo que não é possível ler duas vezes o mesmo livro, porque a cada leitura somos indivíduos diferentes.

No caso da autobiografia, talvez mais do que no romance, a experiência vivida é a principal fonte do trabalho narrativo e a memória é o instrumento usado para acessá-la. O que me faz recordar da pergunta feita por Walter Benjamin no ensaio “O narrador” (2012) sobre a relação entre o narrador e sua matéria, a vida humana: “[...] não seria sua tarefa trabalhar a matéria-prima da experiência – a própria e a alheia – transformando-a em um produto sólido, útil e único?” (BENJAMIN, 2012, p. 239). Esse é um dos pontos aos quais pretendi chegar enquanto estudiosa de autobiografias de mulheres negras na diáspora. Neste sentido, analisei como as autoras trabalham essa matéria-prima da experiência, a individual e a do grupo, por meio da memória acessada da infância e da juventude já na vida adulta, uma vez que ambas as escritoras estavam com mais de 40 anos de idade quando escreveram suas autobiografias.

Uma das premissas do gênero autobiográfico é a de que a história narrada seja alimentada pela memória individual do autor-narrador-personagem, porém, de acordo com os pressupostos de Walter Benjamin, o narrador ideal “[...] figura entre os mestres e os sábios” (2012, p. 240). É aquele que sabe aconselhar, que detém a sabedoria, cuja voz é ouvida, já que “[...] seu dom é poder contar a sua vida; sua dignidade é contá-la inteira” (BENJAMIN, 2012, p. 240). Ao contá-la inteira ele une e mescla as experiências interiores e exteriores, do camponês sedentário e do marinheiro comerciante. Para Walter Benjamin “[...] o narrador retira o que ele conta da experiência: de sua própria experiência ou da relatada por outros” (2012, p. 217). Nesse sentido, Walter Benjamin se aproxima de Maurice Halbwachs ao acrescentar o aspecto do alheio ao ato de narrar, de considerar a experiência adquirida através da escuta de histórias outras.

Maurice Halbwachs estuda a memória tendo em vista seus quadros sociais. Em *Memória coletiva* (2003) o sociólogo não fica restrito apenas ao universo pessoal, mas busca perseguir as relações interpessoais estabelecidas pelas instituições sociais, realçando que a vida atual do sujeito que rememora é o que desencadeia o curso da própria memória. O momento presente instigaria, por algum motivo ou necessidade, a lembrar do passado. Maurice Halbwachs afirma que “[...] são os indivíduos que se lembram, enquanto integrantes do grupo” e que “[...] cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva” (2003, p. 69), e esse ponto de vista pode mudar de acordo com o lugar que o indivíduo ocupa no grupo. O conceito de memória coletiva firmado por Maurice Halbwachs é amplo, mas, para fins didáticos, sintetizo-o da seguinte forma: a memória coletiva contém memórias individuais que podem, por vezes, invadi-la, formando um conjunto que não é mais uma consciência pessoal. As duas, individual e coletiva, interpenetram-se, deslocam-se e confundem-se.

Outro aspecto importante para Maurice Halbwachs (2003) é a diferenciação entre memória coletiva e memória histórica. Em sua teoria, que abrange várias instâncias da memória, a memória pessoal (interior) levaria à memória autobiográfica, enquanto a memória social (exterior), à histórica. Porém, a memória autobiográfica recebe ajuda da memória histórica, já que a história de cada indivíduo faz parte da história geral; as duas são, portanto, indissociáveis. O passado histórico traz sua marca nas memórias individuais. O autor pressupõe que se o contexto nacional pode ser reconstituído, ele está intrinsecamente ligado ao indivíduo. Os acontecimentos nacionais requerem tempo para serem absorvidos e associados às fases de nossas vidas, como se fossem pontos de referência. Ao situar a infância e a juventude na história nacional, as memórias individuais são inseridas na memória da nação, que é, por sua vez, coletiva. Assim, Halbwachs (2003) afirma que é melhor não distinguir a memória pessoal – que reproduziria as nossas impressões do grupo no qual estamos inseridos –, da memória histórica – que contém acontecimentos nacionais dos quais não necessariamente tenhamos participado efetivamente. Tanto Carolina Maria de Jesus quanto Maya Angelou parecem impulsionadas a escrever, há uma necessidade de se autoafirmar e de se autodefinir diante de sociedades racistas e excludentes. Nesse movimento de escrita, as autoras mesclam as memórias pessoais e de grupo, elaborando uma memória histórica.

Ainda para Maurice Halbwachs (2003), as memórias individuais são permeadas pelo contexto histórico desde a infância, o legado de costumes e de tradições são adquiridos pelas crianças por meio do contato com o grupo do qual fazem parte. Um dos exemplos fornecidos pelo autor é o contato que as crianças têm com seus avós. Como se verá nas análises das autobiografias, na parte II desta tese, a figura dos avós está presente nas memórias tanto de Carolina Maria de Jesus – com as histórias ouvidas do avô, o Sócrates Africano –, quanto de Maya Angelou – sobre a avó, sra. Annie Henderson, exemplo determinante em sua formação. Os antepassados próximos são tidos como referências pessoais do período histórico da escravidão nos respectivos países de origem das autoras. As tradições transmitidas de geração a geração permitem que o passado e o presente se liguem e elas possam ser conservadas por meio da memória coletiva. Por meio das referências herdadas de seus avós, as duas escritoras, cada uma com suas particularidades, conhecem a escravidão a partir da escuta atenta das histórias contadas, assimilando e acumulando as experiências do grupo às suas próprias experiências.

Para Maurice Halbwachs (2003), a memória histórica corresponde a um ponto de vista do adulto, as lembranças da infância são conservadas pela memória coletiva, onde estão presentes a família, a comunidade e a escola. Porém, os aspectos históricos presentes no grupo só adquirem significado na vida adulta. Pensando desta forma, em relação às autobiografias, pode-se considerar que a consciência adquirida e as experiências acumuladas tenham alterado a memória e, conseqüentemente, as narrativas. Sendo assim, os episódios cotidianos de racismo e de preconceitos praticados contra as protagonistas ou contra o grupo social ao qual pertenciam, narrados tanto em DB quanto em ESPPCNG, podem ter tido sua percepção alterada pelo ponto de vista das narradoras adultas. Porém, a distância temporal entre a experiência e a lembrança não diminui a gravidade dos fatos e a intensidade dos sentimentos, arrisco-me a dizer que os agrave e intensifique devido à tomada de consciência que o acúmulo de experiências vividas e compartilhadas pode possibilitar.

Retomando Ecléa Bosi para concluir o pensamento sobre as memórias, a psicóloga social afirma que Maurice Halbwachs “[...] amarra a memória da pessoa à memória do grupo; e esta última à esfera maior da tradição, que é a memória

coletiva de cada sociedade” (BOSI, 1994, p. 55); e é exatamente isso que ela põe em prática em seu estudo sobre a lembrança social dos(as) velhos(as) paulistanos(as). Através das entrevistas colhidas ela recria uma memória individual, coletiva e, por fim, histórica, se se considerar a reunião dos oito relatos de vida.

As duas autobiografias de mulheres negras na diáspora selecionadas para este estudo, localizadas em espaço e tempo diferentes, carregam semelhanças entre si quanto às experiências vividas e narradas que podem nos indicar que se trata, reunidas, de uma memória histórica. Como afirma Maurice Halbwachs, “[...] nossa memória não se apoia na história aprendida, mas na história vivida” (2003, p. 78-79) e é essa história vivida, experienciada na pele de mulher negra, rememorada e escrita em forma de autobiografia que busco compreender nesta pesquisa.

### 2.3 EXPERIÊNCIAS E HISTÓRIAS DE MULHERES NEGRAS

A escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, em *O perigo de uma história única* (2019), afirma, como o título sugere, que a história deve ser contada de diversos pontos de vista para que não caiamos em armadilhas. Em seu discurso a autora nigeriana exemplifica o perigo de se criar estereótipos a partir de versões únicas. Independente de se tratar de histórias cotidianas ou da história oficial de certo período ou país, deve-se ter consciência da importância de validar pontos de vista diferentes daqueles tradicionalmente reconhecidos, normalmente atribuídos ao homem branco, hétero, ocidental, classe social abastada e ocupante de espaços de poder hierarquicamente superiores.

Chimamanda Ngozi Adichie faz um alerta para ouvirmos outras versões, para não sermos levados a acreditar em estereótipos criados e sustentados por aqueles que detêm o poder e, conseqüentemente, a voz. No entanto, em nenhum momento ressalta quem seriam os possíveis porta-vozes desses novos pontos de vista sobre a história. A historiadora brasileira e ativista do Grupo Intelectuais Negras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Giovana Xavier, cobra esse posicionamento da escritora nigeriana: “Se na luta por sermos visíveis e respeitadas, Chimamanda Ngozi Adichie ensinou-nos que muitas histórias importam, é hora de ela própria repensar que as muitas mulheridades também importam” (XAVIER, 2019, p. 45-46). Esse é o caminho epistemológico que percorro ao ler e analisar histórias

de mulheres negras contadas por elas mesmas, bem como ao priorizar suas teorias e críticas produzidas e divulgadas, como forma de compreender melhor as diversidades do mundo, de enriquecer repertórios, de aflorar a humanidade e de reaver “uma espécie de paraíso” (ADICHIE, 2019).

As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada. (ADICHIE, 2019, p. 32).

O movimento feminista dos EUA, iniciado na década de 1960, impulsionou a revisão epistemológica da história, centrando-se no sujeito. A academia foi forçada a abrir espaço para a história das mulheres. Joan Scott, em seu texto “História das mulheres” (2011), busca associar a academia à política, afirmando que entre as “múltiplas ressonâncias” do conceito de política está o profissionalismo – exercício profissional. Ao destacar que no estudo da história as mulheres foram discriminadas, as feministas buscaram ocupar esse espaço a fim de reescrevê-la ou completá-la, reafirmando que profissionalismo é uma forma de política. A presença das mulheres na academia, de forma organizada, colaborou para que a história, como um corpo unitário e exclusivo do homem branco, fosse contestada, ressaltando a diversidade e colaborando para a integração das mulheres na história.

A história social proporcionou a pluralidade dos objetos da investigação histórica, possibilitando que as experiências vividas pelas mulheres fossem dignas de estudo, fazendo surgir uma categoria “mulheres” como entidade social separada da categoria “homens”, desconstruindo a ideia tradicional de homem universal e comprovando que na história não existe sujeito universal. Parte da história das mulheres buscava afirmar as similaridades na atuação das mulheres e dos homens, outra parte buscava demonstrar as diferenças. Inicialmente as duas abordagens consideravam que as mulheres pertenciam a uma categoria social fixa, desconsiderando aspectos como raça e classe. “[...] eram pessoas biologicamente femininas que se moviam dentro e fora de contextos e papéis diferentes, cuja experiência mudava, mas cuja essência – como mulher – não se alterava” (SCOTT, 2011, p. 84).

A história das mulheres consolidou a identidade coletiva a partir da legitimação dessa categoria como empreendimento histórico, considerando a

natureza e a experiência da diferença. Após o reconhecimento de que não havia uma identidade isolada, depois que a categoria mulheres pretendida inicialmente se mostrou reducionista diante da multiplicidade existente, a questão das diferenças foi expandida dentro das diferenças e outras categorias foram abarcadas, como raça, classe, etnia, sexualidade, nacionalidade e religião, ao sistema de gênero, pluralizando a categoria mulheres e produzindo histórias e identidades coletivas.

O questionamento de Luiza Bairros, ativista brasileira do movimento negro, sobre “[...] o que poderia existir de comum entre mulheres de diferentes grupos raciais e classes sociais” (BAIRROS, 1995, p. 458) ainda é bastante atual. Como se verá no próximo capítulo, o levantamento das similaridades e das diferenças entre as mulheres continua sendo pauta nos movimentos feministas, que buscam uma síntese entre as bandeiras historicamente distintas, marcadas pela opressão das mulheres negras pelas brancas. Os feminismos decolonial e negro vêm denunciando, ao longo de suas trajetórias, feminismos que desconsideram categorizações de raça, gênero, classe, nacionalidade, religião e sexualidade, favorecendo as necessidades das mulheres brancas, de classe média e heterossexuais, ressaltando que as opressões são produzidas pela colonialidade. O discurso de Sojourner Truth, ex-escravizada e militante abolicionista, nos EUA, durante a primeira Convenção Nacional pelos Direitos das Mulheres – “Não sou eu uma mulher?” (DAVIS, 2016), já questionava, em 1851, o tratamento e o papel diferentes designados às mulheres negras em relação às brancas.

O reconhecimento das diferenças é reflexo das percepções da experiência. A historiadora Joan Scott, ao tratar especificamente do tema da experiência, utiliza a autobiografia de Samuel Delany como exemplo para discorrer sobre sua teoria, rompendo com um modelo convencional de fazer história na década de 1990. Com o exemplo retirado da experiência de vida de um homossexual negro, a historiadora objetiva “[...] documentar a existência de tais instituições em todas as suas variedades e multiplicidades; escrever a respeito delas e assim tornar histórico o que até então havia sido escondido da história” (SCOTT, 1999, p. 23). Relatar a variedade dessas experiências permite que se compreenda a relação existente entre o pessoal e o político. No entanto, não é na experiência em si que a história deve se basear, mas nas questões que a cercam, como o discurso, a diferença e a subjetividade. Seriam esses os elementos que permitem historicizar a experiência.

Ainda acerca do exemplo de Joan Scott sobre a homossexualidade, a historiadora afirma que “[...] tornar visível a experiência de um grupo diferente expõe a existência de mecanismos repressores, mas não seu funcionamento interno ou sua lógica” e que “[...] não são os indivíduos que têm experiência, mas os sujeitos é que são constituídos através da experiência” (SCOTT, 1999, p. 27). Assim, ao historicizar a heterogeneidade das experiências, torná-la visível, rompe-se com o silêncio do oprimido e desafia-se as noções dominantes, abrindo possibilidades de transformações. Ao permanecer na estrutura epistemológica da história convencional, os estudos podem perder a noção de referencialidade e naturalizar as diferenças. Assim, a história social, ao marcar o fato da diferença, deve cuidar para que a experiência não reproduza sistemas ideológicos estabelecidos como a história convencional o faz, mas que sirva para contestar e explorar questões sobre como a diferença se estabelece, opera e de que forma ela constitui os sujeitos que agem no mundo.

Para Luiza Bairros (1995), o feminismo vale-se do conceito de experiência para definir o que é opressão. A mulher mesma define se é oprimida, independente de raça, classe social ou orientação sexual. Essa forma de sistematizar o feminismo privilegia a subjetividade, no entanto, pode incorrer em generalização. Sua análise aponta para o cuidado no tratamento das experiências isoladas para que elas não se tornem parâmetros para as mulheres em geral. Dois exemplos de generalização a serem superados são, segundo Luiza Bairros (1995), a maternidade e a sexualidade, pautas feministas baseadas em experiências da mulher que são tidas como universais, que reforçam a noção patriarcal de que a mulher tem características naturais ligadas ao cuidado do outro, ao altruísmo e à prática de ser mãe e também de que está propensa a se transformar em objeto para o homem.

Luiza Bairros teoriza sobre o *feminist stand point* (ou ponto de vista feminista) e afirma que nesta perspectiva há uma tentativa de transformar as categorias mulher, experiência e política pessoal. Para essa corrente feminista a experiência da opressão sexista é dada pela posição que ocupamos na matriz de dominação e os marcadores de raça, gênero e classe se interceptam em diferentes pontos. A mulher experiencia a opressão a partir de um lugar, porém, no *feminist stand point* “[...] não existe uma identidade única, pois a experiência de ser mulher se dá de forma social e historicamente determinadas” (BAIRROS, 1995, p. 461).



Essa teoria auxilia a compreender os diferentes feminismos e a pensar os movimentos negro e de mulheres negras, não priorizando a luta nem contra o sexismo nem contra o racismo, já que as duas dimensões não podem ser separadas.

Ampliando o pensamento de Joan Scott para a análise das experiências cotidianas de preconceitos e de racismos, pode-se afirmar que os mecanismos repressores estão presentes de forma evidente nas narrativas autobiográficas de Carolina Maria de Jesus e de Maya Angelou. No entanto, para compreender as suas formas de constituição, manutenção e funcionamento são necessárias buscas mais aprofundadas nos estudos decoloniais, no pensamento feminista negro e em produções de ativistas dos movimentos pelos direitos da população negra e, em especial, de mulheres negras. As correntes de estudos decoloniais e feministas, ao historicizar as experiências das mulheres negras, devem prestar atenção ao grave risco de essencializá-las ou homogeneizá-las, por meio de estereótipos, por exemplo, conferindo, à experiência, conotações tanto da realidade quanto da apreensão subjetiva. Portanto, é preciso reafirmar que a identidade da mulher negra não é uma categoria universal.

A partir disso, deve-se investigar não apenas a realidade experimentada por mulheres negras, mas compreender, através dos seus discursos, como suas identidades lhes foram atribuídas na relação de dominação-submissão impostas pelo colonialismo e pelo patriarcado, inclusive apontando para as mutações constantes e para as indeterminações dessas identidades.

Sujeitos são constituídos discursivamente, a experiência é um evento linguístico (não acontece fora de significados estabelecidos), mas não está confinada a uma ordem fixa de significados. Já que o discurso é, por definição, compartilhado, a experiência é coletiva assim como individual. Experiência é uma história do sujeito. A linguagem é o local onde a história é encenada. A explicação histórica não pode, portanto, separar as duas. (SCOTT, 1999, p. 42).

Dando seguimento ao estudo de Joan Scott, ela reforça a importância do aspecto literário para o projeto histórico, tornando as produções discursivas da realidade social e política, no caso das autobiografias, em fontes históricas a serem analisadas. As narrativas autobiográficas podem ser marcos de uma consciência de si próprias, forma de reconhecer uma identidade autêntica de mulher negra. Carolina

Maria de Jesus em DB, mais que em QD, tem esse poder de sintetizar e registrar a verdadeira vocação de escritora; é a confirmação de que a autora estava destinada a ser poetisa. Em ESPPCNG Maya Angelou se consagra e se reconhece como escritora e como mulher forte que rompe barreiras de raça e de gênero. Ao se posicionarem como escritoras que narram suas próprias experiências elas substituem a interpretação da história única pela história diversa das mulheres negras, deixam de ser objetos e passam a ser sujeitas na história.

A história das mulheres negras vem ampliar os horizontes, multiplicando as sujeitas; e suas escritas vêm iluminar perspectivas fundamentalmente diferentes, o que não quer dizer completa ou exclusivamente verdadeiras. As construções de textos autobiográficos de mulheres negras podem contradizer, desmentir ou complementar a história hegemônica feita por homens brancos – e por mulheres brancas que se alinham ao modelo colonial e patriarcal. A compreensão desses textos como ferramentas da história pode levar à correção e, conseqüentemente, à reparação de uma visão histórica “incompleta” e “infel” através da legitimidade da autoridade da experiência.

A mulher negra a cada dia vai conquistando mais espaço como sujeita da história, não por meio de condescendência da branquitude, pelo contrário, por meio de muita luta e resistência, rompendo obstáculos criados por uma matriz de dominação colonial e patriarcal estruturada para subalternizá-la e defini-la. Como afirma Patricia Hill Collins (2019), a base para uma coalizão de grupos historicamente diversificados, empenhados na construção da justiça social, deve estar na empatia e não na compaixão. Entre algumas das conquistas das mulheres negras pode-se ressaltar o aumento do número de autoras ocupando as prateleiras das livrarias e as estantes de leitoras e leitores ao redor do mundo, fazendo parte do concorrido mercado editorial; e também do aumento do número de alunas e de professoras nas salas de aula de cursos de graduação e de pós-graduação em diversas áreas, produzindo e divulgando conhecimento em espaços antes ocupados majoritariamente por homens brancos endinheirados.

Essas mulheres, juntamente com aquelas que produzem conhecimento através das experiências individuais e coletivas adquiridas e trocadas em seus grupos sociais – pois não necessariamente precisam estar na academia ou serem letradas para produzir conhecimento –, são sujeitas de uma versão da história que

ainda está sendo contada. É o que se pode aprender em um episódio extraído de *Pensamento feminista negro* no qual Patricia Hill Collins (2019) conta que Alice Walker, escritora negra estadunidense, dizia acreditar na junção de duas versões da verdade, ao se referir à literatura negra e à literatura branca, para formar uma história inteira. Porém, a mãe da autora, a senhora Minnie Tallulah Grant, uma sábia costureira, disse que não seria possível, pois os brancos já haviam se apoderado da verdade da narrativa. Para os feminismos decolonial e negro é primordial e urgente que a história seja reescrita a partir da colônia, da periferia, do ponto de vista do mundo subalternizado.

#### 2.4 ANSIEDADE DE EXISTÊNCIA E ESCREVIVÊNCIAS

Susan Gubar e Sandra Gilbert, em 1979, enfrentando tentativas de desvalorização dos estudos de gênero e da crítica literária feminista, mapearam a produção literária escrita por mulheres em língua inglesa no contexto dos séculos XVIII e XIX. O valioso estudo é restrito, aborda as questões de gênero e não faz alusão às questões raciais, porém, serve de alicerce para novas construções no campo da literatura. Partindo do conceito de “ansiedade de autoria”, busco, aqui, expandi-lo para tratar de questões relacionadas à literatura produzida por mulheres negras no século XX.

O questionamento levantado por Susan Gubar e Sandra Gilbert (2017) sobre o modo como as imagens atribuídas às mulheres por autoridades literárias patriarcais influenciam a escrita feminina pode ser ampliado para: De que modo as imagens atribuídas às mulheres negras por autoridades literárias patriarcais e coloniais influenciam a escrita feminina negra? Antes de arriscar uma resposta, explico um pouco sobre a crítica que as citadas autoras fizeram durante a segunda onda feminista. As estudiosas partiram de um estudo da psicologia histórica literária feito por Harold Bloom. O autor faz uma análise da poética patriarcal e aplica estruturas freudianas às genealogias literárias. Bloom cria o termo “ansiedade da influência” para designar um temor que os autores homens têm de seus textos não superarem os textos de seus predecessores, em uma analogia à relação pai e filho, na qual se estabelecería uma luta literária edípica. Por meio do mapeamento revisionista dos séculos XVIII e XIX, Susan Gubar e Sandra Gilbert (2017) concluem

que não há possibilidade de um paralelo com o complexo de Electra. Nas palavras das críticas feministas:

[...] a “ansiedade de influência” que o poeta experimenta é sentida pela poeta como uma “ansiedade de autoria” ainda mais primária – um temor radical de não poder criar, de que, porque ela nunca poderá vir a ser uma “precursora”, o ato de escrever irá isolá-la ou destruí-la. (GUBAR; GILBERT, 2017, p. 193).

Em uma tradição de escritoras brancas, Susan Gubar e Sandra Gilbert (2017) constata a recorrência da temática da doença. Nos séculos XVIII e XIX as personagens são muitas vezes acometidas por males como anorexia, agorafobia, afasia e amnésia, características presentes nas narrativas que simbolizam, metaforicamente, uma fraqueza e fragilidade, física e emocional, além de uma incapacidade intelectual das mulheres. Essa constatação é explicada a partir do entendimento de que a autoridade masculina é a principal, senão a única, referência para as primeiras mulheres escritoras, tornando o espelhamento entre predecessores homens e novas escritoras mulheres difuso. Na sociedade patriarcal as mulheres sempre foram desencorajadas a realizar atividades intelectuais, sendo ameaçadas pelo patriarcado de se tornarem loucas ou estéreis. Às escritoras foi vedada a experiência da matrilinearidade literária. Elas tiveram que travar batalhas contra a leitura que seus predecessores fizeram delas a fim de se tornarem criadoras de si mesmas, o que possibilitou, às escritoras do século XX, um mínimo de referências literárias. De modo que, “[...] a escritora de hoje em dia, filha de tão poucas mães, sente que está ajudando a criar uma tradição viável que, por fim, está, definitivamente, emergindo” (GUBAR; GILBERT, 2017, p. 195).

De acordo com Susan Gubar e Sandra Gilbert (2017), a crítica de Harold Bloom não se aplica às mulheres, as escritoras predecessoras não são vistas como ameaças, mas como afirmação da capacidade de escrita. Para as estudiosas de gênero, as mulheres não precisam provar que são superiores umas às outras, mas sim que são capazes artisticamente, por isso a expressão aplicada a elas é “ansiedade de autoria” em vez de “ansiedade de influência”.

Entre as mulheres negras a história literária indica que a construção dessa matrilinearidade literária ocorre de forma isolada e tardia<sup>6</sup>. Há também uma diferenciação das temáticas dos textos produzidos por mulheres brancas e negras. A fome, o sentimento de inadequação em determinados espaços, o medo e a impossibilidade de escrita também estão presentes nessas narrativas, mas têm origens diferentes daquelas descritas pelas escritoras mapeadas por Susan Gubar e Sandra Gilbert (2017) – anorexia, agorafobia, afasia e amnésia. No caso das escritoras negras a “ansiedade” revela outras faces: de gênero, de raça e de classe.

Se faltaram predecessoras na escrita, as mulheres negras do século XX tiveram suas referências na força e na coragem, na luta pela sobrevivência das gerações anteriores. As mulheres na diáspora negra tiveram que desenvolver a capacidade de criação nos espaços de dentro, nos núcleos familiares e na atuação delas junto aos seus, na arte de cuidar do outro e na transmissão da tradição pela oralidade. No caso das escritoras negras a “ansiedade” se apresenta de modos diferentes, por isso, ao invés de “ansiedade de autoria”, proponho chamar de “ansiedade de existência”.

A filósofa Lélia Gonzalez, no Brasil de 1979, afirma que “[...] a *mulher negra anônima* sustentáculo econômico, afetivo e moral de sua família é quem [...] desempenha o papel mais importante” e que “[...] apesar da pobreza, da solidão quanto a um companheiro, da aparente submissão, é ela a portadora da chama da libertação, justamente porque não tem nada a perder” (GONZALEZ, 2018, p. 51, *grifos da autora*), destacando a importância das mulheres negras na formação cultural brasileira. Lélia Gonzalez, em seus estudos acadêmicos e na sua militância, desconstrói a imagem de negros e negras cordiais criada por estereótipos que reforçam a passividade e a incapacidade intelectual da raça. No que se refere à mulher negra, Lélia Gonzalez denuncia a falsa democracia racial no Brasil afirmando que a miscigenação do povo brasileiro ocorreu às custas da violência infligida à mulher negra; faz uma análise sociocultural da figura da mãe-preta como a principal

---

<sup>6</sup> No Brasil, Maria Firmina dos Reis (1822-1917), maranhense abolicionista, foi a primeira mulher negra a publicar um romance (**Úrsula**), em 1859. No entanto sua obra ficou esquecida durante pouco mais de um século e o reconhecimento histórico e literário veio após o resgate de sua obra pela crítica feminista no final do século XX. Nos Estados Unidos, Phillis Wheatley (1753-1784), nascida no continente africano, onde hoje seria o Senegal, foi traficada ainda criança com destino à América do Norte para ser escravizada, tornando-se a primeira mulher negra a publicar um livro de poemas (**Poems on Various Subjects**), em 1773. Ela teve que defender em tribunal a autoria de seus poemas e, posteriormente, no prefácio da edição inglesa a autoria teve que ser novamente atestada por 17 homens.

transmissora das tradições africanas no Brasil; destaca ainda a discriminação das mulheres negras no que diz respeito à força de trabalho desde a formação econômica do país. Resistindo a diversas tentativas de silenciamento, as mulheres negras continuam buscando estratégias para serem ouvidas e lidas para que, por meio da criação de suas próprias narrativas, transformem as imagens criadas e impostas a elas por um sistema escravocrata – imagens negativas que continuam permeando o imaginário coletivo e as relações sociais até os dias de hoje.

Em *Poética da memória: uma leitura de Toni Morrison* (1997), José Eduardo Fernandes Giraudo faz uma análise histórica da trajetória de escritoras negras estadunidenses apoiando-se na poética da memória para conceber uma identidade étnica. Para o autor as precursoras literárias das escritoras negras estadunidenses do século XX são as mães e as avós silenciadas pelos processos de escravização e de subalternização, que transmitiram suas histórias e as dos seus antepassados oralmente, através de canções, bordados, jardinagem, tranças e de atividades cotidianas funcionais e estéticas, muitas vezes realizadas às escondidas.

Alice Walker, no ensaio “Em busca dos jardins de nossas mães”, escrito em 1974, acrescenta o aspecto racial à leitura de *Um teto todo seu* (1985), de Virgínia Woolf. Neste livro de Virgínia Woolf, publicado pela primeira vez em 1929, a escritora inglesa faz uma reflexão sobre a condição social da mulher e as suas consequências na expressão livre do pensamento feminino na produção literária. Segue a reescrita do trecho, por Alice Walker, a partir da intersecção gênero, raça e classe:

[...] alguma espécie de genialidade deve ter existido nas classes trabalhadoras [substitua por “escravizadas” ou “esposas e filhas de camponeses arrendatários”]. De tempos em tempos, uma Emilie Brontë ou um Robert Burns (substitua por “uma Zora Neale Hurston ou um Richard Wriyth”) desponta e prova a sua presença. Mas ela nunca foi passada para o papel. Quando, no entanto, nós lemos sobre uma bruxa sendo afogada, uma mulher possuída por demônios, [ou “Santos”], uma mulher sábia vendendo ervas [nossas benzedadeiras] ou mesmo sobre um homem extraordinário que tinha uma mãe, então acho que estamos na pista de uma romancista perdida, uma poeta reprimida, uma Jane Austen sem voz e sem glória [...]. Na verdade, eu ousaria dizer que aquele anônimo que escreveu tantos poemas sem assinar muitas vezes era uma mulher. (WALKER, 2021, p. 216).

A fagulha criativa das escritoras negras teve origem nas histórias contadas por mães e avós. Na aparente ausência de predecessoras, elas foram buscar e

revalidar seus modelos literários nas histórias resgatadas pela memória coletiva do seu povo. Pode-se dizer que essas escritoras (re)construíram o passado no presente, as narrativas escritas, que tiveram como fonte as narrativas orais, ao serem registradas, conferiram a capacidade de criação não apenas literária, mas também de uma nação africana nas Américas.

Em um mundo misógino e racista, toda atividade literária empreendida por uma mulher negra deve ser considerada tentativa de resistência e de construção de uma cultura contra a opressão. Para tratar dessa dupla face, de gênero e de raça, na escrita literária, Conceição Evaristo, escritora negra brasileira, criou o termo “escrevivência”, visando explicar que sua produção literária e teórica – e de outras mulheres negras engajadas – está intrinsecamente ligada à sua experiência pessoal e perpassa o seu corpo, negro, feminino e pobre. Para Conceição Evaristo (2020) a escrita da mulher negra é concebida no cotidiano, nas lembranças, nas próprias experiências de vida e nas de seu povo. É por meio da escrevivência que Conceição Evaristo compõe seus romances, ensaios e poemas e revela a condição das negras e dos negros no Brasil. Ela afirma que seus textos nascem marcados profundamente pela sua experiência de mulher negra na sociedade brasileira. Assim, o fundamento básico da escrevivência está nas experiências das pessoas negras que, ao escreverem suas histórias, instituem um modo próprio de produzir e de conceber o texto literário, com suas implicações estéticas e ideológicas. Da forma mais simplista possível, escrevivência é escrever a vivência e a experiência, pessoais e coletivas, perpassadas pela memória, e transformá-las em texto literário (EVARISTO, 2020).

Ao elaborar o termo “escrevivência”, em 1995, Conceição Evaristo criou uma referência para a escrita negra contemporânea, muito embora escritoras antecessoras, como Carolina Maria de Jesus, já fizessem uso, de modo intuitivo, da escrevivência para escrever sua obra. À medida que valoriza a experiência pessoal e coletiva como suporte e condutora da escrita, Conceição Evaristo (2008; 2020) oferece, às mulheres negras, escritoras das novas gerações, uma ferramenta potente contra o racismo, o sexismo e o classismo. É importante ressaltar que a escrevivência é considerada uma epistemologia exclusiva de mulheres negras e que a produção oriunda dessa escrevivência faz parte de um processo de redescoberta e de reapropriação da história de mulheres racializadas, com paradigmas decolonial

e transnacional. A historiografia de escritoras negras estadunidenses pode servir de exemplo de recorte de escrevivência fora do Brasil.

O conceito de Conceição Evaristo está intrinsecamente ligado ao feminismo decolonial e negro e corrobora com as propostas feministas de Françoise Vergès de transformar em narrativa o legado catastrófico dos povos da diáspora negra, em especial das mulheres.

A escrita do passado e da história de mulheres racializadas não teve a mesma trajetória da escrita feminista europeia porque cada uma passou por um processo diferente. Para as racializadas, não foi necessário preencher uma ausência, mas encontrar as palavras que trouxessem de volta à vida aquilo que tinha sido condenado à não existência, mundos que tinham sido expulsos da humanidade. (VERGÈS, 2020, 135).

Dessa forma, ousou dizer que para as mulheres negras não existiu a “ansiedade de autoria” apontada por Sandra Gilbert e Susan Gubar (2017). As intelectuais negras tiveram que recorrer às tradições culturais de seu povo, às memórias pessoais e coletivas, às experiências de suas mães e avós, passadas de geração em geração, pois não havia, na história, modelos literários para que elas os seguissem ou superassem. As primeiras mulheres negras escritoras tiveram, na verdade, o que se pode chamar de “ansiedade de existência”.

A marcação da identidade negra na escrita literária rompe com um cenário de produção e reprodução simbólica de sentidos a partir de imagens que instituíram, historicamente, valores negativos aos negros e, em especial, à mulher negra. Ao se tornarem escritoras das próprias histórias, sejam elas ficcionais, teóricas ou autobiográficas, as mulheres negras restituem para si mesmas o protagonismo de suas vidas e expõem uma multiplicidade de subjetividades existentes e, por conseguinte, de reivindicações para a conquista da plena humanidade e da justiça social. Como diz Jurema Werneck na introdução do livro de contos **Olhos d'água**, de Conceição Evaristo, “[...] a palavra que é dita reivindica o corpo presente” (2016, p. 14) .



### 3 ABORDAGENS DECOLONIAIS E TEORIAS DE GÊNERO

Eu disse: o meu sonho é escrever!  
 Responde o branco: ela é louca.  
 O que as negras devem fazer...  
 É ir pro tanque lavar roupa.  
 (Carolina Maria de Jesus)

Neste capítulo abordo alguns conceitos e pensamentos da teoria decolonial e, em seguida, faço interligações entre essa teoria e os feminismos decolonial e negro. Nesse intuito, conforme dito anteriormente, priorizo as leituras e as análises de teorias advindas dos países colonizados, em consonância com os estudos da subalternidade, em uma tentativa de romper com a tradição eurocêntrica e de descolonizar<sup>8</sup> o pensamento canônico ainda prevalente no espaço acadêmico e, conseqüentemente, na minha formação, bem como na de muitos outros e outras pesquisadoras. Esse exercício de (des)construção faz parte do processo de escrita, embora eu esteja ciente de que a superação do modelo epistemológico eurocêntrico e androcêntrico não ocorrerá de maneira imediata, modelo este que, por questões culturais, políticas e econômicas, está profundamente enraizado, em especial nas Américas.

Seguindo o pressuposto do programa de Literatura e Práticas Sociais, para além do fato de ser uma determinação do próprio *corpus* selecionado e da linha de pesquisa Representação na Literatura Contemporânea, à qual me filio, busco as referências que melhor dialogam com os temas e as subjetividades às quais me dispus a decifrar. Neste capítulo, dividido em duas partes, analiso, primeiramente, as bases da teoria decolonial em busca da compreensão sobre como o sistema colonial de exploração foi determinante para moldar as relações de raça e de gênero na história recente e que, a meu ver, estão refletidas nas autobiografias ora analisadas. Na segunda parte examino o pensamento feminista decolonial e as suas similaridades com as epistemologias feministas negras dos Estados Unidos e do Brasil, a partir das teorias de Patricia Hill Collins e de Lélia Gonzalez, a fim de ressaltar a relevância das autobiografias estudadas para a reconstrução da memória individual e coletiva, para o resgate da história e da subjetividade de mulheres

---

<sup>8</sup> O uso do termo “descolonizar” se refere ao processo histórico-administrativo de desligamento dos padrões estabelecidos pelos antigos colonizadores aos países colonizados. Enquanto “decolonizar” se refere ao movimento contínuo de nos tornarmos livres da colonialidade, impetrada por uma matriz de dominação capitalista, imperialista, racista e sexista.

negras na diáspora e, não menos importante, para evidenciar o poder da autodenificação de mulheres negras a partir da escrita de si mesmas.

### 3.1 COLONIALIDADE DO PODER, DO SABER E DE GÊNERO: A SUBALTERNIDADE DA MULHER NEGRA

Enquanto estudiosos(as) pós-colonialistas se aproximavam de correntes pós-modernas e pós-estruturalistas, centrados basicamente na Europa das décadas de 1970 e 1980, os(as) decoloniais buscaram referências nas experiências dos países colonizados, especialmente das Américas, a partir da década de 1990, a fim de se emanciparem de todos os tipos de dominação e de opressão resultantes da colonização, incluindo um amplo diálogo interdisciplinar. Os dois termos em si, pós-colonial e decolonial, originados na palavra colônia, podem ser explicados a partir da diferença existente nas experiências colonialistas a qual cada região foi submetida. Diferentemente da colonização da Ásia e da África, nas colônias americanas, de norte a sul, não foi possível resgatar as raízes pré-coloniais, graças ao extermínio de comunidades inteiras. Essa ruptura não permitiu que as novas sociedades, formadas majoritariamente por imigrantes europeus e pessoas escravizadas, preservassem princípios filosóficos e epistemológicos anteriores à colonização. Desde a colonização até os dias atuais os povos originários são perseguidos e sistematicamente marginalizados na sociedade. Enquanto isso, a Ásia e a África tiveram, mesmo que minimamente, suas referências pré-coloniais mantidas e preservadas, estabelecendo-se, dessa forma, uma epistemologia pós-colonial. Nas Américas, embora não obrigatoriamente, a epistemologia decolonial parece ser mais apropriada, em especial ao se tratar de estudos relacionados à raça, ao gênero e à classe.

Nesse cenário americano, de norte a sul, Aníbal Quijano, sociólogo peruano, formulou a teoria da colonialidade do poder, baseada na raça, que, em seguida, foi ampliada por María Lugones, socióloga argentina, com a inclusão de elementos de gênero, formulando a teoria da colonialidade de gênero (QUIJANO, 2005; LUGONES, 2008). Indissociável aos conceitos de colonialidade do poder e de gênero, ainda será discutido, mais adiante, o conceito de colonialidade do saber.

Para Aníbal Quijano, teórico que cunhou o conceito de colonialidade do poder, a ideia de raça como uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial, em cuja matriz foi estabelecida, provou ser, inclusive, mais sólida e permanente que o próprio colonialismo. A categoria raça não tem história conhecida antes da colonização da América Latina e as relações fundadas a partir desse episódio histórico produziram novas identidades sociais, como as de índios, negros e miscigenados, bem como a de europeus. Assim, a conotação racial passou a ter mais relevância do que a procedência geográfica de um determinado povo. Essas relações marcavam as diferenças entre conquistadores e conquistados, baseado nas distinções de características biológicas que situava uns em situação de inferioridade em relação aos outros; estabelecendo hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes ao padrão de dominação associados à nova estrutura global de controle do trabalho: o capitalismo. Sendo assim, “[...] a distribuição racista do trabalho no interior do capitalismo colonial/moderno manteve-se ao longo de todo o período colonial” (QUIJANO, 2005, p. 3). Dessa forma, a raça determina o valor do trabalho que, conseqüentemente, levou a branquitude aos postos de mando da administração colonial enquanto a negritude era dominada e explorada.

O conceito de colonialismo do poder e de eurocentrismo estão entrelaçados à história das Américas e da Europa e se produziram mutuamente como identidades geoculturais do mundo moderno. O discurso colonial de inferiorização de determinadas raças e o esforço em homogeneizar os povos (índios e negros) dentro do novo padrão de poder mundial eurocêntrico refletiram na produção cultural com representações negativas ou simplesmente com apagamento histórico dessas populações. Aníbal Quijano escreve que:

[...] no momento em que os ibéricos conquistaram, nomearam e colonizaram a América (cujas regiões norte ou América do Norte, colonizaram os britânicos um século mais tarde), encontraram um grande número de diferentes povos, cada um com sua própria história, linguagem, descobrimentos e produtos culturais, memória e identidade. São conhecidos os nomes mais desenvolvidos e sofisticados deles: astecas, maias, chimus, aimarás, incas, chibchas, etc. Trezentos anos mais tarde todos eles reduziram-se a uma única identidade: índios. Esta nova identidade era racial, colonial e negativa. Assim também sucedeu com os povos trazidos forçadamente da futura África como escravos: achantes, iorubás, zulus, congos, bacongos, etc. No lapso de trezentos anos, todos eles não eram outra coisa além de negros. (QUIJANO, 2005, p.11).

O controle de trabalho no novo padrão de poder mundial constituiu-se em uma organização de trabalho em que os sujeitos de raças colonizadas não eram remunerados. De acordo com Aníbal Quijano (2005), esse padrão teve início nas Américas e depois se espalhou para o resto do mundo, enquanto os colonizadores brancos tinham seus trabalhos remunerados. Talvez isso explique a disparidade salarial existente na atualidade entre homens e mulheres e entre brancos(as) e negros(as), na qual as mulheres negras, em geral, recebem os menores salários. Assim, a Europa e os europeus se constituíram como o centro do mundo capitalista nos moldes colonial/moderno.

Para o estabelecimento do capitalismo mundial seguindo essa configuração foram necessárias atribuições de novas identidades geoculturais, incorporação de diversas e heterogêneas histórias dentro de um único domínio da Europa. Para isso, entre outros recursos, as formas de produção de conhecimento dos povos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de subjetividade foram severamente reprimidos. Os colonizados foram forçados a “[...] aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente religiosa” (QUIJANO, 2005, p. 5). Essas estratégias de dominação foram violentas e profundas na América, desde os índios aos africanos escravizados, e uma das hipóteses apontadas para o êxito do colonialismo foi o fato de esses povos terem sido despojados de suas histórias e heranças intelectuais que, por não terem sido escritas, não puderam ser preservadas – ao contrário do que houve na Ásia, por exemplo, que conseguiu preservar melhor sua cultura por meio dos registros escritos, inclusive tendo se firmado genericamente como Oriente, em oposição ao Ocidente. O que a Europa Ocidental não conseguiu controlar, silenciar ou dizimar tornou-se “outro”, exótico, estranho, a partir da visão do “eu” europeizado.

[...] a única categoria com a devida honra de ser reconhecida como o Outro da Europa ou “Ocidente”, foi o “Oriente”. Não os “índios” da América, tampouco os “negros” da África. Estes eram simplesmente “primitivos”. (QUIJANO, 2005, p. 6).

A ciência moderna, construída a partir de uma epistemologia hegemônica, omitiu, ao longo dos séculos, os sujeitos subalternizados da produção de

conhecimento. A este fenômeno dá-se o nome de colonialidade do saber. Entre os excluídos estão negros, mulheres, indígenas e classe trabalhadora, localizados, sobretudo, nos países submetidos ao colonialismo.

Nas Américas o capital existe há mais de 500 anos como eixo dominante da articulação de formas de controle e de exploração do trabalho, configurando um único padrão de poder.

[...] a raça é o mais eficaz instrumento de dominação que, associado à exploração, serve como o classificador universal no atual padrão mundial de poder capitalista. Nos termos da questão nacional, só através desse processo de democratização da sociedade pode ser possível e finalmente exitosa a construção de um Estado-nação moderno, com todas as suas implicações, incluindo a cidadania e a representação política. (QUIJANO, 2005, p. 21).

De acordo com Aníbal Quijano (2005), os povos não europeus, índios e negros, não tinham interesse na homogeneização de formas básicas de existência social das populações, porém com a colonização das Américas pela Europa constituiu-se um sistema global homogêneo com base em três elementos centrais: a colonialidade do poder, o capitalismo e o eurocentrismo, iniciando todo um universo de novas relações materiais e subjetivas. O sociólogo afirma que a descolonização por meio da homogeneização das relações sociais e políticas se deu pela perspectiva eurocêntrica, capitalista e imperialista entre os diversos povos das Américas. Desse modo, para que se alcançasse uma forma de organização democrática nos países antes colonizados, houve primeiro uma tentativa de branqueamento da população através do extermínio massivo de índios, negros e miscigenados; seguida por uma tentativa de branqueamento pelo apagamento das identidades heterogêneas. No Brasil uma das estratégias para o apagamento de negros foi a criação e a disseminação do mito da democracia racial, enquanto nos EUA a estratégia foi a guetização da população negra através de leis de segregação racial.

Aníbal Quijano afirma que a colonialidade do poder propaga o engodo de que a homogeneização dos diferentes povos possibilitaria a formação de um espaço comum de identidade e de sentido para a população, resultando na democratização da sociedade, facilitando sua organização e expressão democráticas. Aníbal Quijano afirma que “[...] o grau atual de limitação [da democracia] depende da proporção das

raças colonizadas dentro da população total e da densidade de suas instituições sociais e culturais” (2005, p. 20), ou seja, quanto mais índios, negros e miscigenados compondo uma sociedade mais difícil é o processo de descolonização e de democratização.

O pensamento de Aníbal Quijano nos leva a uma discussão mais atual levantada pela filósofa e militante do movimento negro brasileiro, Sueli Carneiro (2011), de que a miscigenação racial em nossa sociedade serve a diferentes usos políticos e ideológicos. Para a filósofa negra o discurso da miscigenação dá suporte ao mito da democracia racial, na medida que o intercurso sexual entre brancos, negros e indígenas seria a comprovação da tolerância racial entre a população brasileira. No entanto, esse discurso omite o histórico de estupros cometidos por brancos colonizadores sobre as mulheres negras e indígenas colonizadas (CARNEIRO, 2011). Sueli Carneiro denuncia também uma tentativa de branqueamento da população de forma institucionalizada, através do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), ao criar a categoria racial parda. A filósofa conclui que

Essas diferenciações, portanto, vêm funcionando, com eficácia, como elementos de fragmentação da identidade negra e impedindo que esta se transforme em elemento aglutinador no campo político para reivindicações coletivas por equidade racial, pois, ao contrário do que indica o imaginário social, pretos e pardos (conforme nomenclatura do IBGE) compõem um agrupamento que, do ponto de vista dos indicadores sociais, apresenta condições de vida semelhantes e igualmente inferiores quando comparadas ao grupo branco, razão pela qual se define hoje, política e sociologicamente, a categoria negra como o somatório daqueles que o Censo classifica como pretos e pardos. (CARNEIRO, 2011, p. 67).

A obra do sociólogo Gilberto Freyre, aliado da elite política brasileira na década de 1930, definiu e disseminou o mito da democracia racial, defendendo abertamente a ideia racista de embranquecer a população brasileira para atingir um suposto progresso e consciência brasileira, inclusive criando termos como “morenidade”, com o objetivo de branquear a pele e a cultura do negro; “cocolonizador”, com o objetivo de colocar o negro como responsável pelo extermínio de índios, equiparando-o ao europeu; “meta-raça”, como síntese do desenvolvimento demográfico para “além da raça”. Em oposição ao pensamento de Gilberto Freyre, é importante referenciar a obra de Abdias Nascimento, um ferrenho crítico ao paternalismo, ao neocolonialismo e ao racismo do citado autor, que é

aclamado no Brasil, como forma de evidenciar que a intelectualidade negra estava atenta e resistindo aos padrões impostos pela colonialidade.

A socióloga brasileira Lélia Gonzalez é também uma referência, feminina e negra, no combate constante e na recusa em se sujeitar aos moldes do sistema colonial/moderno. Em seus estudos Lélia Gonzalez afirma que a suposta democracia racial brasileira, que incentivou a miscigenação com o objetivo de branquear a população, teve sua base na violação das mulheres negras e indígenas, além de ter criado uma falsa crença de que o racismo não existe, já que seríamos considerados todos iguais, reafirmando, assim, o caráter político do conceito de raça.

De volta a Aníbal Quijano (2005), o autor constata, em seus estudos, que aos países colonizados do Cone Sul não foi possível até hoje, senão de modo parcial e precário, a criação de um estado democrático por questões raciais. A América Latina não vive uma real democracia. O modelo colonizador a que fomos submetidos perdura na história, cultura, política e sociedade. As tentativas de descolonização fracassaram. O sociólogo questiona porque essa descolonização não foi possível na América Latina e qual elemento impediu a nossa democratização. Ele atribui ao fator racial. Como se vê, o sociólogo exclui dessa análise os países da América que foram colonizados pelos ingleses, o que, a meu ver, é um equívoco, conforme analiso mais adiante a partir do ponto de vista dos feminismos decolonial e negro. A América do Norte, em especial os EUA, também não vive uma democracia plena. Dessa forma, Aníbal Quijano (2005) ignora por completo outro elemento que impede a descolonização efetiva e, conseqüentemente, a possibilidade de uma democracia legítima: o gênero.

Para solucionar esse lapso teórico, María Lugones, em “Colonialidad y género” (2008) trabalha com a conexão do texto do sociólogo peruano Aníbal Quijano com os de feministas não brancas para desenvolver o que ela chama de sistema de gênero colonial/moderno. Sua pesquisa faz a intersecção entre raça, classe, gênero e sexualidade com o objetivo de compreender a indiferença que os homens demonstram em relação às violências infligidas às mulheres subalternizadas<sup>9</sup>. A socióloga feminista aponta como a hierarquia de gênero, raça e

---

<sup>9</sup> No artigo “Colonialidad y género”, María Lugones escreve “mujeres de color” para designar todas as mulheres subalternizadas e vítimas de opressões múltiplas que se posicionam como protagonistas do feminismo decolonial. O termo “mujeres de color”, com origem no inglês *women of color*, engloba

classe, instituída ao longo de séculos e reforçada pela colonização, está relacionada ao patriarcado e ao capitalismo, criando, assim, o conceito de colonialidade de gênero. Para María Lugones (2008) a expressão da opressão acontece em vários eixos, não apenas no econômico, mas na determinação de uma língua, na estrutura familiar burguesa e consanguínea, na imposição de uma religião, entre outros.

A socióloga argentina estuda marcos de análise que ainda não foram suficientemente explorados de forma conjunta. São eles: gênero, raça e colonização. Ela enfatiza o conceito de interseccionalidade e denuncia a exclusão das mulheres não brancas das lutas em prol da liberdade das mulheres. Ao unir os trabalhos oriundos do feminismo das mulheres subalternizadas e as análises a partir do conceito de colonialidade do poder, María Lugones se aproxima da explicação do que ela chama de sistema colonial/moderno de gênero e de como a imposição colonial está arraigada nas sociedades colonizadas. A extensão histórica desse sistema tem alcances destrutivos e impossibilita a formação de vínculo e de solidariedade entre as vítimas da dominação e da exploração que constituem a colonialidade.

Retomando Aníbal Quijano (2005), ele afirma que a colonialidade e o colonialismo são distintos, embora a primeira esteja relacionada ao segundo, de forma profunda e prolongada ao redor de todo o planeta. A base da colonialidade está na ideia de raça, que, ao ser invocada, posiciona as relações de superioridade-inferioridade que estabelecem a dominação. As classificações da população em raças são os termos que possibilitam as disputas históricas. A interseccionalidade a que Aníbal Quijano se refere é limitada. Ele divide as categorias em gênero, considerando as mulheres brancas, e em raça, considerando os homens negros. Dessa forma, exclui as mulheres negras e não brancas. O sociólogo compreende sexo como atributos biológicos que são elaborados como categorias sociais. María Lugones (2008) discorda dessa divisão e questiona onde se encaixaria a categoria de mulheres negras nesse modelo proposto. Ela aprofunda nas questões relacionadas ao gênero e à sexualidade, tratando, inclusive, de intersexualidade e homossexualidade. Assim, torna-se necessário ampliar e reconceitualizar a lógica de

---

negras, caribenhas, latino-americanas, asiáticas, muçulmanas, judias e indígenas, não havendo consenso sobre o uso do termo em inglês e nem sobre a tradução para o português. Trata-se, portanto, de um termo político que passou por diversas transformações ao longo dos anos e se define pela afirmação da solidariedade entre vários grupos na luta antirracista.



intersecção de Aníbal Quijano para evitar a separação das categorias e, por conseguinte, a invisibilização de mulheres negras subalternizadas. Somente ao compreender gênero e raça fundidos é que se pode enxergar de fato as mulheres negras e não brancas nesse sistema colonial/moderno.

Uma das críticas feitas por María Lugones ao trabalho de Aníbal Quijano é que ele coloca a raça no centro da sua teoria, como constitutiva da colonialidade do poder. Quando ele trata o gênero nos moldes ideológicos apresentados de controle sobre “sexo, seus recursos e produtos” está reduzindo-o ao aspecto biológico. A socióloga argentina, no entanto, afirma que se deve conceituar a raça como gendrada (ou “atribuída de gênero”, conforme tradução para o português) e o gênero como racializado, pois somente quando se perceber gênero e raça de forma inseparável se poderá enxergar de fato as mulheres negras. Para María Lugones, “[...] la raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género – ambos son ficciones poderosas”<sup>10</sup> (2008, p. 94). Essa é uma das razões pelas quais faço a marcação da raça ao me referir à categoria mulher, mulher negra e mulher branca, para não incorrer na exclusão da categoria mulher negra no meu discurso, já que entendo que não se pode separar raça e gênero. Ao sinalizar a raça na minha linguagem busco não camuflar a brutalização, o abuso e a desumanização ocasionada pela colonialidade de gênero às mulheres subalternizadas.

O sistema de gênero imposto pelo colonialismo abarca a subordinação das mulheres em todos os aspectos de suas vidas. María Lugones se baseia em textos de Oyéronké Oyewùmi sobre a sociedade matriarcal da cultura yorubá na África e de Paula Gunn Allen sobre tribos ginocráticas de estadunidenses nativos, revelando como o capitalismo eurocêntrico impôs os termos de subordinação nas sociedades conquistadas e alterou a organização de sexo e de gênero sob a ótica colonial. Antes da colonização as diferenças de gênero eram mais abrangentes e não se baseavam em binarismo biológico. A redução dessa realidade reflete na construção gendrada<sup>11</sup> do conhecimento na modernidade, como se verá mais adiante.

O sistema colonial/moderno de gênero tem um lado visível e outro oculto. O lado visível constrói, hegemonicamente, o gênero e as relações de gênero, enquanto

---

<sup>10</sup> “a raça não é nem mais mítica nem mais fictícia do que gênero - ambos são ficções poderosas” (tradução minha).

<sup>11</sup> Gendrado: negociação intersubjetiva dos arranjos referidos à masculinidade e à feminilidade. A atribuição de gênero e a percepção própria das categorias e identidades de gênero formam parte dessa negociação.

o oculto é completamente violento. A partir dos exemplos descritos por María Lugones, o visível organiza de forma heterossexista a vida dos homens e mulheres brancos burgueses, determinando papéis de pureza e passividade para as fêmeas, que são reprodutoras da classe, da posição racial e colonial. No entanto, esse sistema as mantém excluídas da esfera de autoridade coletiva, da produção de conhecimento e da possibilidade de controle dos meios de produção. A suposta e socialmente construída debilidade de seus corpos e mentes cumpre um papel importante na reclusão das mulheres brancas burguesas. O lado oculto está associado às experiências dos povos nativos colonizados, que tiveram suas participações em processos de tomada de decisão, rituais, economia e estruturas pré-existentes – como o matriarcado e a intersexualidade –, reduzidos à animalidade. A forma como o gênero é construído, na visão de María Lugones, colabora com o argumento apresentado anteriormente sobre a ansiedade de existência, no qual a feminilidade das mulheres, considerando as especificidades das mulheres negras, é refletida na produção artística escrita.

O que María Lugones (2008) afirma é que há uma constituição mútua da colonialidade do poder e do sistema de gênero colonial/moderno. A estrutura social existente antes da colonização teve que ser destruída e a nova estrutura foi redefinida nos moldes do colonizador, transformando sociedades heterogêneas e ginocráticas em sociedades homogêneas e patriarcais. Oyéronké Oyewùmi e Paula Gunn Allen revelam, em seus estudos, as bases sociais, políticas e econômicas anteriores à colonização em seus respectivos países de origem. Oyewùmi (2004) trata do não binarismo da cultura yorubá, que foi traduzida de forma errônea pelo Ocidente a fim de encaixá-la em uma categoria de gênero oposta e hierárquica. Já Allen (2015) trata de várias etnias indígenas da América do Norte que foram forçadas, por influência de um colonialismo fundado no cristianismo, a trocar um modelo feminino igualitário por um masculino hierárquico. As ferramentas utilizadas para dominar esses povos, especialmente as mulheres, foram o estupro e a exploração do trabalho até a morte.

### **3.1.1 Relação entre colonialidade de gênero e produção cultural**

Retomando o pensamento de Aníbal Quijano e de María Lugones, em que a colonialidade é transferida do âmbito do poder e do gênero para o campo do saber, constituindo a colonialidade do saber, que age de forma a manter a hegemonia eurocêntrica como perspectiva superior do conhecimento, tem-se, nas intelectuais negras, diversos exemplos de desobediência epistêmica, seja na academia ou no cotidiano compartilhado nas comunidades. Eu as considero feministas decoloniais que se colocam à disposição de lutas “[...] que partilham o objetivo de reumanizar o mundo e a sua biblioteca de saberes, suas experiências práticas, suas teorias antirracistas e antissexistas, incansavelmente associadas às lutas anticapitalistas e anti-imperialistas” (VERGÈS, 2020, p. 46).

Grada Kilomba, em seu livro *Memórias da plantação* (2019), afirma que a academia é “[...] um espaço de v-i-o-l-ê-n-c-i-a” (p. 51), assim mesmo, com hífen, marcando cada letra como se estivesse marcando o próprio corpo negro. A partir de relatos de sua própria experiência e da de outras duas entrevistadas, uma afro-alemã e uma afro-estadunidense, Grada Kilomba expõe as estruturas do racismo, revelando sua atemporalidade, já que os episódios cotidianos do presente estão associados ao passado colonial e à imagem fantasiada do/a “outro/a” que foi (e permanece sendo) imposta aos negros pelo colonizador branco. Grada Kilomba, que fez seus estudos de doutoramento na Alemanha, relata as dificuldades encontradas ao ocupar um espaço na academia sendo ela uma mulher negra: “[...] é um espaço branco onde o privilégio de fala tem sido negado para as pessoas negras” (2019, p. 50). Grada Kilomba refuta a conclusão de Gayatri Spivak, em seu livro **Pode o subalterno falar?** (2018), de que a subalterna estaria impossibilitada de falar dentro do regime repressivo do colonialismo e do racismo porque não seria ouvida nem compreendida. Grada Kilomba critica o posicionamento da subalterna silenciosa de Gayatri Spivak ao não aceitar que “[...] o sujeito negro não tem capacidade de questionar e combater discursos coloniais” (KILOMBA, 2019, p. 48), caso contrário estaria concordando que os grupos subalternizados se identificam com seus colonizadores, não têm capacidade de interpretar sua própria condição de oprimido, são menos humanos do que seus opressores e que carecem de motivação para o ativismo político. O trabalho de Grada Kilomba é justamente o desafio de recuperar o ponto de vista da mulher negra subalternizada através de sua subjetividade. *Memórias da plantação* pode ser lido como um tratado voltado para o povo negro;

nele Grada Kilomba, por meio da análise das entrevistas concedidas por acadêmicas negras, apresenta estratégias de como se descolonizar e auxilia outras mulheres a se tornarem sujeitas em um espaço dominado pela branquitude.

A imagem da escrava Anastácia é invocada por Grada Kilomba ao tratar do tema do silenciamento da mulher negra escravizada e subalternizada. Anastácia se tornou um símbolo de resistência da negritude feminina intelectual. As intelectuais negras são, muitas vezes, vistas com desconfiança nos espaços acadêmicos e políticos porque buscam desconstruir o pensamento canônico patriarcal e colonial. Os obstáculos que elas têm que superar para serem inseridas nesse rol são muitos, estão enraizados na história e na cultura, porém, as mulheres negras estão constantemente buscando formas de resistir à colonialidade do saber.

A entrada à força de intelectuais negras e subalternizadas em espaços acadêmicos, políticos e culturais tem permitido a expansão e a consolidação do que Breny Mendoza, hondurenha e pesquisadora de feminismo decolonial, chama de “a epistemologia do sul” ao tratar de uma reflexão sobre os novos conhecimentos inspirados geopoliticamente na América Latina. Essa nova epistemologia pode auxiliar no sentido de que conhecimentos produzidos por mulheres racializadas, empobrecidas e sexualizadas sejam levados em conta e não sejam soterrados – como na história colonial e patriarcal –, mas uma prática frequente até os dias atuais. Assim, Breny Mendoza defende a necessidade de “[...] uma solidariedade transnacional entre mulheres da metrópole e da periferia” mesmo reconhecendo que “[...] segue sendo um grande desafio que há que se reformular e se resolver” (2017, p. 766) . Nesse mesmo sentido, mais adiante se verá como o feminismo negro dos EUA corrobora com esse pensamento, ligando os objetivos e as pautas do feminismo decolonial produzido no Sul Global com o feminismo negro estadunidense.

A implicação dessa história colonial é que a população pertencente às raças consideradas inferiores somente seria capaz de produzir culturas também inferiores, primitivas, no sentido de selvagens. Para as mulheres a colonização foi um processo duplo de inferiorização racial e de subordinação de gênero. Nesse ponto se observa que há uma similaridade no pensamento de Oyéronké Oyewùmi (África) e de Paula Gunn Allen (América do Norte), conforme aponta María Lugones (2008). Os estudos dessas duas teóricas declaram que houve uma cumplicidade entre os homens

negros e índios com os colonizadores brancos contra as mulheres, formando, historicamente e culturalmente, as bases do patriarcado. Esse contexto, de perda de autonomia e de propensão à vulnerabilidade, permitiu que a produção de conhecimento tenha sido generizada, além de racializada.

Essa cumplicidade dos homens para oprimir as mulheres vem de um período anterior à colonização, como afirma Silvia Federici em *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva* (2017). As mulheres foram alvo de perseguições na Europa no período de transição da Idade Média para o capitalismo, com apoio e incentivo do Estado e da Igreja, revelando que estamos sujeitas a perder nossa autonomia, econômica e social, dentro de nossas próprias comunidades, tornando-nos vulneráveis. Os nossos direitos podem ser questionados e retirados a qualquer momento, a depender dos interesses da matriz de dominação. Portanto, a atenção e a luta devem ser contínuas e sem fronteiras.

A colonialidade do poder e a colonialidade de gênero, que afetaram populações subalternizadas por meio do colonialismo, tiveram reflexos na produção de conhecimento dessas populações, pois, ao serem consideradas inferiores, tudo aquilo que pudessem produzir também o seriam. Dessa forma, as mulheres negras estariam, como María Lugones (2008) comprova em seus estudos, mais oprimidas, exploradas e, conseqüentemente, inferiorizadas, do que os homens negros, tornando-se mais difícil para elas ter espaço, voz e visibilidade dentro de uma sociedade colonial, patriarcal e racista. Assim, as mulheres negras são, nessa perspectiva de estudos, as maiores vítimas da colonialidade do saber ou do eurocentrismo. Esta tese é uma busca por colocar em prática um desejo de ruptura, juntamente com outros trabalhos de estudiosas feministas decoloniais; por divulgar as vozes dessas mulheres insurgentes da literatura negro-brasileira e negro-estadunidense; e por uma necessidade de emancipação do sistema colonial/moderno.

### 3.2 ELAS POR ELAS MESMAS: OS FEMINISMOS DECOLONIAL E NEGRO TRANSNACIONAIS

A socióloga estadunidense Patricia Hill Collins, em seu livro *Pensamento feminista negro* (2019), escrito em 1980 e reformulado em 2000, reforça a

necessidade de se estabelecer um diálogo entre o feminismo negro nos EUA com as expressões variadas do feminismo negro ao redor do mundo, objetivando benefícios de um feminismo negro transnacional. Ao se comparar os feminismos negros, estadunidense e brasileiro, fica evidente que ambos têm que lidar com os legados da escravidão que costumam desvalorizar a condição de pessoas negras, em especial da mulher negra. Sendo, portanto, uma necessidade destes mesmos feminismos criar respostas aos racismos a que essa parcela da população está submetida dentro das especificidades de cada sociedade colonizada.

O pensamento feminista negro de Patricia Hill Collins aborda a conexão entre o empoderamento das mulheres negras e a justiça social, através da autodefinição e da autossuficiência as mulheres se tornam mais aptas a exigir direitos e justiça para elas e para seu grupo coletivo. Portanto, ao fazer a conexão entre conhecimento e relações de poder, Patricia Hill Collins explicita que às mulheres negras estão delegados espaços subalternizados, sendo ainda hoje sub representadas em esferas sociais, culturais, políticas e econômicas. Dessa forma, o sistema colonial e capitalista as mantém afastadas de posições de tomadas de decisão que poderiam levá-las a transformar suas realidades e a de suas comunidades.

Patricia Hill Collins (2019) afirma que o conhecimento de resistências individuais e coletivas compartilhado entre as mulheres negras estadunidenses dentro de suas famílias e de suas comunidades propiciou o desenvolvimento do pensamento feminista negro como teoria social crítica. Sobre o pensamento e a prática feminista negra há uma relação dialógica, que, mais do que promover uma nova consciência, busca utilizar um conhecimento proveniente das experiências já existentes. A rearticulação consciente de conhecimento objetiva o empoderamento das mulheres negras e o fomento da resistência. A dialética também está presente na relação opressão e ativismo que marcou a produção de intelectuais negras. Nesse sentido, o discurso de Sojourner Truth, ativista feminista negra do século XIX, “E eu não sou uma mulher?”, pronunciado em 1851 na Convenção dos Direitos da Mulher, em Akron, Ohio, é invocado por Patricia Hill Collins para exemplificar a desconstrução do conceito de mulher – antes baseado na experiência apenas de mulheres brancas, e do conceito de intelectual – já que nem todas as intelectuais negras foram escolarizadas ou estão no meio acadêmico.

Patricia Hill Collins (2019) apresenta, em seu trabalho, três opressões interdependentes surgidas desde o período escravocrata nos EUA, que carregam semelhanças com as opressões no Brasil, pelas mesmas razões, que interferiram no desenvolvimento do trabalho intelectual das mulheres negras, a saber: a) na dimensão econômica – a exploração do trabalho, fundamental para a manutenção do capitalismo e para a continuidade da opressão econômica até os tempos atuais; b) na dimensão política – a privação das mulheres negras a direitos básicos, como nas áreas de saúde, educação e moradia, perpetuando um ciclo de dependência; c) na dimensão ideológica – criação de imagens de controle surgidas na era da escravização aplicadas e atualizadas nas mulheres negras ainda hoje para fins de manutenção dos interesses de um grupo específico de pessoas e de instituições. Essas três formas de opressão de mulheres negras formam, em conjunto, um sistema altamente eficaz de controle social, fundado no racismo e no sexismo, destinado a manter as mulheres negras subordinadas. Esse sistema é elaborado para proteger a visão de mundo quase que exclusiva da elite masculina branca e pressupõe, logicamente, a supressão e o descrédito das ideias das intelectuais negras.

Ao se colocar como sujeita de sua própria teoria, Patricia Hill Collins (2019) valida os princípios epistemológicos fundamentais para o pensamento feminista negro: munir e fortalecer as mulheres negras de seus próprios saberes e de inspirá-las nas práticas de resistência. A experiência vivida é considerada um critério significativo da epistemologia feminista negra, baseado na ética do cuidar, na qual se pressupõe singularidade individual, emoções nos diálogos e capacidade de empatia. Assim, com base em uma propensão à conexão feminina, a socióloga estadunidense conclama as feministas negras a se autodefinirem constantemente, bem como a acessar e a ocupar cada vez mais espaços de poder com o objetivo de proporcionar, à população historicamente silenciada e subalternizada, justiça social.

Apesar de discorrer sobre as experiências específicas de mulheres negras estadunidenses na construção de sua teoria crítica, a autora defende um feminismo negro transnacional, assumindo a responsabilidade de contribuir para promover o ativismo feminista negro em outros países constituídos por população diaspórica negra. Assim como fez Angela Davis em palestra no Brasil, em outubro de 2019, ao aconselhar que nós, brasileiras e brasileiros, lêssemos nossas intelectuais negras:

“Leiam Lélia Gonzalez” (ANGELA..., 2019). Nessa convocação de Angela Davis é notória a proximidade do pensamento de Lélia Gonzalez – e acrescento também o de Sueli Carneiro e Luiza Bairros –, com o pensamento feminista negro estadunidense, do qual além de Angela Davis e Patricia Hill Collins fazem parte bell hooks e Audre Lorde.

Enquanto nos EUA Angela Davis escrevia *Mulheres, raça e classe*, em 1979, e Patricia Hill Collins publicava *Pensamento feminista negro*, em 1980, no Brasil Lélia Gonzalez apresentava “A mulher negra na sociedade brasileira”, também em 1979, e, em seguida, “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, em 1984, tratando das especificidades das mulheres negras brasileiras. Analiso a seguir alguns pontos de similaridade contidos nas obras dessas intelectuais fundamentais para a análise das obras autobiográficas de Carolina Maria de Jesus e de Maya Angelou.

Em seus estudos sobre racismo e sexismo, a socióloga Lélia Gonzalez questiona o porquê de o mito da democracia racial ser tão aceito e divulgado no Brasil. Para responder ela recorre à teoria de Frantz Fanon sobre a identificação do dominado com o dominador e à teoria psicanalítica freudiana de que o negro buscava ocupar o lugar do branco, fazendo uma relação da teoria do filho que busca ocupar o lugar do pai. Consciente dessa relação conflituosa, Lélia Gonzalez busca situar a mulher negra nesse discurso e se depara, neste primeiro momento, com o duplo fenômeno que a acomete, o racismo e o sexismo. Para a intelectual, as ciências sociais, pelo menos até a década de 1980, tratavam a mulher negra apenas sob a perspectiva socioeconômica, culpabilizando-a pela sua própria marginalização nos âmbitos de moradia, emprego, educação e outros. Então Lélia Gonzalez, a partir do Movimento Negro Unificado, começa a pensar sobre quais eram as necessidades das mulheres negras e a refletir sobre a forma com que eram representadas para que não continuassem reproduzindo as imagens e os modelos limitantes impostos a elas – teorizando sobre o papel de mucamas e mães-pretas a “mulatas”<sup>12</sup> e domésticas. Neste ponto, o trabalho de Lélia Gonzalez se aproxima do pensamento

---

<sup>12</sup> A palavra “mulata” é uma expressão usada por Lélia Gonzalez em “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, texto de 1984, período em que ainda não havia discussão sobre linguagem antirracista. Hoje em dia o termo é considerado pejorativo e está em desuso nos estudos sociais, históricos e políticos ao nomear mulheres negras. O problema é etimológico, já que a palavra possivelmente foi atribuída às mulheres negras por aproximação à mula, indicando mestiçagem, hibridismo e esterilidade. A palavra “mulata” aparece ainda no texto de Gilberto Freyre, firmando um estereótipo e hierarquizando as mulheres de acordo com a raça: “branca para casar, mulata para foder, preta para trabalhar”.



de Patricia Hill Collins, sendo as duas estudiosas contemporâneas. Tendo essa aproximação em mente, busco traçar um paralelo entre as imagens limitantes apontadas por Lélia Gonzalez no Brasil e as imagens de controle apontadas por Patricia Hill Collins nos EUA. Imagens que desde a época da escravidão serviram para moldar as representações de mulheres negras, sendo constantemente atualizadas conforme a necessidade e o interesse da matriz de dominação.

As imagens das “mulatas” brasileiras e das jezebeis ou *hoochies* estadunidenses estão vinculadas à construção da sexualidade das mulheres negras como sensuais, provocantes, lascívias, o que, no imaginário coletivo opressor, as levaria mais facilmente à prostituição, à maternidade precoce e numerosa, além de terem seus corpos desprotegidos e sujeitos a várias formas de violência e de abusos. Essas imagens depreciativas também as associam à pornografia, que, segundo Patricia Hill Collins (2019), coloca a mulher negra em um lugar ainda mais degradante do que a branca, já que no mercado pornográfico as mulheres brancas são vistas como objetos enquanto as negras como animais. Essas imagens limitantes e controladoras dos corpos femininos negros servem para justificar a agressão, a desvalorização e o tratamento desigual entre negras e brancas por parte de políticas de Estado, além de fundamentar as práticas simbólicas e estruturais de reprodução das relações de dominação e de submissão.

As imagens da “mulata” ou da jezebel podem estar vinculadas também a outras imagens de controle da mulher negra como a de doméstica e a de “rainha da assistência social”. A imagem das domésticas brasileiras estudada por Lélia Gonzalez, com seus encargos pessoais – casa, família, filhos – acumulados às jornadas de trabalho intensas, lembra a definição de “rainha da assistência social” de Patricia Hill Collins, cujos filhos são taxados de desajustados e problemáticos, dentro de um sistema que culpabiliza as mães por estarem ausentes ou por não educá-los corretamente.

Essa imagem negativa das mulheres como dependentes do Estado me sugere o Programa Bolsa Família, criado no Brasil em 2003, pelo então governo do presidente Luís Inácio Lula da Silva, que previa a transferência de renda do governo federal para famílias pobres, sob determinadas condições, e que priorizou o repasse para mães ou mulheres encarregadas pelo domicílio, gerando, assim, condições mínimas de sobrevivência de famílias, muitas vezes chefiadas por mulheres

racializadas. O alcance do Bolsa Família em 2017 foi de aproximadamente 13,8 milhões de famílias, o que corresponde a 25% dos mais pobres da população daquele ano (FONTOURA; PASSOS; BARTHOLO, 2017). Além de atingir os objetivos básicos de combate à fome e à pobreza; reforçar o acesso à rede de serviços públicos, principalmente de educação, saúde e assistência social; e estimular a emancipação sustentada das famílias, o Bolsa Família, embora não tenha provocado deliberadamente mudanças nas relações de gênero, gerou inquietações relativas à autoridade masculina e provocou a ampliação das redes de relações sociais dessas mulheres. Dessa forma, o programa permitiu que suas beneficiárias questionassem, em suas relações cotidianas, as bases do patriarcado, ampliando, assim, mesmo que indiretamente, as possibilidades de autonomia, autodefinição e autorrepresentação. O Programa Bolsa Família foi extinto pelo governo do presidente Jair Messias Bolsonaro, em 29 de outubro de 2021, após 18 anos de uma política pública bem-sucedida, para dar lugar ao Auxílio Brasil, programa que ainda está em fase de ajuste. Enquanto isso, nesse interstício, milhões de brasileiros vivem em meio à instabilidade econômica e à incerteza alimentar, agravados pela pandemia do coronavírus de 2020, aprofundando a situação de extrema pobreza e a fome.

Ainda sobre as imagens de controle de mulheres negras, no Brasil, segundo Lélia Gonzalez, “[...] o engendramento da mulata e da doméstica se fez a partir da figura da mucama” (2018, p. 198). Essa origem, no entanto, é dissimulada, pois tenta esconder a parte em que a mulher negra escravizada, prestadora de bens e serviços, era também forçada a prestar serviços sexuais, ou seja, era violentada e estuprada pelo dono branco. Enquanto a mulher negra doméstica é cotidianamente considerada “burra de carga” – ou “mula do mundo”, nas palavras da escritora Zora Neale Hurston, no contexto estadunidense do romance *Seus olhos viam Deus* (2002) –, sendo mal remunerada e sobrecarregada com as responsabilidades com a família e a comunidade, a “mulata”, nas palavras de Lélia Gonzalez, entendida como uma profissão ou função social, é transformada em rainha por um dia. Durante a festa de carnaval ela perde o anonimato, é desejada e devorada pelos olhos estrangeiros. Porém, passada a quarta-feira de cinzas, ela retorna à sua posição de trabalhadora subalternizada.

Sobre a imagem da trabalhadora doméstica, tanto Patricia Hill Collins quanto Lélia Gonzalez se debruçaram sobre as experiências de muitas mulheres negras para tentar explicá-la como uma extensão do período histórico da escravidão – uma herança das mães-pretas e das *mammies* – e dos desdobramentos pós-abolição. Demonstrando que as mulheres negras continuaram ligadas aos cuidados básicos (cuidadoras, lavadeiras, cozinheiras, arrumadeiras), sem educação formal, com baixas remunerações e exercendo atividades fora da vista do público, já que trabalhavam no interior das casas e não em locais que demandassem atendimento ao público. A atualização da realidade estadunidense e da brasileira, desde quando os textos de Patricia Hill Collins e de Lélia Gonzalez foram publicados, é diferente em cada país. Nos EUA a mão de obra para trabalhos domésticos e de cuidados foi, aos poucos, sendo substituída, no lugar de negras estadunidenses as mulheres imigrantes vêm ocupando as vagas, em parte devido às conquistas do movimento negro no período pós-Segunda Guerra até meados de 1970, que possibilitaram uma ascensão social por meio de direitos de acesso à educação e à melhores moradias e empregos, antes negados à população negra por medidas de segregação.

A realidade social dos EUA aponta para a necessidade de um feminismo decolonial, que inclua e se baseie no feminismo negro, mas que aborde, de maneira multidimensional, interseccional e transversal, sem hierarquização de lutas, todas as mulheres racializadas, empobrecidas e sexualizadas. O feminismo decolonial pensa conjuntamente, como proposta emancipadora, o colonialismo, o patriarcado e o capital como os verdadeiros responsáveis pela opressão, pela violência e pela constante ameaça de retirada de direitos a que estamos sujeitas, inclusive nos EUA, que se tornaram, ao lado da Europa, centros geográficos de dominação. Lugares onde a mão de obra explorada atualmente é, em sua maioria, composta por mulheres imigrantes subalternizadas vindas de territórios do Sul Global.

No Brasil a mão de obra de mulheres negras nos trabalhos domésticos em casas que vão de classe média a alta ainda é uma realidade bastante comum, embora esteja acontecendo uma alteração no quadro social, lenta e gradual, devido ao acesso dos filhos e das filhas dessas trabalhadoras à educação formal superior. O advento das cotas raciais, sociais e de escolas públicas, como ações afirmativas aplicadas para diminuir as disparidades sociais, econômicas e educacionais entre pessoas de diferentes raças e classes, tem permitido, paulatinamente, desde o ano

de 2004, o ingresso, na universidade, de indivíduos pertencentes a grupos historicamente oprimidos na sociedade. A Lei n. 12.711, conhecida como Lei de Cotas, somente foi aprovada pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em 2012, garantindo que todas as instituições de ensino superior federais do país obrigatoriamente reservem parte de suas vagas para alunos de baixa renda, de escolas públicas e racializados, como negros, pardos e índios (BRASIL, 2012). A criação das cotas universitárias está relacionada à escravização de negros e negras no Brasil por mais de três séculos; trata-se de uma reparação tardia para minimizar o racismo, a desigualdade e a dívida histórica com os negros e negras que, após a abolição, não receberam nenhum tipo de garantia ou de apoio do Estado, tendo sido abandonados à própria sorte em uma sociedade racista, exploratória e sem o menor interesse em políticas públicas de inclusão.

Sobre esse lugar de subalternidade ocupado majoritariamente por mulheres negras, Patricia Hill Collins afirma que, como trabalhadoras próximas das famílias brancas, que estavam inseridas na rotina das casas, essas mulheres puderam observar de perto o funcionamento das engrenagens e das relações, o que possibilitou a construção de conhecimento através das experiências de novos ângulos da opressão. Patricia Hill Collins denomina esse lugar social de *outsider* interna e afirma que “[...] muitas mulheres negras que faziam trabalho doméstico acabaram constituindo visões específicas das contradições entre as ações e as ideologias do grupo dominante” (2019, p. 46) e, ao trocar suas experiências umas com as outras, em suas comunidades, criavam laços e também formas de resistências, às vezes silenciosas, mas potentes.

Um exemplo da continuidade da exploração e da opressão a que trabalhadoras domésticas, em sua maioria negras, ainda sofrem no Brasil, em pleno século XXI, como reflexo de uma sociedade colonial e capitalista, é o livro *Eu, empregada doméstica: a senzala moderna é o quatinho da empregada* (2019), de Preta-Rara. O livro é composto por relatos próprios e de familiares de mulheres trabalhadoras domésticas, reunidos pela arte-educadora, rapper, feminista e militante do movimento negro Preta-Rara a partir de uma *hastag* no Twitter: #euempregadadoméstica. Cada uma das diversas histórias, narradas em poucos caracteres na plataforma, carrega grandes traumas e humilhações, confirmando o que Lélia Gonzalez constatou, no final da década de 1970, em seu texto “A mulher

negra na sociedade brasileira”, que a empregada doméstica “[...] sofre um processo de reforço quanto à internalização da diferença, da subordinação e da ‘inferioridade’ que lhe seriam peculiares” (GONZALEZ, 2018, p 44-45). Porém, neste livro-denúncia de Preta-Rara, há várias estratégias de resistência silenciosa elaboradas pelas mulheres trabalhadoras domésticas, como também ilustra Patricia Hill Collins em sua obra teórica. No livro *Eu, empregada doméstica* (2019) é possível perceber o avanço no quadro social brasileiro entre as gerações de mulheres racializadas, empobrecidas e sexualizadas, como no exemplo a seguir:

Minha avó é negra e sempre foi lavadeira, às vezes também fazia outros serviços domésticos. Quando eu tinha 11 anos [...] a patroa dela me parou e disse que estava precisando de empregada e que eu poderia ir trocar de roupa e já ir limpar a casa dela. Eu disse que não era empregada. Ela disse: mas você não é filha da lavadeira? Eu disse que tinha que estudar e ela riu: “pra quê?”. Bom, a verdade é que essas famílias ainda gostariam de ter escravos, afinal, pobre e negro nasceram para servir eles, não é mesmo? Nojo. Respondendo a pergunta dela: para ser jornalista. (PRETA-RARA, 2019, p. 125).

No Brasil a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) n. 66, que ficou conhecida como a PEC das Domésticas, apresentada em 2012 e que depois de aprovada se tornou a Emenda Constitucional n. 72/2013 (BRASIL, 2013), é uma conquista válida, resultado de intensas lutas, porém, insuficiente para alterar as estruturas dominantes, pois as raízes da desumanidade são bastante profundas no país. A desumanidade é acentuada inclusive pela conduta do atual Presidente da República, único parlamentar à época a votar contra a PEC. A luta para garantir os direitos das trabalhadoras domésticas no Brasil começou a ser organizada desde 1936, quando Laudelina de Campos Melo fundou, na cidade de Santos, São Paulo, o primeiro sindicato de domésticas, tendo sido ela e várias outras mulheres, de forma individual, responsáveis por uma transformação da imagem da mulher negra, mesmo que lenta, mas que veio para beneficiar todo um grupo de mulheres.

A posição de *outsider* interna abordada por Patricia Hill Collins (2019) pode ser transposta para qualquer lugar que mulheres negras adentrem que não são histórico, cultural e socialmente destinados a elas, como o espaço da academia. Nesse sentido, a teórica feminista negra acrescenta que as intelectuais negras se viram muitas vezes nessa posição, como *outsiders* internas, o que também possibilita a elas uma visão específica das entidades intelectuais e políticas. Como

os saberes e os conhecimentos de mulheres negras é subjugado dentro da matriz de dominação branca, patriarcal e colonial, através da supressão das suas ideias, elas foram obrigadas a usar meios alternativos, a partir de espaços seguros, para construir suas consciências e autodefinições, como a música, a literatura, a religião, as conversas cotidianas, as associações femininas e o próprio ato de maternar.

Outra imagem de controle e de opressão bastante similar que há no pensamento das duas feministas negras, cada uma dentro da sua própria realidade nacional, é a da mãe-preta e a da *mammy*. Elas seriam as “mães negras boas” de famílias brancas, sem sexualidade, servis e obedientes. Essa imagem de controle está presente na literatura hegemônica branca, como é o caso do romance histórico estadunidense *A cabana do pai Tomás* (2016), de Harriet Beecher Stowe, em que a imagem da mulher negra, representada por meio das personagens Mãe Cloé e Mammy, por exemplo, é subalterna, submissa, cuidadora, fiel; definida como aquela que coloca a família branca como prioridade, demonstrando mais amor às crianças brancas do que aos seus próprios filhos. Essa imagem estereotipada, criada e divulgada no período da escravidão no sul dos EUA, faz parte da formação de um imaginário coletivo ao redor do mundo devido à proporção que a obra tomou desde sua publicação, no ano de 1852, marcando profundamente as experiências coletivas de mulheres negras.

Em oposição à imagem das mães-pretas e das *mammies*, tem-se ainda a imagem da matriarca, que, inclusive, pode encerrar outras imagens, concomitantemente, com a da doméstica, por exemplo. A matriarca seria a “mãe negra má”, que negligencia os próprios filhos e filhas, em oposição à “mãe negra boa”, que cuida dos filhos das mulheres brancas. A matriarca é aquela figura considerada agressiva, sem feminilidade, controladora e castradora de homens, abandonada pelo marido, preterida pelos homens negros, mães solteiras. Aqui, mais uma vez, a imagem de controle recai contra a mulher negra, culpabilizando-a pelo abandono e solidão, pela pobreza, pelo baixo rendimento escolar dos filhos e pelos desajustes sociais – como envolvimento em atividades ilícitas de filhas e filhos e gravidez precoce. O uso do termo “matriarca” requer cautela, visto que ele pode ter dois sentidos, um negativo – de mulher controladora e castradora, criado no contexto estadunidense; e um positivo – de mulher líder de comunidade, associado

normalmente a culturas em que as decisões passam pelas mulheres e nas quais elas têm papel social valorizado.

Retomando a imagem da mãe-preta, vista até aqui como limitante ou de controle das mulheres negras, é importante destacar que ela foi revisitada por Lélia Gonzalez, que atribuiu a ela uma versão positiva do seu papel social. O resgate da mãe-preta a leva a uma posição de participação na formação da cultura brasileira através da transmissão de valores, linguagem e cultura negras aos filhos das famílias brancas da elite socioeconômica desde a escravização, passando pela pós-abolição e, possivelmente, atualizada na figura da babá na segunda metade do século XX e no século XXI. Lélia Gonzalez em “Racismo e sexismo na cultura brasileira” (2018) analisa as categorias de escravos dividindo-os em produtivos e não-produtivos dentro do sistema escravagista.

No que se refere às mulheres, haviam duas categorias, segundo a autora: a produtiva – das trabalhadoras do eito, operando na sustentação econômica do regime e as primeiras a se envolver nos movimentos de revolta e de resistência; e a não-produtiva – como as mucamas, que trabalhavam na prestação de serviços internos da casa grande, como o cuidado e a educação dos filhos de seus donos. Estas eram acusadas de assimilar e internalizar a ideologia e os valores da branquitude. Porém, nesse cenário da escravidão, Lélia Gonzalez defende a variedade de formas de resistência e enquadra a mucama e a mãe-preta como praticantes do que ela chama de “resistência pacífica”, ressaltando a importância dessas mulheres na formação dos valores, das crenças e do imaginário do povo brasileiro, pensamento similar ao de Patricia Hill Collins sobre a *outsider* interna. Como estudiosa do psicanalista Jacques Lacan, Lélia Gonzalez atribui, à linguagem, um fator de humanização e de entrada na ordem da cultura, por isso considera que a cultura brasileira é eminentemente negra.

Vale a pena ressaltar que esse pensamento sobre a participação da mulher negra na formação cultural brasileira não é unânime entre os estudiosos do movimento negro no Brasil. Abdias Nascimento, em *O genocídio do negro brasileiro* (2016), opõe-se à tese defendida pela socióloga brasileira no texto “Racismo e sexismo na cultura brasileira” (GONZALEZ, 2018) no que se refere à importância da mãe-preta na nossa formação cultural. Enquanto para Lélia Gonzalez as mães-pretas, ao cuidar das crianças brancas, transmitiam conhecimento sobre a cultura

negra de origem africana, a língua e as histórias de negros e negras na diáspora, sendo essa prática uma forma de resistência silenciosa e possível, para Abdias Nascimento tal ideia se trata de “[...] mistificação da sobrevivência cultural africana” (2016, p. 66). Para este autor essa tese seria uma lenda que justificaria ou reforçaria o mito da democracia racial no Brasil, pois deixa transparecer que havia uma relação amistosa entre senhores e escravizados. Para refutar esse pensamento, Abdias Nascimento afirma que esse argumento mascara o preconceito e a discriminação de brancos contra negros. Ainda para o autor, os usos das imagens das mães-pretas brasileiras ou das *mammies* estadunidenses são evocações baseadas em sentimentalismos, imagens falseadas para justificar um antirracismo brasileiro e estadunidense. Abdias Nascimento (2016) acrescenta que as sobrevivências culturais de conhecimentos africanos transmitidas por essas mulheres negras foram permitidas por não terem um efeito direto no desmonte da estrutura de controle social exercido pelos senhores sobre seus escravos e ainda por reforçar uma relação harmoniosa e até maternal entre as mães-pretas e as crianças brancas.

O meu pensamento como feminista decolonial e estudiosa de literatura e de ciências sociais se alinha à hipótese de Lélia Gonzalez sobre a contribuição das mulheres negras na formação cultural brasileira. Defendo que a contribuição de Abdias Nascimento em relação ao movimento negro é imensa e de suma importância histórica, admiro-o por sua coragem em denunciar, ao redor do mundo, em plena ditadura militar no Brasil, as ameaças e as opressões a que o povo negro estava submetido. Porém, considero-o completamente alheio aos anseios e às pautas femininas e feministas dentro do movimento negro à época de sua militância, inclusive com posicionamentos misóginos.

### **3.2.1 O poder da autodefinição e da autorrepresentação dos corpos femininos negros**

O ponto de vista da feminista e educadora negra bell hooks aborda o tema da trabalhadora doméstica negra para chamar atenção para uma importante fragmentação do movimento de mulheres, entre brancas e negras, desde a sua base nas décadas de 1960 e 1970 nos EUA. A autora recorda que a diferença de classe social afetou a luta feminista. Mulheres brancas privilegiadas, com alto nível de



educação, que alcançaram postos semelhantes aos dos homens brancos no mercado de trabalho, deixaram de lado as mulheres negras, que continuaram a ocupar os postos mais subalternizados. bell hooks (2019) afirma que os interesses de classe suplantaram os esforços feministas para alteração do mercado de trabalho de forma que possibilitasse igualdade salarial para funções iguais.

Para a educadora, o feminismo contemporâneo deve objetivar a renovação da sororidade e da solidariedade política entre as mulheres, abaladas após as feministas brancas liberais terem acessado espaços de poder social e largado as mãos de mulheres não brancas em questões relacionadas a classe e a raça. Entre as estratégias apontadas pela feminista negra estadunidense, como ferramenta de informação e de conscientização dos direitos das mulheres, estão o resgate de histórias de mulheres, a crítica da distância entre teoria acadêmica e movimento de massa, a valorização da literatura para uma formação antissexista e antirracista e a criação de espaços educacionais comprometidos com as ações feministas (HOOKS, 2019).

Sobre o corpo das mulheres, bell hooks também aborda o tema a partir do conceito de direitos reprodutivos e de beleza/moda, defendendo que a pauta do feminismo contemporâneo seja mais ampla. Ao levantar questões relacionadas aos direitos reprodutivos e à saúde da mulher, defende que as pautas sejam mais abrangentes e não apenas concentradas no tema do aborto legal, pautado pelas mulheres brancas. Sobre as questões relacionadas ao bem-estar e à mudança do imaginário cultural opressor em relação à aparência feminina, sugere a criação de mais espaços com políticas feministas na indústria da beleza e da moda (HOOKS, 2019). Estes apontamentos feitos por bell hooks podem auxiliar a traçar caminhos para uma autodefinição, autossuficiência e empoderamento de mulheres negras, desde as atividades cotidianas até a mudança da sociedade, complementando, com exemplos práticos e acessíveis, as sugestões de Patricia Hill Collins.

Conceição Evaristo, no ensaio “Da representação à auto-apresentação da mulher negra na literatura brasileira” (2005), faz uma análise sobre como o corpo da mulher negra foi representado na literatura brasileira por homens brancos para ressaltar a importância de que mulheres negras se autorrepresentem e criem imagens positivas e de resistência. A autora denuncia como a formação da nossa literatura nacional discriminou, negligenciou, branqueou e animalizou a mulher

negra, desde Gregório de Matos – com a mulher escravizada tendo seu corpo usado para trabalho, procriação e objeto de desejo do senhor de escravos; passando por José de Alencar – com o apagamento da mulher negra no papel de mãe na constituição da identidade nacional; por Bernardo Guimarães – com uma heroína escrava de pele e educação brancas, reforçando a política de branqueamento, e, por fim, por Aluísio Azevedo – com mulheres negras animalizadas e estéreis, destituindo-as de qualquer humanidade e feminilidade.

Escritoras negras contemporâneas e estudiosas dos feminismos decolonial e negro têm criado, artisticamente, autorrepresentações de suas subjetividades e experiências históricas em busca da pluralidade e da desnaturalização de imagens depreciativas e estereotipadas. Essa nova literatura negra aponta para o caráter histórico, político e social das autorrepresentações, afirmando outras possibilidades de atuação das mulheres na história, através de imagens que promovam uma ruptura com aquelas que naturalizam e estigmatizam os saberes e as práticas de mulheres racializadas, empobrecidas e sexualizadas.

O pensamento feminista negro é indissociável da defesa social, é contra todas as formas de injustiça, por isso é elaborado a partir das experiências vividas, individuais e coletivas de grupo, caracterizando-se pela heterogeneidade. A epistemologia decolonial diz respeito às interconexões dialógicas entre prática e pensamento, a partir do ponto de vista da mulher racializada que age para alterar uma situação de opressão. Como as representações das mulheres negras ao longo de séculos foram construídas a partir de um referencial negativo, moldado pelo preconceito e por um desejo de controle dos corpos dessas mulheres, é necessário persistentemente substituí-lo. Ao colocarem a si mesmas como protagonistas as escritoras desafiam essas imagens, constroem novas imagens de empoderamento e reafirmam um legado de resistência. As histórias de vida, quando contadas por elas mesmas, fogem das imagens estereotipadas e negativas atribuídas a elas ao longo da história. No caso de Carolina Maria de Jesus, ela rompe, através da escrita, as paredes do barraco da favela do Canindé e constrói paredes de alvenaria. E, no caso de Maya Angelou, ela transforma e ressignifica as violências a que seu corpo foi submetido na infância e na juventude em consciência política e potência artística. Essas duas autoras são exemplos de mulheres negras que ocuparam espaços que não eram aqueles socialmente destinados a elas e deixaram seus legados.

Assim, a literatura feminina negra, em geral, proporciona autodefinições positivas e empoderadoras para as mulheres negras, constituindo espaços seguros para tratar de questões individuais e coletivas de grupo, embora seja mais voltada para a classe média com educação formal. Além do espaço da escrita literária, Patricia Hill Collins (2019) cita outros espaços em que as mulheres negras estadunidenses também puderam se expressar de forma segura e criar vínculos dentro das comunidades: as famílias, as igrejas e as associações negras de mulheres e na tradição do *blues*, em especial nas décadas de 1920 e 1930, que permitiu o desenvolvimento estético e político, sendo este espaço mais voltado para a classe trabalhadora. No caso do Brasil, a literatura negra produzida por mulheres de que se tem notícia é mais escassa se comparada à dos Estados Unidos, provavelmente motivada pelo descaso histórico com a educação da população negra e de mulheres (MIRANDA, 2019). Entre as poucas referências publicadas antes de *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, de 1960, de Carolina Maria de Jesus (1914-1977), tem-se Maria Firmina dos Reis (1822-1917), com o romance *Úrsula*, de 1859 (REIS, 2018), e Ruth Guimarães (1920-2014), com o romance *Água funda*, de 1946 (GUIMARÃES, 2018). Outros espaços que podem ser considerados seguros e que estimularam a autodefinição das mulheres negras brasileiras são as religiões de origem iorubana, como o candomblé, lideradas por mulheres, as ialorixás e as mães de santo; e os grêmios recreativos das escolas de samba. A importância dos espaços seguros exclusivos de mulheres negras, tanto brasileiros quanto estadunidenses, é que eles permitem que mulheres negras construam conhecimento próprio, individual ou coletivo de grupo, que levam às suas autodefinições, sempre associadas à autovalorização e à autossuficiência. A autodefinição estabelece o limite das opressões interseccionais a partir das imagens de controle criadas por brancos dominantes. O domínio de suas definições empodera as mulheres negras e, nesse sentido, Audre Lorde afirma que

[...] mulheres negras que definimos a nós mesmas e a nossos objetivos para além da esfera do relacionamento sexual temos a capacidade de levar a qualquer empreendimento a determinação aguçada de indivíduos íntegros e, portanto, empoderados. Mulheres negras e homens negros que reconhecem que o desenvolvimento de suas forças e seus interesses particulares não diminui os demais não precisam gastar energia na luta pelo controle uns dos outros. Podemos concentrar nossas atenções na luta contra as verdadeiras forças econômicas, políticas e sociais que estão no

coração dessa sociedade e que nos destroem, destroem nossas crianças e nossos mundos. (LORDE, 2019, p. 58).

Patricia Hill Collins sempre reforça que as estratégias de opressão do sistema são também molas para impulsionar a resistência, uma espécie de lei de ação e reação. Ela afirma que “[...] quando se viram confrontadas com essa injustiça estrutural dirigida a nosso grupo, reafirmaram nosso direito de definir nossa própria realidade, estabelecer nossa própria identidade e dar nome a nossa própria história” (COLLINS, 2019, p. 139). Lélia Gonzalez faz, da tentativa de autodefinição das origens da mulher negra escravizada no Brasil, com a ressignificação da imagem da mãe-preta como uma das fundadoras da cultura brasileira, transmissora do pensamento, história e experiências negras na diáspora, uma forma de impulsionar a resistência. Ela também resgata a importância da religião de matriz africana e da festa de carnaval, juntamente com o samba, como espaços seguros que possibilitam a autodefinição. Outro lugar social que as duas teóricas feministas negras apontam para que mulheres negras se expressem e descubram o poder da autodefinição é o da maternidade. Este aspecto é abordado mais detidamente durante a análise dos textos autobiográficos.

No geral, percebi, a partir dos textos estudados, que a resistência feminina negra é, na maior parte das vezes, silenciosa. As obras individuais, como as autobiografias analisadas nesta tese, podem ser examinadas do ponto de vista do ativismo político, consideradas como ações de mulheres negras que enfrentaram a dominação nas esferas multifacetadas, tendo em vista que a organização da matriz de dominação é estrutural, disciplinadora, hegemônica e interpessoal. As atividades cotidianas são formas de ativismo e podem servir de ferramentas para alterar as definições das mulheres negras representadas como vítimas dessa matriz. Carolina Maria de Jesus e Maya Angelou recusaram essas definições e as substituíram através das suas autobiografias, em um exercício cotidiano de resistência, opondo-se ao silenciamento.

Após a explanação acerca dos princípios e dos objetivos dos feminismos decolonial e negro transnacionais, creio ser importante fazer uma ressalva quanto ao meu papel acerca desses movimentos de mulheres. Como o próprio nome aponta, o pensamento feminista negro é exclusivo de mulheres negras. Eu, como feminista decolonial do Sul Global, posso me considerar uma aliada do feminismo negro, mas

não uma partícipe deste pensamento, simplesmente por não ter experienciado e nem produzido conhecimento feminista negro. Como várias intelectuais feministas apontam, as epistemologias feministas decolonial e negra são capazes de enriquecer a compreensão sobre outros grupos subordinados e criar conhecimentos e laços que permitem, a outros grupos, fomentar o empoderamento e a justiça social. Esse é o meu papel ao me dispor a estudar e a praticar os fundamentos do feminismo decolonial e negro.

Encerro esta primeira parte da tese, antes de dar início à análise das autobiografias, com uma citação de Grada Kilomba que sintetiza o poder da autodefinição na escrita feminista negra para o resgate de histórias e para a ascensão de mulheres negras em espaços acadêmicos e artísticos:

Eu sou quem descreve minha própria história, e não quem é descrita. Escrever, portanto, emerge como um ato político. O poema ilustra o ato da escrita como um ato de tornar-se e, enquanto escrevo, eu me torno narradora e a escritora da minha própria realidade, a autora e a autoridade na minha própria história. (KILOMBA, 2019, p. 28).

## PARTE II

### UMA BREVE HISTÓRIA DA PÓS-ABOLIÇÃO NO BRASIL E NOS EUA SOB O PUNTO DE VISTA DO FEMINISMO TRANSNACIONAL

Momentos de crise social e política estabelecidos têm o poder de revelar visões complexas e heterogêneas da dinâmica social, propiciando questionamentos da estrutura e potencializando propostas alternativas de sociedade. Nesse sentido, os momentos históricos pós-abolição ou emancipacionistas, ocorridos em cada país que viveu sob o regime da escravidão, tiveram reflexos na forma em que suas populações foram e ainda são tratadas nas relações sociais e institucionais estabelecidas e na consolidação de suas democracias. O momento de ruptura entre as lideranças sociais, econômicas e políticas, aliadas à ideologia colonial eurocêntrica, e os povos colonizados, em especial os escravizados sequestrados de África e seus descendentes, estabeleceu-se de forma diferente em cada país. Porém, independente do modelo emancipacionista, é evidente que procurou-se manter a hierarquia da relação senhor-escravo através de uma profunda racialização que distinguia brancos proprietários e negros escravizados. Os discursos e as estratégias que pautaram o período pós-abolição ou emancipacionista, independente da forma como foram geridas dentro dos contextos colonial e capitalista, buscaram encobrir a mesma questão: a do racismo. A prática do racismo é uma estratégia fundamental para a internalização da “superioridade” do branco colonizador sobre o negro colonizado, essa hierarquia racial, constantemente atualizada, visa a manutenção do sistema de exploração e de opressão a que povos subalternizados são mantidos na colonialidade/modernidade.

A escravização e o processo de emancipação da população escravizada no Brasil e nos Estados Unidos tiveram suas especificidades<sup>14</sup>. Embora os registros históricos não sejam completamente precisos, no Brasil o período de escravização

---

<sup>14</sup> De acordo com o site da Organização Não Governamental Slave Voyages, é possível acessar o Banco de Dados do Tráfico de Escravos Transatlântico, como resultado de várias décadas de pesquisas independentes e colaborativas, com base em dados encontrados em bibliotecas e arquivos de todo o mundo atlântico. O estudo teve patrocínio de National Endowment for the Humanities, Hutchins Institute da Harvard University e do Wilberforce Institute for the Study of Slavery and Emancipation da University of Hull. Através da ferramenta de busca disponível no site, constatou-se que entre as datas de 1626 e 1875 foram desembarcados, nos Estados Unidos, 252.652 africanos; e entre as datas de 1526 e 1875 foram desembarcados, no Brasil e em Portugal, 5.087.529 africanos para servirem como mão de obra escrava. Disponível em: <https://www.slavevoyages.org/>. Acesso em: 7 abr. 2021.

durou quase quatro séculos, de 1530 a 1888, tendo havido um movimento de deslocamento forçado dentro do próprio território brasileiro. Primeiro com a concentração majoritária de mão de obra escrava em Pernambuco e na Bahia, sendo explorada nos ciclos produtivos de cana-de-açúcar entre os séculos XVI e XVII, em seguida no ciclo do ouro e do diamante em Minas Gerais no século XVIII e, por fim, no ciclo do café no Rio de Janeiro, em São Paulo e no sul de Minas no século XIX. Já nos EUA a exploração da população oriunda da África e seus descendentes teve duração aproximada de três séculos, com registros de 1619 a 1865, inicialmente com a exploração de mão de obra escravizada nas 13 colônias da América Britânica. Posteriormente à Declaração de Independência dos Estados Unidos, em 1776, a exploração se concentrou nos estados do sul. Após o início do processo gradativo de emancipação, com leis abolicionistas criadas a partir de 1805 ao norte, estabeleceu-se uma oposição entre os modelos econômicos e políticos do norte industrial – abolicionista, com mão de obra livre e assalariada, e do sul latifundiário – escravagista e com mão de obra escrava, o que levou o país a disputar uma Guerra Civil entre os anos de 1861 e 1865. Importante ressaltar que esta guerra, ao lado da guerra do Paraguai, foi uma das mais sangrentas já travadas no continente americano, ambas com os povos escravizados nas linhas de frente e com a promessa de liberdade, caso sobrevivessem. A maioria dos escravizados do sul dos EUA trabalhou sob o regime de *plantation*, na monocultura do algodão, atendendo à demanda da indústria têxtil dos estados do norte daquele mesmo país e da Inglaterra.

A historiadora brasileira Wlamyra R. de Albuquerque, estudiosa do período emancipacionista no Brasil, analisa episódios da história brasileira ocorridos entre 1877 e 1898 a partir de critérios raciais para dar visibilidade ao jogo de demarcação de lugares e de preservação dos privilégios sociais e políticos da elite branca escravocrata em detrimento da população negra escravizada. À época da assinatura da Lei Áurea, em 13 de maio de 1888, os libertos e os livres já eram maioria entre a população negra. Wlamyra Albuquerque (2009) aponta que os discursos abolicionistas propagados no Brasil, a exemplo daqueles proferidos pelo republicano Rui Barbosa, carregados de sentimentos filantrópicos, racismo e paternalismo, serviam para amenizar as tensões entre proprietários brancos e escravizados. O estudo do período pré e pós-abolição revela uma sociedade imersa em uma crise,

marcada profundamente por conflitos e por contradições, em um momento determinante que inaugurava reformas econômicas e, sobretudo, morais, que buscavam manter à margem, desassistidos e, muitas vezes, criminalizados, os herdeiros diretos da escravização. Para Wlamyra Albuquerque, a abolição não deveria ser tomada como uma conquista irrestrita de liberdade, nem como uma completa fraude, “[...] mas como ocasião de tensão e disputa em torno dos sentidos de cidadania da população de cor” (2009, p. 97). Esse período emancipacionista é retratado também no romance histórico *Água de barreira* (2018), no qual Eliana Alves Cruz narra a saga de sua família de 1849, quando ocorreu a morte e o tráfico de seus antepassados da África para o Brasil, até 1959, quando o pai da autora, rompendo as barreiras impostas à sua raça, é aprovado para a Faculdade Nacional de Direito, na então capital federal. Feito que permitiu, com muita luta e resistência de gerações de mulheres escravizadas e libertas, o acesso de seus descendentes, e de toda uma coletividade negra que se vê representada, a espaços antes impensáveis aos negros e negras brasileiras.

Angela Davis, a partir de seus estudos acerca do período emancipacionista, afirmou, em discurso realizado em 2013, na Universidade de Birkbeck, que nos EUA não foram feitas celebrações por ocasião da Proclamação da Emancipação, à época dos 150 anos da libertação negra, para que os negros estadunidenses não percebessem que realmente nunca estiveram livres da escravidão (DAVIS, 2018). Ainda segundo a filósofa e ativista, o documento de emancipação assinado por Abrahan Lincoln, em 1863, que abolia a escravidão em todos os estados confederados, apaga a agência da população negra do processo, colocando-a em posição de passividade diante da libertação, como se tivessem sido “libertos” e não “se libertado”. Angela Davis defende que Abrahan Lincoln não libertou a população escravizada, mas que a usou para que lutasse na Guerra Civil por sua própria liberdade e acrescenta, ainda, com base nos estudos de Willian Edward B. Du Bois, a manobra realizada pelos EUA para usar a mão de obra de pessoas escravizadas na pós-emancipação (DAVIS, 2018).

Com o fim da guerra teve início, nos EUA, o período da Reconstrução Radical, que durou de 1865 a 1877 e que, de acordo com Angela Davis, foi propositalmente apagado dos registros históricos, “[...] época que raramente é reconhecida pelos textos de história” (DAVIS, 2018, p. 73). Nesses pouco mais de



dez anos, com apoio do Congresso, que visava restabelecer a união dos estados, houve a implementação de políticas públicas favoráveis à população negra, por meio das leis de reconstrução – como a 14ª Emenda, promulgada em 1868, que concedia cidadania a todas as pessoas “nascidas ou naturalizadas nos Estados Unidos”, incluindo aquelas que anteriormente haviam sido escravizadas, e concedia a todos os cidadãos, independentemente de raça, “proteção igual segundo as leis” e direito à “vida, liberdade ou propriedade”; e a 15ª Emenda, em 1869, que proibia os estados de restringir o direito de voto devido à raça. No entanto, essas emendas foram repetidamente ignoradas ou flagrantemente violadas, além de não terem proibido os estados de promulgar leis específicas obviamente destinadas a impedir os negros de exercer a plena cidadania ou a restringir o acesso ao voto, por meio de instituição de taxas de votação ou testes de alfabetização (DU BOIS, 2013).

Nesse período de avanços sociais e políticos da Reconstrução Radical, indivíduos que haviam sido escravizados lutaram pelo direito à educação pública e tiveram acesso a instituições negras; tiveram também, em um curto espaço de tempo, um salto no desenvolvimento econômico. Com a vitória controversa dos republicanos nas eleições presidenciais de 1876, chegou ao fim o período da Reconstrução Radical, minando as conquistas de poderes políticos dos estados sulistas, ressaltando a pobreza persistente da população negra e estabelecendo leis racistas como, por exemplo, as Jim Crow, aplicadas entre 1877 e 1964. As leis Jim Crow, que impunham a segregação racial no sul dos Estados Unidos, rapidamente desmantelaram as políticas de reconstrução e restabeleceram a dominação branca. No entanto, as transformações haviam sido iniciadas e foram expressivas, preparando as bases para o movimento pelos Direitos Civis dos anos 1960 (DU BOIS, 2013).

O fim do período da Reconstrução Radical foi responsável ainda pela *Great Migration*, o deslocamento em massa de negros dos estados do sul para os do norte, devido às perdas de direitos anteriormente adquiridos de cidadania e voto; ao confisco de terras que estavam sendo cultivadas desde a Guerra Civil pelos então “libertos”; e para fugir dos ataques da Ku Klux Klan, que perseguia negros e aliados com linchamentos, incêndios e todo tipo de violência. Inclusive, foi nesse contexto histórico, em um revide aos avanços democráticos que beneficiavam todas as

peessoas, que a Ku Klux Klan, organização supremacista e terrorista, foi criada e que a segregação racial se tornou prática vigente e legalizada. (DU BOIS, 2013).

Angela Davis afirma que “nos anos 1960, enfrentamos questões que deveriam ter sido resolvidas em 1860” (2018, p. 73), observando que esse desenvolvimento dialético do movimento de libertação negra da reconstrução radical pós-emancipação foi ajustado para caber dentro dos movimentos dos Direitos Civis da década de 1960, um século depois, garantindo que a população negra estadunidense continuasse a viver explorada e oprimida pelo sistema capitalista.

O período histórico pós-abolição, com todos os efeitos sociais, econômicos e políticos na vida dos ex-escravizados e de seus descendentes, está presente nas narrativas de Carolina Maria de Jesus, no Brasil, e de Maya Angelou, nos Estados Unidos. As duas autoras reúnem, às suas memórias individuais, as memórias coletivas de seus grupos de pertencimento e a memória histórica nacional, através, principalmente, das descrições dos avós. As memórias são reconstituídas a partir dos relatos ouvidos na infância, do avô de Carolina, Benedito José da Silva, que carregava o “sobrenome do sinhô”, um ex-escravizado “[...] resignado com a sua condição de soldo da escravidão” (JESUS, 2014, p. 13); e da avó de Maya, Annie Hederson, dona do “Mercado no coração da área dos Negros” que vendia itens básicos para os trabalhadores braçais das plantações de algodão do Arkansas (ANGELOU, 2018a). Ambas memórias se referem ao período pós-abolição, no Brasil e nos EUA, respectivamente.

A filósofa Lélia Gonzalez, ao criar e se autointitular latinoamericana, no texto “A categoria política-cultural da amefricanidade” (GONZALEZ, 2018), faz uma análise sobre os racismos abertos, de segregação, e os disfarçados, de denegação. Na categoria “racismo aberto” a intelectual cita como exemplo os Estados Unidos e ressalta, inclusive, o apoio do país imperialista à política de *apartheid* na África do Sul. Lélia Gonzalez (2018) afirma que esse tipo de racismo de segregação, experienciado principalmente nas colônias anglo-saxãs, germânicas e holandesas, pode reforçar a identidade racial dos negros, pois, segundo ela, permitiu que os negros estadunidenses se unissem em defesa dos seus direitos sociais e políticos nos movimentos revolucionários de massa nos anos de 1960. No racismo disfarçado ou de denegação, prática mais comum nas colônias portuguesas e espanholas, percebe-se uma política engenhosa de difusão do mito da democracia racial, que

incute na população uma falsa harmonia e defende o branqueamento através da miscigenação e da assimilação cultural. Lélia Gonzalez afirma que para esse tipo de racismo a forma mais eficaz de resistência é a força cultural, como exemplo dessa prática a filósofa cita as mães-pretas como transmissoras das tradições africanas e, conseqüentemente, peças importantes na formação da cultura brasileira, conforme mencionadas no capítulo anterior.

Ciente de que o Movimento Negro dos EUA reproduziu, ao longo da história, talvez inconscientemente, uma posição imperialista em relação aos negros dos países da América Central e do Sul, Lélia Gonzalez (2018) propõe a utilização do termo “amefricanidade” para designar os povos de origem africana que vivem suas experiências culturais e históricas no continente americano, de norte a sul. Dessa forma, o que Lélia Gonzalez propõe é o resgate cultural e a união dos povos da diáspora negra, sem distinção ou hierarquização territorial, pois

[...] o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: a América como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada. (GONZALEZ, 2018, p. 329).

A proposta de análise de Lélia Gonzalez está intrinsecamente associada à metodologia feminista negra e decolonial transnacionais, sendo o pensamento da filósofa brasileira precursor no panorama de estudos da colonialidade do poder, do saber e de gênero. Ao estudar autoria negra feminina de origem brasileira e estadunidense trilho a transnacionalidade proposta por Lélia Gonzalez e também defendida por ativistas e intelectuais negras como Angela Davis, Patricia Hill Collins, bell hooks e Françoise Vèrges, entre outras. Ao analisar os textos autobiográficos de Carolina Maria de Jesus, com *Diário de Bitita*, e de Maya Angelou, com *Eu sei por que o pássaro canta na gaiola*, percorro o continente do sul ao norte.

#### 4 “UM BRASIL PARA BRASILEIROS”: CAROLINA MARIA DE JESUS E A CONQUISTA DO DIREITO À ESCRITA

O que eu tenho pontuado é isso: é o direito da escrita e da leitura que o povo pede, que o povo demanda. É um direito de qualquer um, escrevendo ou não segundo as normas cultas da língua. É um direito que as pessoas também querem exercer.  
(Conceição Evaristo)

##### 4.1 DE BITITA A CAROLINA MARIA DE JESUS OU VICE-VERSA

Ao longo da história literária brasileira a representação da mulher negra é ancorada nas imagens de um passado escravocrata, em que os corpos femininos negros eram destinados ao trabalho e à procriação, reforçando um imaginário coletivo de objetificação. As mulheres negras aparecem como objetos sexuais destinados ao prazer e ao enriquecimento do homem branco por serem capazes de reproduzir mais mão de obra escrava, ou então como objetos para serem explorados em trabalhos domésticos e de cuidados – a exemplo da mãe-preta, mulher que se dedicava aos filhos das mulheres brancas em detrimento dos seus próprios filhos. Assim, as representações das mulheres negras na literatura oscilam entre a perigosa e a abnegada, isso quando não são completamente excluídas da formação da nacionalidade brasileira, como ocorre na obra de José de Alencar, a exemplo do que analisa Conceição Evaristo (2009). Quando surgem mulheres racializadas, sexualizadas e empobrecidas se autorrepresentando na literatura, essas imagens começam a ser alteradas. Carolina Maria de Jesus foi precursora dessa autorrepresentação, no Brasil e no mundo.

O livro de estreia de Carolina Maria de Jesus, o *best-seller Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960) foi lançado exatamente um ano antes da renúncia de Jânio Quadros da presidência do Brasil, portanto, em meio a um cenário político instável que já apontava para o que viria quatro anos depois: o golpe militar de 1964. Biógrafos de Carolina Maria de Jesus e estudiosos de sua obra afirmam que foi nesse contexto político que a escritora foi de um extremo a outro, de maior sucesso editorial na história do país ao completo apagamento da cena literária, cultural e social brasileira. Na sua obra autobiográfica Carolina Maria de Jesus se autorrepresenta como mulher negra, pobre, mãe solo, trabalhadora precarizada,

com pouca instrução formal, moradora da favela, mas que tem força, determinação e inteligência que, excepcionalmente, transportam-na para espaços de visibilidade e sucesso. A narrativa de QD, pelo alcance que teve à sua época, foi capaz de inspirar mulheres racializadas, empobrecidas e sexualizadas a ocupar lugares antes impensáveis, no Brasil e no mundo, por meio de reedições e de traduções para 14 idiomas. Carolina Maria de Jesus rompe barreiras e atravessa oceanos. Um exemplo da potência e do legado deixados por Carolina Maria de Jesus é a publicação de *Cartas a uma negra* (2021), da escritora martinicana Françoise Ega, imigrante na França. Ao se identificar com Carolina Maria de Jesus, após ler uma reportagem de dez páginas sobre a vida e a obra da escritora brasileira na revista *Paris Match*, sem nunca ter lido QD, Françoise Ega, em 1962, começa a escrever cartas direcionadas a ela contando sobre as suas próprias experiências como trabalhadora precarizada e imigrante marginalizada, sobre sua rotina familiar e sobre as dificuldades em publicar seus livros, além dos episódios de racismos cotidianos e de outros assuntos frequentes. As narrativas de Carolina Maria de Jesus e de Françoise Ega revelam similaridades entre as experiências de vida e as escrevivências das duas escritoras, que, independentemente de localização geográfica e de língua, estão unidas pelo sexismo, pela exploração da mão de obra precarizada e pelo racismo a que estão sujeitas, confirmando, assim, a irmandade entre elas e o desafio comum de resistir ao sistema colonial/moderno na diáspora negra.

Pois é, Carolina, as misérias dos pobres do mundo inteiro se parecem como irmãs. Todos leem você por curiosidade, já eu jamais a lerei; tudo o que você escreveu, eu conheço, e tanto é assim que as outras pessoas, por mais indiferentes que sejam, ficam impressionadas com as suas palavras. (EGA, 2021, p. 5).

Depois de 40 anos após o sucesso meteórico de QD, em 1994, dois historiadores visionários, José Carlos Sebe Bom Meihy, brasileiro, e Robert M. Levine, estadunidense, resgataram a história de vida e a obra de Carolina Maria de Jesus ao escreverem *Cinderela negra: a saga de Carolina Maria de Jesus* (2015). Os acadêmicos fizeram suas análises a partir de pontos de vistas e de leituras de mundo pessoais. Este estudo, publicado em 1994, e reeditado em 2015, é considerado precursor no resgate da obra dessa escritora tão importante e, ao mesmo tempo, tão renegada da nossa literatura brasileira. José Carlos Bom Meihy relata que a experiência como estudante intercambista nos EUA, em 1964, permitiu

que ele fizesse comparações entre as culturas negras dos dois países e se surpreendeu com o fato de que Carolina Maria de Jesus figurava entre as leituras dos cursos de pós-graduação daquele país, com abordagens de temas diversos, como raça, urbanização, brasilidade, além de ser lida como literatura de protesto e não como literatura negra. Já para Robert Levine, professor universitário e brasilianista, sua surpresa foi de natureza contrária: seus estudos no Brasil revelaram que o fenômeno Carolina Maria de Jesus havia sido negligenciado e que sua obra, para além de QD, que é lida e reeditada desde 1962 nos EUA, aqui se encontrava praticamente ignorada, inclusive até hoje vários textos autobiográficos e ficcionais se encontram esgotados ou mesmo inéditos (BOM MEIHY; LEVINE, 2015).

O livro *Cinderela negra*, que pretende ser uma biografia, supera-se, apresentando transcrições de entrevistas com pessoas que conviveram com Carolina Maria de Jesus, com destaque para seus filhos, Vera Eunice e José Carlos, que pouco tempo depois da primeira publicação veio a falecer. E também dois textos originais da escritora que foram recolhidos de seu arquivo pessoal, publicados na íntegra, como uma espécie de contos autobiográficos: “Minha vida” e “O Sócrates africano”. O conteúdo desses dois textos podem ser encontrados reescritos em DB, compondo uma das narrativas autobiográficas de Carolina Maria de Jesus (BOM MEIHY; LEVINE, 2015).

A história da publicação de DB é peculiar e controversa. Algumas pesquisas apontam diferenças nas datas, nos títulos e até no destino final dos manuscritos. Porém, é consenso que o livro ao qual temos acesso hoje no Brasil, apesar de ter sido escrito originalmente em português, foi traduzido da língua francesa. De acordo com as estudiosas de psicanálise e de psicologia social, respectivamente Eliana de Moura Castro e Marília Novais de Mata Machado, em *Muito bem, Carolina! Biografia de Carolina Maria de Jesus* (2007), esse fato ocorreu porque os manuscritos que deram origem ao texto de DB foram entregues a duas jornalistas, Maryvonne Lapouge e Clélia Pisa, que, em visita ao Brasil em 1975, para a realização de entrevistas para composição do livro *Brasileiras: voix, écrits du Brésil* (1977), de testemunhos de mulheres brasileiras em diversas atividades, levaram os manuscritos das mãos de Carolina Maria de Jesus para uma futura publicação pela Editora Métailié. O manuscrito, conforme dito em entrevista concedida por Clélia

Pisa às biógrafas de Carolina Maria de Jesus em 2005, passou por um trabalho de editoração, tradução e seleção, tendo sido publicado em 1982 com o título *Journal de Bitita*, cinco anos após a morte de Carolina, com prefácio de Clélia Pisa. Os títulos sugeridos pela autora para o livro, que foram ignorados pela edição francesa, eram “Minha vida” ou “Um Brasil para brasileiros” (CASTRO; MACHADO, 2007).

Provavelmente, devido ao aclamado sucesso de QD, com o subtítulo “diário de uma favelada”, a editora francesa optou, visando alavancar vendas, por alterar o título escolhido pela autora, “Um Brasil para brasileiros”, para *Diário de Bitita*, ainda que o texto não tenha sido escrito de acordo com as regras estabelecidas pelo gênero diarístico. Trata-se aqui de mais uma interferência e um silenciamento impostos à obra de Carolina Maria de Jesus, em que questões do mercado editorial se sobrepuseram à autonomia da escritora. O texto autobiográfico de Carolina Maria de Jesus permaneceu inédito no Brasil até 1986, quando a Editora Nova Fronteira decidiu lançar DB, mantendo o título da versão francesa, que viria a compor a trilogia autobiográfica carolineana, juntamente com QD, da Editora Ática, e CA, da Editora Paulo de Azevedo Ltda.

O Instituto Moreira Sales, em São Paulo, na exposição “Carolina Maria de Jesus: um Brasil para os brasileiros”<sup>16</sup>, aberta à visitação entre 25 de setembro de 2021 e 30 de janeiro de 2022, busca fazer uma homenagem a Carolina Maria de Jesus recuperando sua autonomia ao nomear a exposição com o mesmo título escolhido por ela para a publicação de sua autobiografia da infância e juventude. Dois manuscritos originais de Carolina Maria de Jesus, ambos intitulados “Um Brasil para os brasileiros”, que deram origem ao texto de DB, encontram-se no acervo de literatura do Instituto Moreira Salles.

---

<sup>16</sup> A exposição “Carolina Maria de Jesus: um Brasil para os brasileiros” tem curadoria de Hélio Menezes e Raquel Barreto, assistência de curadoria de Luciara Ribeiro e pesquisa de literatura de Fernanda Miranda, além de curadoria consultiva de 12 mulheres negras com atuações reconhecidas em diversas áreas, são elas: Bel Santos Mayer, educadora social e uma das criadoras do projeto Biblioteca Caminhos da Leitura; Denise Ferreira da Silva, filósofa e professora da University of British Columbia; Carmen Silva, escritora e liderança do Movimento Sem-Teto do Centro; Conceição Evaristo, doutora em literatura e escritora consagrada; Elisa Lucinda, escritora, poeta e atriz; Lúcia Xavier, assistente social e fundadora da ONG Criola; Mãe Celina de Xangô, yalorixá e gestora do Centro Cultural Pequena África; Paula Beatriz de Souza Cruz, professora e diretora da Escola Estadual Santa Rosa de Lima; Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, doutora em educação e professora emérita da Universidade Federal de São Carlos; Sueli Carneiro, doutora em educação, filósofa e fundadora da ONG Geledés; Zezé Menezes, bióloga e uma das fundadoras do Núcleo de Consciência Negra da USP; e a atriz Zezé Motta. Mais informações sobre a exposição podem ser vistas no site do Instituto Moreira Sales. Disponível em <https://ims.com.br/exposicao/carolina-maria-de-jesus-ims-paulista/>. Acesso em: 18 out. 2021.

Em uma pesquisa minuciosa sobre a publicação de *Journal de Bitita*, na França, e de *Diário de Bitita*, no Brasil, a estudiosa carolineana Raffaella Andréa Fernandez, em artigo publicado na revista “Scripta”, intitulado “Vários prólogos para um Journal de Bitita/Diário de Bitita ou Por que editar Carolina?”, revela que

[...] as edições brasileiras de *Journal de Bitita* (1982) são uma cópia do texto estabelecido e traduzido pela jornalista brasileira Clélia Pisa que, em 1972, recebeu das mãos de Carolina Maria de Jesus dois cadernos manuscritos, um com diversos poemas intitulados “Um Brasil” e outro contendo diversas narrativas autobiográficas nomeado “Um Brasil para brasileiros”. (FERNANDEZ, 2014, p. 285).

De acordo com a pesquisa de Raffaella Fernandez (2014), as versões reescritas do manuscrito de DB estão localizadas na Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro, e no Instituto Moreira Sales, em São Paulo. Os manuscritos originais, que deram origem ao texto em francês e, em seguida, ao brasileiro, através de uma tradução, manifestam o cuidadoso trabalho de escrita e de reescrita de Carolina Maria de Jesus. As versões existentes revelam que o livro teve um prólogo escrito pela própria Carolina Maria de Jesus, além de sete versões mapeadas e cotejadas pela pesquisadora. Os originais cotejados no artigo se referem ao capítulo do livro “A escola” e demonstram os diferentes momentos do processo criativo, apontando para a complexidade de se editar os textos de Carolina Maria de Jesus. Raffaella Fernandez (2014) conclui que as reescritas das mesmas lembranças e situações em DB favorecem o ofício de poeta, enquanto os acréscimos e as autocorreções convergem para o autodidatismo da trajetória de Carolina Maria de Jesus.

Durante a pesquisa de doutoramento, Raffaella Fernandez entrevistou Marie Métailié, da editora Métailié, em Paris, a jornalista Clélia Pisa e Audálio Dantas, o “descobridor” e editor de QD. Os três foram unânimes em afirmar que a obra de Carolina Maria de Jesus deveria ser revisitada e publicada de forma mais genuína, “[...] sem cortes sem reajustes ou traduções” (FERNANDEZ, 2014, p. 292), a fim de enriquecer o debate em torno da marginalidade no Brasil, em várias instâncias: cultural, literária, econômica e sociológica. Como Carolina Maria de Jesus morreu em 1977 e as versões de *Journal de Bitita* e de *Diário de Bitita* foram publicadas postumamente, em 1982 e em 1986, respectivamente, a escritora não chegou a acompanhar ou a ter acesso a nenhuma das duas publicações. Em *Cinderela negra*, devido ao trabalho de análise do acervo e do resgate de manuscritos pelos



historiadores, ao menos dois textos podem ser lidos originalmente, sem as marcas do processo editorial a que as publicações francesa e brasileira foram submetidas.

Os estudos de cunho etnográfico e histórico de Raffaella Fernandez enriquecem e explicam o contexto em que se deu o processo de escrita e de publicação dessa obra múltipla e polifacetada, o que me fez questionar como as interferências feitas nos manuscritos, as correções feitas pela editora francesa, a troca do título, podem ter sido positivas ou negativas. Porém, ressalto aqui a importância da publicação de *Journal de Bitita* na França e a posterior publicação de *Diário de Bitita* no cenário literário brasileiro, pois essa publicação póstuma e vinda direta do exterior, onde Carolina Maria de Jesus era reconhecida, fez com que o Brasil, passado o período da Ditadura Militar, que se estendeu até 1985, tivesse um olhar mais brando sobre a autora e sua obra, inclusive colocando sob suspeita o conteúdo das reportagens produzidas sobre ela entre 1961 e 1964, que exploravam sua imagem, propositalmente, de forma tendenciosa, preconceituosa e negativa.

A publicação de DB confirma, portanto, a sina de Carolina Maria de Jesus de se afirmar escritora em um país e em uma época em que essa profissão, para uma mulher empobrecida e racializada, era improvável. As biografias e os estudos das obras de Carolina Maria de Jesus são unânimes em levantar as dificuldades de uma escritora, mulher, negra e pobre em ser reconhecida pelos críticos literários e pela sociedade. À época a escritora atraiu a atenção de imediato da mídia e da população justamente pelo estranhamento, exotismo ou desconforto causados pelo deslocamento da mulher negra moradora da favela do Canindé que, de repente, ocupava as livrarias, as salas de autógrafos, as mesas de restaurantes, o bairro de classe média alta, espaços que não eram socialmente destinados a ela. O Brasil não estava preparado para ter uma mulher negra escritora, crítica daquela mesma sociedade que a rejeitava, sendo publicada e lida; o Brasil estava acostumado a vê-la, e a várias outras Bititas e Carolinas, nos serviços domésticos, nos finais de feiras catando restos de comida, nas filas aguardando auxílio ou caridade, prostituindo-se nas esquinas das avenidas, dormindo nas calçadas ou marquises, perambulando nas ruas atrás de materiais recicláveis.

Em um trecho da entrevista de José Carlos, filho de Carolina, concedida aos biógrafos de *Cinderela negra*, ele afirma que o livro preferido dele é DB, mas que seria importante, para conhecer melhor a trajetória de sua mãe, uma artista

completa, ler também QD e CA, pois os três livros juntos formariam uma trilogia e confirmariam o projeto literário da escritora, contradizendo a elite econômica e cultural que afirmava que Carolina Maria de Jesus era apenas um fenômeno casual e exótico. O papel da mídia, associada a essa mesma elite racista, limitou o espaço de circulação dos seus livros e dela mesma no cenário da literatura nacional e na cidade de São Paulo, silenciando-a durante todo o período da Ditadura Militar e mantendo-a reclusa no sítio em Parelheiros, ao final de sua vida (BOM MEIHY; LEVINE, 2015).

Em 2014, no centenário de vida da autora, sua obra foi verdadeiramente revisitada e teve novamente grande destaque nos meios de comunicação. Desde então, vários estudos vêm sendo feitos sobre sua escrita nas graduações e nas pós-graduações em diversificadas áreas de conhecimento, por todo o país. Depois de mais de 60 anos a voz de Carolina ainda ecoa de suas entranhas, das suas misérias, do seu barraco e pede por comida, espaço, justiça, igualdade e democracia. Sua poesia sobreviveu aos desvios gramaticais, seu lirismo revelou o cotidiano do brasileiro marginalizado (SOUSA, 2012). Sua literatura, que, embora reproduza grandes poetas rebuscados e pertencentes a uma elite cultural, inspirada nos românticos, deixa transparecer as fomes do povo pobre, descendente de escravizados, daqueles que buscam um pouco de dignidade, respeito e cidadania, e deixa evidente a herança da escravidão, o racismo existente na sua época e que perdura nos dias de hoje. Ultrapassado o século XX, o racismo continua se manifestando, cíclico e híbrido, na vida de milhares de Carolinas que vivem em periferias e presídios, nas ruas de grandes centros urbanos, trabalhando em subempregos, lutando para sustentar a si mesmas e aos seus filhos. Talvez por isso a redescoberta da obra de Carolina Maria de Jesus faça tanto sentido atualmente, porque sua voz continua repercutindo nos diversos “quartos de despejos” espalhados pelo Brasil afora, ainda mais acentuados com os desdobramentos da pandemia de 2020.

#### 4.2 AS TEMÁTICAS DE **DIÁRIO DE BITITA**

A narrativa autobiográfica DB, de Carolina Maria de Jesus, abrange a infância e a juventude da escritora, até por volta dos seus 23 anos de idade. Os

acontecimentos históricos do Brasil, entre os anos de 1914, data de seu nascimento, até 1937, data do registro de sua chegada à capital São Paulo, são amplamente comentados, mesclados às histórias pessoais. Os espaços descritos na narrativa são de Sacramento, no interior de Minas Gerais, de zonas rurais e de cidades do interior do Estado de São Paulo, locais de peregrinações de Carolina Maria de Jesus. Já na idade adulta, por volta dos seus 40 anos, Carolina Maria de Jesus resgata e traz à tona as principais passagens que marcaram a vida da menina Bitita. Se por um lado ela idealiza a infância, por outro ela denuncia as condições sub-humanas, as injustiças sofridas e as relações abusivas, relacionando os episódios pessoais e de seu grupo com os acontecimentos históricos nacionais, em especial aos do período pós-abolição e da Primeira República (1889-1930).

A escritora conta as histórias dos seus antepassados, a origem de filha bastarda, a ida à escola por apenas dois anos; questiona a diferenciação entre negros, mulatos e brancos; expõe as explorações nos trabalhos domésticos em casas de pessoas ricas e brancas; aponta os privilégios dos homens em relação às mulheres na sociedade; relata as prisões injustas das quais ela e seus pares negros são vítimas; denuncia o projeto de branqueamento da raça; narra as andanças em busca de cura para suas feridas e as constantes humilhações sofridas. Ela finaliza o livro no momento da sua chegada a São Paulo, em busca de um trabalho digno e de uma vida melhor, cheia de esperanças: “Quem sabe ia conseguir meios para comprar uma casinha e viver o resto de meus dias com tranquilidade [...]” (JESUS, 2014, p. 206).

DB reflete as consequências do período escravocrata, parte repulsiva da nossa história, na vida daquela menina negra e empobrecida do início do século XX no Brasil. Nele, “[...] a dimensão pessoal se mescla com a social, a história particular e a do mundo se confundem” (CASTRO; MACHADO, 2007, p. 190), mas o texto de Carolina Maria de Jesus é, antes de tudo, uma representação de si, uma necessidade vital, um refúgio, um amparo e uma forma de se conciliar consigo mesma, “[...] canalizando sua energia para essa atividade tão criativa e valorizada socialmente, estruturava-se psiquicamente, reelaborava a experiência traumática e talvez a superasse” (CASTRO; MACHADO, 2007, p. 108).

Para analisar os temas suscitados em DB escolhi alguns episódios e seus desdobramentos, levando em consideração o valor pessoal e histórico dos

acontecimentos narrados como fatos sociais. As experiências de vida revividas por meio da memória e o registro por meio do constante exercício de escrita constituem a escrevivência de Carolina Maria de Jesus. É através dessa escrevivência que busco compreender os temas abordados na obra autobiográfica. São eles:

- a) A política de branqueamento no Brasil pós-abolição;
- b) A importância da escola na ascensão de Carolina;
- c) Bitita se recusa a limpar o mundo;
- d) As prisões como formas de controle do corpo negro.

#### **4.2.1 A política do branqueamento no Brasil pós-abolição**

Um dos temas recorrentes em DB que tem uma forte relação com a herança escravocrata do Brasil é o do branqueamento da raça ou da miscigenação. Em diversos momentos do texto Carolina Maria de Jesus faz a separação e a marcação das pessoas de acordo com a cor da pele: “[...] os brancos não iam presos” (JESUS, 2014, p. 46); “[...] ter uma pele branca era um escudo, um salvo-conduto” (JESUS, 2014, p. 55); “[...] casa de mulato, o negro não entra” (JESUS, 2014, p. 70); “[...] aquela filha branca era o orgulho da tia Ana. Era a predileta” (JESUS, 2014, p. 75); “[...] a Jerônima fugiu com um homem branco. Porque tinha nojo de ter uma sogra preta” (JESUS, 2014, p. 80); “[...] o soldado que matou o nortista era branco. O delegado era branco. E eu fiquei com medo dos brancos e olhei a minha pele preta” (JESUS, 2014, p. 116).

Em “Por um feminismo afrolatinoamericano”, publicado em 1988, nos 100 anos da abolição da escravatura no Brasil, Lélia Gonzalez afirma que a data deveria ser para reflexão e não para comemoração. Ao tratar de racismo e sexismo, Lélia Gonzalez resgata a história da luta entre os mouros e os cristãos na Península Ibérica para demonstrar que Portugal e Espanha tinham experiência com relação ao modo de articulação das relações raciais antes de se tornarem os colonizadores das Américas. A sociedade ibérica era altamente hierárquica, cada camada social tinha um lugar determinado na estrutura administrativa e jurídica, não havendo espaço para a igualdade. Dessa forma, as sociedades latino-americanas, de acordo com a socióloga, também foram hierarquizadas no processo colonizatório e “[...] a segregação de mestiços, índios ou negros se torna desnecessária, pois as

hierarquias garantem a superioridade dos brancos como grupo dominante” (GONZALEZ, 2018, p. 312). Lélia Gonzalez afirma que o racismo é suficientemente sofisticado para manter os subordinados dentro das classes mais exploradas, pois a ideia de que todos são iguais perante a lei é apenas formal.

A estratégia mais eficaz para a manutenção dessa hierarquia é a ideologia do branqueamento, “[...] o mito da superioridade branca prova sua eficácia pelos efeitos da desintegração violenta, da fragmentação da identidade étnica por ela produzida” (GONZALEZ, 2018, p. 312). Difundida pela mídia e analisada pelo cientistas sociais e historiadores, como Gilberto Freyre e Caio Prado Júnior, por exemplo, a ideologia do branqueamento perpetua a opinião de que a cultura ocidental branca é superior e universal. Uma vez internalizada, surge o desejo de branquear e, conseqüentemente, a negação da própria raça e cultura. Lélia Gonzalez denuncia ainda que nas ciências sociais havia estudos em abundância sobre o período escravagista, enquanto entre o pós-abolição até o ano de 1988, os estudos eram escassos, invisibilizando essa prática de branqueamento da população e tornando mais difícil a conscientização da sociedade brasileira. Ao apresentar o conceito de “América Ladina”, Lélia Gonzalez afirma que o Brasil é africanizado, a despeito da ideologia do branqueamento, e que os heróis oficiais não representam a “alma de nossa gente”, sendo necessário revisitar a história e resgatar os heróis e as heroínas que nos representem de fato, reivindicando o protagonismo da população negra e indígena, em especial das “amefricanas e ameríndias”.

Uma leitura atenta de *Casa-grande e senzala*, publicado em 1933 por Gilberto Freyre, cuja questão central é o encontro intercultural nos trópicos, mostra como se deu a invenção do mito da democracia racial. Em sua obra, Gilberto Freyre introduz os estudos culturalistas como solução para o encontro das “três raças” que, segundo ele, compunham o povo brasileiro, apresenta uma versão otimista da mistura de raças no Brasil e expõe um modelo de sociedade multirracial. O sociólogo mantém intocados os conceitos de superioridade e de inferioridade das raças em relação às práticas sociais, além de muitas vezes deixar transparecer que a escravidão no Brasil foi um mal necessário. Ao destacar em sua obra a intimidade da casa-grande e da senzala, onde viviam os senhores e os escravizados domésticos, omite a vida mais dura dos escravizados do campo que, pelas péssimas

condições de sobrevivência, envelheciam e morriam precocemente. Omite também, assim como Caio Prado Júnior, em *Formação do Brasil contemporâneo*, as violências sexuais que as mulheres negras escravizadas sofriam dos homens brancos, negando o estatuto de sujeitas humanas, tratando-as como objetos sexuais.

Lilia Moritz Schwarcz, antropóloga contemporânea que estuda os efeitos da política de branqueamento no Brasil, corrobora com a intelectual negra Lélia Gonzalez sobre o conjunto de fatores históricos que determinaram as circunstâncias da questão racial no país. De acordo com a pesquisadora, o conceito de raça no caso brasileiro é construído histórica e socialmente, não sendo possível estabelecê-lo por modelos de descendência biológica.

Raça é, pois, uma categoria classificatória que deve ser compreendida como uma construção local, histórica e cultural, que tanto pertence à ordem das representações sociais – assim como são as fantasias, mitos e ideologias – como exerce influência real no mundo, por meio da produção e reprodução de identidades coletivas e de hierarquias sociais politicamente poderosas. (SCHWARCZ, 2012, s.p.).

Ainda segundo Lilia Moritz Schwarcz (2012), o Brasil surgia como um grande laboratório racial no período pós “libertação” da escravatura e as peculiaridades, mais colorações do que raça, geraram um racismo à brasileira, que culminaram na discriminação na esfera privada que perdura até os dias de hoje. Na passagem do século XIX para o XX os discursos dominantes defendiam uma política de branqueamento da população nacional e projetavam uma imagem de democracia racial, de falsa valorização multirracial. A literatura brasileira, como a pesquisadora revela em suas análises, tem indícios desse período de formação da cultura nacional; ela cita, como exemplo, Euclides da Cunha, em *Os sertões*, de 1902, que oscilava entre considerar o mestiço um forte ou um desequilibrado, porém, julgando a mestiçagem como um retrocesso.

Em DB Carolina Maria de Jesus narra uma experiência vivida na pele que representa essa política de branqueamento da nação, na qual a raça é associada aos mecanismos de construção da República no Brasil e à criação de uma imagem nacional. Uma entre as várias patroas brancas de Bitita, além de explorar sua força de trabalho infantil, julga sua aparência e promete deixá-la com a fisionomia de uma menina branca, transmitindo, dessa forma, uma mensagem de suposta

superioridade branca e fazendo com que a criança negra deseje se tornar branca, negando, inconscientemente, suas origens negras (FANON, 2008).

Minha mãe respondia com polidez. Minha mãe era do ventre livre e dizia que os brancos é que são os donos do mundo. Ela aprendeu a dizer aos brancos apenas:

– Sim, senhora, sim, senhor.

Quando chegou a minha vez, a fazendeira examinou-me minuciosamente com o olhar. Como se eu estivesse à venda, dizendo que eu era uma negrinha esperta. [...]

A dona Maria Cândida pediu à minha mãe para eu ir todas as manhãs auxiliá-la na limpeza da casa. Minha mãe consentiu. [...]

- Sabe, Carolina, você vem trabalhar para mim, e quando eu for a Uberaba eu compro um vestido novo para você, vou comprar um remédio para você ficar branca e arranjar um outro remédio para o seu cabelo ficar escorrido. Depois vou arranjar um doutor para afilar o seu nariz.

[...]

Ela permaneceu dois dias fora. Quando regressou, encontrou-me de plantão à sua espera, mas fiquei decepcionada. Ela não trazia pacotes. Então ela enganou-me. Pensei nos seis meses que trabalhei para ela sem receber um tostão. Minha mãe me dizia que o protesto ainda não estava ao dispor dos pretos. Chorei. (JESUS, 2014, p. 136-137).

Este trecho de DB pode ser considerado um resumo dessa ideologia de branqueamento da população brasileira, um discurso e uma prática política corrente no período pós-abolição. Carolina Maria de Jesus condensa e revela todo o preconceito contra os negros e o racismo enraizado na nossa cultura na descrição desse episódio pessoal, acumulados desde a vivência da população sequestrada da África e trazida para o Brasil para exploração até de seus descendentes livres.

Entre as contradições encontradas em Carolina Maria de Jesus, a questão do branqueamento é uma delas. Por vezes, em seu discurso, a escritora faz denúncias contra a diferenciação entre os indivíduos, devido à cor da pele; por outras, ela mesma deseja se aproximar da branquitude, seja na aparência física ou no reconhecimento da intelectualidade, tornando-se um exemplo da teoria de Franz Fanon.

Entre as principais referências familiares de Carolina Maria de Jesus estão as figuras da mãe, Maria Carolina, apelidada de Cota, e do avô, Benedito José da Silva, o Sócrates Africano. As memórias pessoais e coletivas de grupo de Carolina Maria de Jesus relacionadas ao gênero e à raça estão fundamentadas nas experiências observadas na relação com a mãe. Cota foi sua referência de mulher negra, especialmente nos assuntos relacionados à maternidade solo e ao trabalho em casas de famílias brancas. Carolina Maria de Jesus teve apenas um irmão mais

velho, Jerônimo, nascido do casamento da mãe com o marido mulato, em seguida, nasceu Carolina, filha de um “preto bonito”, poeta boêmio que tocava violão, que a mãe conheceu em um baile, “[...] minha semelhança com o poeta serviu de pretexto para o esposo de minha mãe abandoná-la” (JESUS, 2014, p. 72), explicando, dessa forma, além da sua cor retinta, sua veia artística herdada do pai, homem que ela nunca chegou a conhecer. A diferença de cor de pele entre os irmãos, filhos de pais diferentes, foi motivo de desavenças familiares. De acordo com Carolina Maria de Jesus, o irmão, além dos privilégios de ser homem e filho legítimo, era o preferido da mãe por ter a cor da pele mais clara: “– Mamãe... eu quero virar homem. Não gosto de ser mulher!” (JESUS, 2014, p. 16), “[...] o meu irmão era o predileto. Eu pensava: ‘Ela trata-o com todo carinho, porque ele é mulato. E eu sou negrinha’” (JESUS, 2014, p. 83) ou “[...] a senhora protege o Jerônimo porque ele é filho legítimo. E eu sou bastarda” (JESUS, 2014, p. 84).

Apesar das desavenças existentes, a figura da mãe é um exemplo positivo para Carolina Maria de Jesus. A mãe a defende em diversos momentos da vida, seja contra os falatórios da vizinhança contra a menina, o companheirismo no episódio de injustiça que as leva à prisão ou na assistência financeira para que a jovem deixe Sacramento em busca de tratamento de saúde em São Paulo. Cota foi exemplo de chefe de família, sustentava os filhos com o trabalho de lavadeira, tornando-se o modelo matrilinear para Carolina Maria de Jesus, que na vida adulta também cuidou sozinha dos três filhos, primeiro como catadora de papel e depois como escritora. As duas gerações podem também retratar a solidão, o abandono e a necessidade de serem fortes para cuidar dos outros, questões recorrentes nas experiências de mulheres negras.

A outra referência familiar da menina Bitita, a do avô, um homem honesto, “[...] elogiavam-no. Ele nunca brigou com alguém. Nunca foi preso. Não ir preso era menção honrosa” (JESUS, 2014, p. 117), que era considerado um sábio na cidade, apesar de analfabeto. Para a neta o avô era bonito e inteligente. Carolina Maria de Jesus o descreve como “[...] preto alto e calmo. Resignado com a sua condição de soldo da escravidão. Não sabia ler, mas era agradável no falar” (JESUS, 2014, p. 13). Sobre as características físicas de Benedito José da Silva, ela recorda e ressalta, por diversas vezes, os traços finos do nariz, distanciando-o do fenótipo da



maioria dos negros escravizados no Brasil, atribuindo a ele um diferencial que considera positivo, conforme o trecho citado a seguir:

Eu queria ser bonita igual ao vovô. Que linda boca. *Não tinha o nariz chato da raça negra.* O vovô era descendente de africanos. Era filho da última remessa de negros que vieram em um navio negreiro. Os negros cabindas, *os mais inteligentes e os mais bonitos.* (JESUS, 2014, p. 117, *grifos meus*).

Carolina Maria de Jesus também ressalta as características intelectuais do avô, demonstrando a importância do conhecimento e da posição social ocupada por ele. Para a época e o local, ser um homem negro e pobre era um determinante de inferioridade. Nesse sentido, ao escrever sobre o avô com admiração e orgulho Carolina Maria de Jesus subverte o sistema colonial/moderno, transformando-o em um herói. Para validar o seu discurso, a escritora afirma que o avô era conhecido por Sócrates Africano, que ele recebia visitas de pessoas ricas e brancas na sua casa de adobe e que era convidado a rezar o terço nas casas dos moradores mais ilustres da cidade de Sacramento. As memórias históricas de Carolina Maria de Jesus, referentes às amarguras da escravização, foram acessadas na vida adulta por meio das narrativas orais do avô. O repertório trazido por ela para as páginas de DB, no que se refere à herança escravocrata, faz parte das memórias coletivas compartilhadas dentro de seu grupo, especialmente o familiar.

Ainda sobre o branqueamento, os discursos eugenistas vigentes à época, inclusive baseados em visões científicas, apoiavam a esterilização das mulheres negras em prol do projeto nacional de miscigenação da população brasileira, isso quando a reprodução forçada de mão de obra escravizada não era mais permitida legalmente. Dessa forma, por meio das memórias, recolhidas de histórias pessoais e coletivas de grupo, que compõem a autobiografia de Carolina Maria de Jesus, percebe-se a desvalorização do corpo e da intelectualidade negra, especialmente a feminina.

#### **4.2.2 A importância da escola na ascensão de Carolina**

Durante a infância de Carolina Maria de Jesus em Sacramento o índice de analfabetismo no Brasil era altíssimo, principalmente entre a população racializada. Não existia um projeto nacional de acesso à educação pública formal no pós-

abolição ou na transição da Monarquia para a República. A figura do jurista republicano Rui Barbosa como defensor do acesso à educação para a população recém liberta é presença assídua na autobiografia de Carolina Maria de Jesus. Por meio da sua memória pessoal, mesclada à memória histórica, a escritora narra, de forma ingênua, o impacto, na sua experiência de vida e na de muitos brasileiros à época, dos discursos políticos de Rui Barbosa em prol de uma educação pública acessível a todos.

Em *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil* (2009), a historiadora Wlamyra R. de Albuquerque se dedica, entre outros assuntos, a analisar episódios históricos nacionais, documentos e correspondências do político baiano que comprovam os verdadeiros interesses de Rui Barbosa em defender a educação para os recém libertos. Rui Barbosa presidiu a Comissão de Instrução Pública da Câmara dos Deputados e atuou em diversos projetos relacionados à educação, com início em 1880, época de vigência da Monarquia, passando pela fase da abolição em 1888 até depois da instauração da República, em 1889, porém o que não admitia era que a abolição havia sido uma conquista dos libertos. Pelo contrário, para Rui Barbosa a “raça emancipada” devia a liberdade à “raça emancipadora”, além de não admitir que o debate sobre a República coubesse aos homens negros.

Pois, depois de conquistada a liberdade dos negros, restava fazer a liberdade dos brancos – a república. Para ele, a abolição e a república eram tarefas políticas a serem conduzidas pelos únicos protagonistas. Mas a possibilidade de que a “questão racial” pudesse extrapolar as controvérsias partidárias também fazia parte das suas preocupações. (ALBUQUERQUE, 2009, p. 187).

Sendo assim, Rui Barbosa protagonizou a defesa da educação pública no Brasil barganhando um acordo com a ala monarquista no qual assegurava que aqueles indivíduos que estavam “imersos em profundas trevas”, e por isso poderiam ser uma ameaça ao seu objetivo político, a instauração da República, alcançassem a luz da educação. Nas palavras de Carolina Maria de Jesus,

[...] o Rui falava que a liberdade sem cultura e sem instrução não ia beneficiá-los. O negro inculto será nômade, indolente e imiscível. Não será um braço para impulsionar a nação. Será sempre uma boca. O analfabeto não tem forças para evoluir na vida. (JESUS, 2014, p. 39).

Apesar da propaganda abolicionista, Rui Barbosa demonstrava bastante ponderação quanto às hierarquias, tão caras à sua classe, restringindo a participação política e a cidadania negras. Porém, mesmo com todas essas contradições históricas que carrega, Rui Barbosa foi uma grande inspiração para Bitita. A escritora enaltece o político por defender que negros e negras também precisavam e deviam ter acesso à educação pública, mas não sem destacar que “[...] as professoras aceitavam os alunos pretos por imposição” (JESUS, 2014, p. 42), revelando a existência do racismo a que eram submetidos nos espaços educacionais formais.

Dentro deste contexto nacional, por iniciativa, insistência e auxílio de uma patroa de sua mãe, Dona Maria Leite, Bitita começou a frequentar a escola primária aos sete anos, permanecendo como aluna do Instituto Allan Kardec por dois anos, até o momento em que teve que deixar a escola para se mudar com a família para trabalhar na lavoura. As motivações filantrópicas da patroa branca e rica são declaradas da seguinte forma: “Vamos alfabetizá-los para ver o que é que vocês nos revelam: se vão ser tipos sociáveis, e tendo conhecimento poderão desviar-se da delinquência e acatar a retidão” (JESUS, 2014, p. 126), demonstrando um preconceito ao instalar uma espécie de laboratório racial em que as crianças negras estariam sendo testadas intelectual e moralmente. A frase citada é um reflexo das suposições da colonialidade do poder e do saber, reforçadas pelo longo período de escravização no Brasil, de que negros e negras eram inferiores e degenerados por suas condições raciais e sociais.

A menina Bitita teve uma adaptação difícil no ambiente escolar, os colegas de classe a chamavam de “negrinha feia”. A professora, a seu modo, demonstrava preocupação e carinho pela aluna, mas não sem fazer exigências e comparações. Com a intenção de incentivar os alunos, brancos e negros, acabava por reforçar os estereótipos em relação à população racializada.

A aula era mista. A minha professora dizia no fim da aula:

- Eu quero falar com os meus alunos pretos, é assunto muito importante.

Os brancos saíam, e nós ficávamos. Ela dizia:

- Estou notando que meus alunos brancos são mais estudiosos do que os meus alunos pretos. Os brancos não erram quando escrevem. Lavam as mãos quando vão pegar os livros. Os desenhos então, que primor! Eles capricham e ganham cem todos os dias. [...]. Quando saíamos da escola, estávamos furiosos e pensando: os brancos... não hão de saber mais do que nós!

Passados uns dias, ela pedia aos alunos brancos para ficarem na aula. Dizia-lhes que os alunos pretos eram os mais esforçados, os mais estudiosos, os mais capacitados nos deveres escolares.  
 - Eles vão passar de ano e vocês brancos vão repetir. *Vai ficar ridículo para vocês, porque todos pensam que o branco é mais inteligente do que o preto.* Estou encantada com o progresso dos meus alunos pretos. Os alunos brancos saíam da aula revoltados. (JESUS, 2014, p. 129-130, *grifos meus*).

A comparação feita pela professora, potencializada pelo fator racial, causa uma rivalidade e uma competição entre os alunos e demonstra a proliferação de discursos e atitudes racistas que auxiliaram na manutenção do imaginário colonial de que o conhecimento produzido a partir do colonizador branco é superior ao do colonizado negro. Há, de forma intrínseca ao discurso, uma valorização do conhecimento eurocentrado e uma desvalorização do conhecimento produzido fora dessa matriz de dominação. Na frase “Vai ficar ridículo para vocês, porque todos pensam que o branco é mais inteligente do que o preto”, a professora evidencia a existência de uma suposição corrente de superioridade branca estabelecida pela colonialidade do poder e do saber, mantendo a hierarquia racial e autorizando a produção de conhecimento por aqueles que estão no topo dessa hierarquia. Os reflexos dessa educação segregadora permeiam as instituições de ensino e determinam as epistemologias de pesquisa ainda hoje, com a desvalorização da intelectualidade negra, em especial a de mulheres. Por esse motivo, Carolina Maria de Jesus, ao aprender a ler e a escrever, subverte essa lógica colonial e rompe as primeiras barreiras impostas à sua raça, gênero e classe.

Por valorizar e reconhecer a importância da educação recebida, Carolina Maria de Jesus demonstra, em várias passagens de sua obra, admiração e gratidão à primeira professora, Dona Lonita Solvina. Foi essa oportunidade de frequentar a escola, mesmo com todas as dificuldades narradas em DB, que permitiu que uma revolução acontecesse em sua vida. No pouco tempo de escola Carolina Maria de Jesus aprendeu a ler e a escrever e se tornou, na idade adulta, uma escritora publicada e lida, um fenômeno da literatura brasileira.

A literatura feminina negra no Brasil possui outros relatos autobiográficos acerca da experiência na escola, como, por exemplo, em *A cor da ternura* (2017), de Geni Guimarães, posterior ao texto de Carolina, que trata, entre outros assuntos, da superação das dificuldades encontradas por ela para se instruir formalmente e conquistar espaços de poder e de saber. Geni Guimarães (2017) narra com

sensibilidade impressionante a trajetória escolar, a busca por representações positivas do povo negro para substituir aquelas criadas e narradas pelos brancos ao longo da história e a superação dos obstáculos para se tornar professora. Em um dos trechos ela descreve uma comemoração do dia 13 de maio na escola, na qual a professora retrata os negros escravizados como “bobos, covardes, imbecis”, imagens muito diferentes das histórias que ouvia da avó negra, nas quais os negros eram autorrepresentados como “bons, simples, humanos, religiosos”. As dores de ver sua raça representada de forma racista e paternalista no ambiente escolar são transformadas em auto ódio e em negação de sua cor, fazendo com que ela, ainda criança, esfregue nas pernas tijolo triturado, que a mãe usava para retirar carvão do fundo das panelas, em uma tentativa desesperada para apagar a sua cor preta: “Quando dei por mim, a classe inteira me olhava com pena ou sarcasmo. Eu era a única pessoa da classe representando uma raça digna de compaixão, desprezo!” (GUIMARÃES, 2018, p. 62). As dificuldades encontradas não a fizeram desistir, ela se torna, com apoio da família, professora e escritora, uma herdeira do legado de Carolina Maria de Jesus.

O acesso à educação era considerado por Carolina Maria de Jesus uma forma possível de ascensão social. Em DB o enaltecimento da escola, a admiração por aqueles poucos indivíduos que sabiam ler os jornais e o amor demonstrado aos livros são indícios que revelam sua predestinação ao universo literário. Escrever DB, retornar à infância e narrar esse primeiro contato com as letras faz parte de um processo de pacificação interna da escritora, talvez a única forma de dar uma resposta ao público que a tinha devolvido ao “quarto de despejo”. Ao escrever, na idade adulta, as memórias de infância, Carolina Maria de Jesus resgata sua primeira impressão de leitura de *A escrava Isaura*, de Bernardo Guimarães, “[...] compreendi tão bem o romance que chorei com dó da escrava” (JESUS, 2014, p. 129), tornando-se uma referência literária para a escritora no futuro.

Em um episódio narrado por Carolina Maria de Jesus ela revela que estava predestinada desde a infância a ser uma poetisa, apesar das misérias e das humilhações vividas na cidadezinha do interior de Minas Gerais:

Minha mãe pegou-me e levou-me ao médico espírita, o senhor Eurípedes Barsanulfo. [...] Ele disse-lhe que o meu crânio não tinha espaço suficiente para alojar os miolos, que ficavam comprimidos, e eu sentia dor de cabeça. Explicou-lhe que até aos vinte e um anos eu ia viver como se estivesse

sonhando, que a minha vida ia ser atabalhoada. Ela vai adorar tudo que é belo! A tua filha é poetisa; pobre Sacramento, do teu seio sai uma poetisa. E sorriu. (JESUS, 2014, p. 73-74).

No entanto, apesar de acreditar-se predestinada, Carolina se denominava uma escritora “vira-lata” e se sentia uma “infiltrada” no espaço literário brasileiro (SOUSA, 2012). A realização do sonho de ser escritora possibilitou que ela e seus filhos saíssem da favela e fossem morar em uma casa de alvenaria, porém, trouxe também desilusão após desmascarar o lado perverso e excludente da elite cultural brasileira (JESUS, 1961). Consciente de sua condição de mulher negra e ex-favelada, a autora escreve, em *Meu estranho diário*: “[...] quando infiltrei na literatura sonhava só com a ventura” (JESUS, 1996, p. 151).

Neste contexto se percebe o quanto a autora, que se autodenominava “vira-lata”, marginalizada pela condição de mulher, negra e empobrecida, para ser publicada teve que ceder, a contragosto, às imposições do mercado editorial. Do início ao fim da carreira literária, Carolina Maria de Jesus teve que se enquadrar em um papel de submissão e de mercadoria que a levou à completa desilusão com a vida literária e, provavelmente, ao seu isolamento, pois, como ela mesma dizia: “[...] não me adapto a ser teléguiada” (JESUS, 1996, p. 136).

Paradoxalmente ao pouco tempo que permaneceu na escola, no que se refere à forma e à linguagem, os textos de Carolina Maria de Jesus, em especial os poemas e o romance *Pedaços da fome* (1963), têm traços de uma cultura dominante assimilada. Sua escrita é repleta de anacronismo literário, de preciosismo, de imitação do estilo romântico, inspirada nos poetas Casimiro de Abreu e Castro Alves e no romancista Bernardo Guimarães, justamente em um período em que a literatura brasileira já tinha passado pela Semana de Arte Moderna, pelo romance de 1930 e tentava se desvencilhar do academicismo e do tradicionalismo. Enquanto isso, os textos autobiográficos, como QD, CA, DB e, também *Meu estranho diário*, possuem uma linguagem menos tradicional, mais fluída e crítica, às vezes próxima da oralidade e muitas vezes poética.

#### **4.2.3 Bitita se recusa a limpar o mundo**

Carolina Maria de Jesus narra em primeira pessoa a vida de exploração do trabalho realizado por suas mãos negras, femininas e infantis, costume associado

historicamente à colonização e à escravização no Brasil. A normalização da desigualdade no tratamento, no ambiente do trabalho, dado a negros e negras, desvalorizados e mal remunerados, em relação a brancos e brancas, é resquício da escravização e faz parte da perpetuação do imaginário colonial/moderno. A menina Bitita peregrina junto com sua família em busca de trabalho digno e cidadania, sendo, por necessidade de sobrevivência, submetida a trabalhos domésticos e em lavouras, tanto em casas de pessoas brancas nas cidade como em áreas rurais no interior de Minas Gerais e de São Paulo, em condições humilhantes e desumanas. As famílias empobrecidas se sujeitavam aos trabalhos mais pesados e sem garantias de que receberiam ao final da empreitada por falta de opção e de apoio.

O registro memorialístico histórico de Carolina Maria de Jesus denuncia o racismo no Brasil através da diferenciação de tratamento dado aos ex-escravizados e seus descendentes e aos imigrantes europeus que vieram para o Brasil trabalhar nas lavouras de café de Minas Gerais e de São Paulo no início do século XX.

Só os italianos tiveram permissão para plantar no meio do cafezal, e vendiam o excesso de suas plantações. E o fazendeiro pagava-os para cuidar dos cafezais.

O negro foi desinteressando-se da vida de colono, fugia das fazendas levando apenas uma trouxa de roupas. (JESUS, 2014, p. 53).

A mão de obra negra liberta foi substituída pela mão de obra europeia, primeiro nas lavouras e, em seguida, nas fábricas. Homens e mulheres negras foram colocados às margens da sociedade, impossibilitados de exercerem a cidadania plena, vivendo muitas vezes como andarilhos. Carolina Maria de Jesus, em vários momentos de consciência histórica, faz críticas à colonização portuguesa e aos desdobramentos do pós-abolição. Não houve no país nenhum tipo de política pública de reparação histórica voltada à adaptação dos povos recém libertos da escravização, seja na área educacional, na distribuição de terras ou na capacitação para o desenvolvimento da força de trabalho. Aos negros restaram quase que exclusivamente os trabalhos braçais e servis que já eram praticados por eles durante a escravização. Ainda sobre a colonização, referindo-se aos portugueses, Carolina Maria de Jesus afirma que “[...] deram valor ao Brasil só enquanto o braço africano trabalhava gratuitamente para enriquecê-los. Quando foram obrigados a pagar os serviços prestados pelos negros desinteressaram-se do Brasil” (JESUS, 2014, p. 53-54).

Os trabalhos realizados na lavoura e nos ambientes domésticos são temas recorrentes na narrativa. Em diversos momentos ela descreve seus infortúnios trabalhando para pessoas brancas e ricas de uma sociedade fundada na colonialidade. Carolina Maria de Jesus narra que, ainda criança, trabalhou em uma lavoura junto com a mãe e o padrasto, mas que foram todos expulsos, sem nenhum direito a reclamação ou a remuneração.

Trabalhamos quatro anos na fazenda. Depois o fazendeiro nos expulsou de suas terras.  
- Vão embora! Não os quero na minha fazenda. Vocês não me dão lucro. Só me dão prejuízos, a sua lavoura é fraca. (JESUS, 2014, p. 137-138).

Nos serviços domésticos a exploração e a humilhação continuaram na juventude. Por diversas vezes Carolina Maria de Jesus narra que trabalhava e não recebia; às vezes, quando recebia, era o valor determinado pelos patrões. A relação patroa e empregada, retratada na autobiografia, é reveladora de um sistema de poder e de controle de capital do branco sobre o negro.

O meu serviço era cozinhar, lavar e passar. Prometeram que me pagariam quarenta mil-réis. Trabalhei dois meses. [...] Pedi a conta. Me deram cinco mil-réis, deveriam me dar oitenta. (JESUS, 2014, p. 144).

Em outra casa de família branca e rica a desvalorização de sua mão de obra continua:

A patroa viajou um mês, São Paulo, Rio de Janeiro, Santos e Campinas. Quando voltou, que jantar! [...] ela despediu-me. Deu cem mil-réis como pagamento para mim e para minha mãe. Ela falou que ia pagar setenta cruzeiros para mim. Eu teria que receber duzentos e vinte e um mil-réis. E a minha mãe cento e cinquenta.  
Nós tínhamos que ir à pé. Ela deu um cheque. Troquei na cidade.  
[...] Quando eu quis xingar o patrão [...] minha mãe não consentiu, dizendo que ele poderia nos matar ou mandar os empregados nos espancar. (JESUS, 2014, p. 148-149).

A exploração ocorre também dentro das instituições de caridade. Em Uberaba, interior de Minas Gerais, sob custódia das freiras do asilo São Vicente de Paulo, Carolina Maria de Jesus torna-se lavadeira e é impedida de se tratar na Santa Casa pelo acúmulo de serviço:

As irmãs disseram que eu deveria lavar as roupas dos asilados.



Eu lavava a roupa das trintas pessoas que estavam asiladas. As pernas não saravam. (JESUS, 2014, p. 153).

As andanças de Carolina Maria de Jesus pelo interior de São Paulo em busca de tratamento de saúde para suas pernas feridas e por trabalho ocorreram na época da Revolução de 30 e na vigência de parte do governo de Getúlio Vargas no poder. DB teve como cenário histórico as duas primeiras fases da Era Vargas: o Governo provisório, de 1930 a 1934, e o Governo Constitucional, de 1934 a 1937, época de inovações, mas também de autoritarismo no país. A narrativa de DB encerra-se em 1937, data da chegada de Carolina Maria de Jesus à capital de São Paulo, onde viveu a terceira fase da Era Vargas, o Estado Novo, de 1937 a 1945. A escritora, mais uma vez com seu olhar ingênuo sobre os fatos políticos, demonstra grande admiração por Getúlio Vargas. Antes admirava Rui Barbosa.

Durante toda a sua vida e em diversos escritos, provavelmente influenciada pela forte propaganda populista, tece elogios ao “pai dos pobres”. Na autobiografia DB se pode ler sobre os acontecimentos pessoais e do grupo ao qual Carolina Maria de Jesus pertencia entremeados à história do Brasil. Trata-se, portanto, da história contada a partir do ponto de vista de dentro do sistema, semelhante ao conceito de posicionalidade que Patricia Hill Collins defende em *Pensamento feminista negro* (2019). A autorrepresentação do corpo feminino negro a partir de experiências próprias, vividas e narradas por Carolina Maria de Jesus, uma mulher negra da classe trabalhadora, até onde se sabe inédita na literatura, é também um documento histórico desse período da história brasileira.

Em sua ida a Ribeirão Preto, ainda em busca de tratamento para a saúde, Carolina Maria de Jesus narra as dificuldades de sobreviver e as humilhações sofridas por parte de parentes e de desconhecidos. Levando uma vida completamente precária, necessitando de lugar para dormir e se alimentar, acaba saindo em busca de auxílio e se depara com o preconceito e a discriminação contra sua raça:

Toquei a campainha de uma casa. Apareceu uma senhora, e eu pedi:

- A senhora pode me dar um auxílio?

Ela olhou-me minuciosamente, como se eu fosse um objeto à venda ou em uma exposição.

- Você é novinha e pedindo esmola. Não tem vergonha? É por isso que ninguém gosta dos negros, vocês são indolentes, imprestáveis. Vai trabalhar, nojenta.

- É que estou doente.  
É horrível alguém ter nojo da gente. Segui sem me despedir pensando: “Prefiro morrer de fome do que pedir esmolas [...]”. (JESUS, 2014, p. 167, *grifo meu*).

A frase dita pela senhora, “[...] é por isso que ninguém gosta dos negros, vocês são indolentes, imprestáveis. Vai trabalhar, nojenta”, faz parte de uma imagem construída pelo sistema capitalista e colonial para desmerecer e manter subjogados os negros e as negras no pós-abolição. Carolina Maria de Jesus denuncia: “Dinheiro: é a chave que abre os corações dos ambiciosos” (JESUS, 2014, p. 167). O preconceito e a discriminação refletidas na fala dessa senhora à respeito da condição de pedinte que Carolina Maria de Jesus estava vivendo associa as pessoas negras e, em especial a mulher negra, à imagem de dependentes do Estado, incapazes de se governar, de se instruir e de viver sem o auxílio da sociedade ou do governo. O desprezo e a acusação de inutilidade destinados a Carolina Maria de Jesus lembram a construção da imagem de controle discutida por Patricia Hill Collins, a de “rainha da assistência social”, que coloca a mulher negra trabalhadora como a responsável pela deteriorização da sociedade como um todo e do Estado. Proferir as afirmações de que por ser negra Carolina Maria de Jesus não era afeita ao trabalho é uma tentativa de desmoralizar todas as mulheres negras, torna-se um reforço negativo da imagem a que mulheres racializadas estão submetidas pela matriz de dominação.

Os relatos pessoais de Carolina Maria de Jesus confirmam o que os estudos sobre preconceito e discriminação raciais revelam sobre as relações existentes nos países que experienciaram a colonização e a escravização. A herança histórica desse período se estende às relações de trabalho e de cidadania negra que foram e ainda são, muitas vezes, precarizadas ou negadas aos corpos racializados, em especial aos corpos das mulheres. Nesse sentido, Françoise Vergès, em *Um feminismo decolonial* (2020), ao questionar o sistema capitalista, que oprime, explora e invisibiliza mulheres racializadas em todo o mundo, desgasta seus corpos e esgota suas energias em trabalhos extenuantes e mal remunerados, afirma que:

[...] o desgaste dos corpos (que obviamente também diz respeito aos homens, mas eu insisto na feminização da indústria da limpeza no mundo) é inseparável de uma economia que divide os corpos entre aqueles que têm direito a uma boa saúde e ao descanso e aqueles cuja saúde não importa, que não têm direito ao descanso. A economia do esgotamento, do cansaço,

do desgaste dos corpos racializados e generificados é uma constante nos testemunhos das mulheres que trabalham no campo da limpeza. (VERGÈS, 2020, p. 125-126).

Carolina Maria de Jesus, desde a infância, lutou e resistiu para não ser um desses corpos descartáveis do sistema capitalista e colonial, às vezes sendo expulsa e outras abandonando os espaços de exploração de sua mão de obra. Escrever sua história e denunciar os maus-tratos que sofreu foi seu grito revolucionário que inspirou e continua inspirando mulheres ao redor do mundo, principalmente aquelas que estão marcadas como as responsáveis por limpar o mundo. Se olharmos ao nosso redor, apesar dos quase 100 anos que nos separam de Carolina Maria de Jesus, veremos majoritariamente trabalhadoras racializadas e precarizadas atuando em hospitais, asilos, creches, escolas, universidades, restaurantes, empresas, e entre outros espaços, em serviços de limpeza e de cuidados.

#### **4.2.4 As prisões como forma de controle do corpo negro**

A ativista estadunidense Angela Davis, em seu livro *Mulheres, raça e classe* (2016), defende a não hierarquização das opressões e considera as categorias de gênero, raça e classe como intersecções. Seu texto é um tratado de como realizar análise interseccional, em que nenhuma categoria de análise – sexo, raça ou classe – tem prioridade sobre a outra. A filósofa explica, por meio de exemplos concretos, como a representação negra em espaços de poder e o comprometimento em romper com as lógicas opressoras trazem efeitos positivos para a toda a população. Angela Davis descreve como as mulheres negras e as mulheres brancas desenvolviam suas estratégias de reivindicações, às vezes coincidindo, outras em franca disputa, de acordo com o que avaliavam como indispensável às suas pautas. O livro gira em torno de como as estratégias das ativistas estadunidenses do século XIX e início do XX foram se apropriando de posições racistas ao assumir a supremacia da raça branca como ideologia geral da época. Porém, Angela Davis (2016) aponta o racismo a fim de assinalar a urgência de uma aliança política transnacional como meta para uma emancipação coletiva.

Em seus estudos Angela Davis revela como o modelo de trabalho dos EUA até a Segunda Guerra Mundial estava fundamentado no modelo da escravidão e dedica-se a denunciar como o encarceramento em massa da população negra é um

mecanismo de controle e dominação, além de trazer à tona as condições degradantes de trabalho das mulheres negras. Por meio de relatos pessoais e de documentos históricos, Angela Davis denuncia como o sistema de contratação de serviços prestados pela população negra nos Estados Unidos, entre o período da “liberdade” da pós-escravidão e a Segunda Guerra Mundial, é abusivo e ultrajante, em especial as contratações de mão de obra feminina, seja por meio dos arrendamentos, do trabalho doméstico ou em indústrias, dos trabalhos forçados das encarceradas.

Resguardadas as proporções, no período pós-escravidão no Brasil as condições de trabalho da população negra emancipada eram semelhantes às dos EUA, como se pode conferir nos registros de Carolina Maria de Jesus. A escritora, ao contar sua infância no interior de Minas Gerais, faz um retrato das circunstâncias que o país enfrentava em relação à questão do trabalho. Por subsistência, as famílias, homens, mulheres e crianças, aceitavam o trabalho pesado nas fazendas ou nas casas de brancos ricos, em geral mal remuneradas e sofrendo humilhações, maus-tratos e preconceito racial e de gênero, como visto no tópico anterior.

Assim como nos Estados Unidos, no Brasil também houve o encarceramento de negros como forma de controle da população. A descrição de Carolina Maria de Jesus da prisão a que foi submetida, sem justificativas plausíveis, sem acusações formais, apenas de acordo com a denúncia de uma pessoa branca, que foi suficiente para privá-la de sua liberdade, escancara a seletividade do judiciário e o racismo institucional.

Eu não conhecia a casa. Ficava só na cozinha e no quintal. Quando houve um rebuliço lá dentro.

Eu só ouvia a palavra: “Sumiu! Sumiu! Deve ter sido ela”. Eu estava estendendo as roupas quando vi chegarem dois soldados.

– Vamos, vamos, vagabunda. Ladra! Nojenta. Leprosa.

Assustei:

– O que houve?

– Ainda pergunta cara de pau! Você roubou cem mil-réis do padre Geraldo.

[...]

Fui presa por dois soldados e um sargento. Pensei: “Será que eles vão me obrigar a percorrer as ruas com as crianças gritando: a Bitita roubou cem mil-réis. – A Bitita roubou cem mil-réis!”.

Compreendi que todos os pretos deveriam esperar por isso.

Quando o soldado ia me bater, o telefone tocou. O padre avisava que havia encontrado o dinheiro na carteira de cigarros. Ele queria me pedir perdão.

A família não consentiu dizendo que o negro tem a mentalidade de animal.

A prova é visível, eles só sabem dançar e beber pinga. O padre disse que ia rezar, pedir a Deus que me ajudasse na vida. (JESUS, 2014, p. 145-146).

Em outro episódio, Carolina Maria de Jesus foi presa novamente. Aqui, além de ser revelado o despreparo das autoridades e o racismo existente na sociedade no início do século XX, manifesta o preconceito contra as religiões de origem africana que eram, e ainda são, muitas vezes associadas à bruxaria e aos feitiços. Acusada de estar lendo o livro de São Cipriano, os algozes fazem, na verdade, uma associação entre a mulher negra e a imagem da bruxa, já que na época não era comum negros alfabetizados, menos ainda negras, então julgaram que ela estaria lendo algo nocivo ou inapropriado. A acusação de que Bitita estivesse praticando feitiçaria também é um julgamento quanto à sua moral, pois o sargento afirma que ela tinha intenção de “botar feitiço” em alguém. O trecho a seguir mostra a sequência de injustiças, julgamentos preconceituosos e racismos infringidos à Carolina Maria de Jesus na sua juventude na cidade de Sacramento:

Quando minha mãe soube, avisou-me:  
 É melhor você parar de ler esses livros, já estão falando que é livro de São Cipriano, que você é feiticeira. [...]  
 Um dia estava lendo, passaram uns rapazes, pararam e pediram para ver o meu dicionário, entreguei o livro para eles olharem. Olharam e disseram:  
 – Ah, é mesmo o livro de São Cipriano. Como é pesado. [...]  
 Queixei-me de que o meu desejo era ter saúde para trabalhar. Que a enfermidade me transformava em um farrapo humano.  
 Quando eles saíram, foram contar para o sargento que eu o havia xingado de farrapo, dizendo que eles prendiam somente os pobres. [...]  
 Já estava ciente que os ricos que nascem nas cidades pequenas podem nascer nus, mas os pobres têm que nascer vestidos de paciência para suportar as ignorâncias. Assustei-me quando vi os policiais. Eles pararam na minha frente e deram ordem de prisão. Não perguntei por que estava sendo presa. Apenas obedeci. Minha mãe interferiu, dizendo que eu não estava fazendo nada de errado. [...]  
 Ficamos presas dois dias sem comer. No terceiro dia, o sargento nos obrigou a carpir a frente da cadeia. O povo passava na rua sem nos ver. Eu pensava: “Admito que se dê um castigo moral aos que erram, mas eu não erre”. No quarto dia, fomos carpir até o meio-dia. As minhas mãos doíam, as feridas por falta de remédios inflamaram novamente.  
 À uma hora da tarde nos recolheram e o sargento foi interrogar-me:  
 – Então você anda dizendo que eu sou um farrapo? [...]  
 – Eu disse para o Li que a enfermidade me transforma em um farrapo humano. E me considero inferior aos outros.  
 – Você anda lendo o livro de São Cipriano. Pretende botar feitiço em quem?  
 – Eu não creio no feitiço, e não tenho o livro de São Cipriano. [...]  
 O sargento mandou um soldado preto nos espancar. Ele nos espancava com um cacete de borracha. Minha mãe queria proteger-me, colocou o braço na minha frente recebendo as pancadas, o braço quebrou, ela desmaiou, eu fui ampará-la, o soldado continuou espancando-me. Cinco dias presas e sem comer. [...]  
 Minhas pernas começaram a feder. Pensei: “E se der bichos?”.  
 O meu primo Paulo arranjou os vinte mil-réis e me soltou. Hei de considerar o meu primo Paulo como o meu único parente.

As feridas inflamaram. A minha mãe não podia lavar roupa. Nós saímos andando nas roças pedindo esmolas. Minha mãe com o braço quebrado e eu com as pernas enfaixadas. (JESUS, 2014, p. 180-183).

As denúncias feitas por Carolina Maria de Jesus podem ser comparadas com as denúncias de Angela Davis em *Mulheres, raça e classe* (2016). Ambas coadunam com o pensamento do historiador e cientista político contemporâneo Achille Mbembe, expresso no livro *Crítica da razão negra* (2014). O autor, em síntese, questiona como as pessoas de origem africana, ao longo da história ocidental, transformaram-se em animais, objetos ou mercadorias. O autor explica ainda como o conceito de raça, por meio de um discurso estabelecido como científico e originalmente criado com base em um ponto de vista europeu e colonizador, pode ser ambíguo e como a imagem criada do negro serviu, e serve ainda hoje, para excluir e depreciar pessoas dentro do sistema capitalista.

Em seu estudo Achille Mbembe afirma que a raça “[...] não passa de uma ficção útil” (2014, p. 27), que ela existe para desviar a atenção de conflitos de classe e de sexo, para separar a humanidade hierarquicamente. A partir da constituição do Outro como não semelhante, mas como objeto de ameaça, ele está passível de ser destruído. Achille Mbembe diz que “[...] produzir o Negro é produzir um vínculo social de submissão e um *corpo de exploração*, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor, e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento” (2014, p. 40, *grifos do autor*).

Achille Mbembe sustenta que no continente americano, desde o século XVII, um longo trabalho legislativo selou o destino dos negros, baseado na hierarquização das raças e na exclusão de direitos dos habitantes das colônias, no qual, do ponto de vista jurídico, os negros se tornaram incapazes, “[...] não são homens *como todos os outros*” (MBEMBE, 2014, p. 42, *grifos do autor*). E acrescenta que “[...] o princípio da escravatura perpétua de pessoas de origem africana estigmatizadas pela sua cor vai sendo progressivamente a regra” (MBEMBE, 2014, p. 42). Os trechos da narrativa pessoal de Carolina Maria de Jesus comprovam que os princípios da escravatura mencionados por Achille Mbembe atingiram também os negros no Brasil e, infelizmente, permanecem até os dias atuais.

Paradoxalmente, a classificação de pessoas por raça, segundo Achille Mbembe e Frantz Fanon, pode determinar formas de enclausuramento ou de

condenação à morte, tornadas aceitáveis. Mas, ao mesmo tempo, a raça pode ser a união daqueles que sofreram violações e humilhações que lutaram e continuam lutando contra a sujeição imposta pelos colonizadores, portanto, àquele que é atribuída uma raça não é passivo. A cena racial é um espaço de estigmatização sistemática, de opressão e de marginalização, ao mesmo tempo em que é um desejo de comunidade e de resistência.

*Crítica da razão negra* (2014) foi escrito para os pares negros, homens e mulheres, como forma de conscientizá-los do seu lugar ou do seu não-lugar no mundo, auxiliando-os na busca pela descoberta das individualidades a fim de que conheçam quem realmente são, sem a marcação das diferenças determinadas por brancos europeus na imagem inventada, ficcionalizada e racionalizada sobre o negro. Achille Mbembe (2014) afirma que existem, portanto, dois textos ou escritas sobre o negro.

A primeira escrita é baseada no discurso dos colonizadores, em que o negro se vê pela perspectiva do branco, o que o autor chama de “consciência ocidental do negro”. A segunda escrita se trata de um arquivo, “[...] indispensável para restituir aos Negros à sua história” (MBEMBE, 2014, p. 59), com base em fragmentos de experiências com o propósito de “[...] edificar uma comunidade que se forja a partir de restos dispersos em todos os cantos do mundo” (MBEMBE, 2014, p. 60). Nessa segunda escrita da história dos negros eles passariam do “[...] estatuto de escravo ao de cidadão *como os outros*” (MBEMBE, 2014, p. 60, *grifos do autor*), abrindo possibilidade para que os descendentes dos escravizados sejam agentes de suas próprias histórias, o que Achille Mbembe chama de “consciência negra do Negro”. Ideia que pode ser relacionada com o pensamento de Patricia Hill Collins e de Conceição Evaristo sobre a importância de que negros e negras se autorrepresentem, empoderem-se e, conseqüentemente, revertam as imagens de controle criadas ao longo da história, presentes na literatura e em outros espaços de poder e de saber, que afetam a vida de indivíduos racializados, em especial a de mulheres negras empobrecidas.

Nesse ponto, sobre a segunda escrita da “consciência negra do Negro” explicada por Achille Mbembe, relacionei-a aos textos autobiográficos de Carolina Maria de Jesus, QD, CA e DB. É a escrita da história dos negros, feita em fragmentos, em forma de relatos de experiências em si mesmas fragmentadas, que

representa um povo que luta para se definir como uma comunidade que não obstante traz consigo as manchas de sangue de pessoas escravizadas. Os textos autobiográficos de Carolina Maria de Jesus podem ser lidos como reescritas da sua história e da história dos negros no Brasil, um ato de imaginação moral, de obrigação e de solidariedade, que molda uma identidade formada em condições de segregação, de violência e de racismo. Para Achille Mbembe, esse conteúdo criado é

[...] marcado pelo combate dos povos submetidos à colonização e à segregação, que tentam libertar-se das hierarquias raciais e cuja *intelligentsia* constrói uma consciência coletiva que, adotando a epistemologia da luta de classes propriamente dita, combate as dimensões ontológicas resultantes da construção dos temas acerca da raça. (MBEMBE, 2014, p. 63, *grifo do autor*).

O que Carolina Maria de Jesus fez por meio de sua escrita foi mostrar, à sociedade hegemônica, que ela, uma mulher negra empobrecida pelo colonialismo e pelo capitalismo, podia romper com a hierarquia racial e social que lhe foi imposta. A escritora subverte a imagem estabelecida e o espaço destinado ao seu corpo feminino, negro e periférico pela branquitude.

A neta de ex-escravizados, ex-moradora de favela, mãe solo, ex-catadora de recicláveis se torna símbolo de resistência e de empoderamento ao se autorrepresentar, ao tornar-se protagonista de sua própria história e da de seu povo. Ao estampar seu nome na capa de um dos livros mais vendidos da história do Brasil e colocar-se em um lugar antes improvável, no centro, Carolina Maria de Jesus abala as estruturas hegemônicas do país de tal forma que o sistema reage para silenciá-la e apagá-la do cânone literário. Porém, a escritora já havia dado início ao que Achille Mbembe chama de “consciência negra do Negro” e hoje podemos ler várias outras autoras negras, herdeiras de Carolina Maria de Jesus, autorrepresentando-se na literatura brasileira e mundial.

#### 4.3 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Dentre a variedade de gêneros literários em que Carolina Maria de Jesus se aventura – romance, ensaio, poesia, teatro, conto, letra de samba, provérbio, o autobiográfico sobressai, com incontestável valor cultural social e literário: *Quarto de*



*despejo: diário de uma favelada* (1960), *Casa de alvenaria: diário de uma ex-favelada* (1961), *Diário de Bitita* (1986) e *Meu estranho diário* (1996). Este último organizado por ela em 1968, mas publicado postumamente, com apoio de Bom Meihy e Robert Levine, contendo trechos sobre sua vida no sítio de Parelheiros, época de maior desilusão. A vida e a obra de Carolina Maria de Jesus são, por vezes, contraditórias, repletas de incoerências e de transformações. Os textos biográficos referenciados nesta tese, em especial *Cinderela negra: a saga de Carolina Maria de Jesus* (BOM MEIHY; LEVINE, 2015) e *Muito bem, Carolina! Biografia de Carolina Maria de Jesus* (CASTRO; MACHADO, 2007), foram considerados bastante coerentes em retratá-la de forma digna e fazendo jus ao legado que a escritora brasileira deixou para a cultura e a literatura brasileiras.

A autobiografia DB suscita reflexões sobre diversos assuntos, especialmente os relacionados à raça, gênero e classe social, temas recorrentes na obra de Carolina Maria de Jesus. Os temas escolhidos para análise nesta tese – a política do branqueamento no Brasil pós-abolição, a importância da escola na ascensão de Carolina, Bitita se recusa a limpar o mundo e as prisões como forma de controle do corpo negro – estão entrelaçados e revelam a história do Brasil a partir do olhar da mulher negra. Neste capítulo busquei fazer uma releitura da obra de Carolina Maria de Jesus à luz da teoria feminista decolonial e negra, descortinando o preconceito, a exclusão e a marginalização a que o povo negro foi e continua sendo submetido ao longo dos séculos, especialmente as mulheres negras, e expondo a ferida aberta desde os períodos da escravização e da pós-abolição no Brasil.

Nesse cenário Carolina Maria de Jesus demonstra ser consciente de que a sociedade que a via com ojeriza tinha um lugar destinado a ela, porém, ela não se sujeita; mas, através de sua escrita, ela rompe com o *status quo*, subvertendo a lógica da colonialidade do poder e do saber, não sem enfrentar barreiras e encontrar possíveis frestas: “Eu não entrei no mundo pela sala de visitas. Entrei pelo quintal” (JESUS, 2014, p. 200). Nesse pensamento fica evidente que Carolina Maria de Jesus tinha a percepção de não ser bem-vinda em alguns espaços e de ter que se esforçar e enfrentar desafios inimagináveis para conquistar seu próprio lugar. É na literatura que Carolina Maria de Jesus se autodefine e se empodera, deixando de ser vítima para se tornar sobrevivente, transforma-se em exemplo para outras

mulheres negras, munindo-as para resistir à opressão e inspirando-as a buscar novos espaços de poder.

Em DB Carolina Maria de Jesus expõe, através de suas experiências de vida, como a intelectualidade da mulher negra é subjugada por um sistema colonial/moderno. Ela escreve a autobiografia, da infância à fase adulta, como forma de resgatar a si mesma e de explicar suas origens artísticas e também sua predestinação à escrita literária. Dessa forma, ao revelar os desafios impostos pela sociedade e pelo mercado editorial à sua raça, gênero e classe para adentrar a sala de visitas escancara o racismo, o sexismo e o preconceito de classe. Mesmo com todas as estratégias para silenciar Carolina Maria de Jesus, ela não se cala. Ela escreve por ela e por todas as mulheres racializadas, empobrecidas e sexualizadas do país e do mundo, sendo considerada hoje em dia uma referência de resistência e de luta para autodefinição, autovalorização, autossuficiência e empoderamento de mulheres negras contra a matriz de dominação colonial e capitalista.

## 5 O PÁSSARO CANTA E A MULHER NEGRA ESCREVE PORQUE QUEREM SER LIVRES

O silêncio que o invasor quis impor a África,  
a interrupção da fala que o colonizador pretendeu  
instituir na diáspora produziram os seus efeitos,  
mas a linguagem não é inerte.  
Sons, palavras dançam na boca da memória.  
(Conceição Evaristo)

### 5.1 O PROJETO LITERÁRIO DE MAYA ANGELOU E A CONSCIÊNCIA DA LITERATURA COMO FERRAMENTA DE EMPODERAMENTO

Angela Davis, em *A liberdade é uma luta constante* (2018), resgata e reafirma o protagonismo feminino negro nos eventos que precederam o episódio do ônibus em Montgomery, no Alabama, em 1955, no qual Rosa Parks se recusou a levantar e a ceder o assento para uma pessoa branca, desmitificando a ideia de que a liderança é uma prerrogativa masculina. Os boicotes realizados pelas trabalhadoras domésticas negras que utilizavam o transporte público foram primordiais para a luta pelos Direitos Civis dos negros estadunidenses. Angela Davis reforça que a luta por direitos não pode ser individualizada e restrita à liderança masculina e que, apesar da admiração por figuras como Martin Luther King e Malcolm X, que tiveram contribuições históricas valiosas, ela deve ser coletiva e liderada também por mulheres, acrescentando que “[...] quando as mulheres negras se erguem – como fizeram durante o boicote aos ônibus em Montgomery, como fizeram durante a era da libertação negra –, ocorrem mudanças que agitam o mundo” (DAVIS, 2018, p. 84-85). Ouso afirmar que quando mulheres negras escrevem sobre si mesmas, a partir de experiências de vida próprias, como explicitado nesta tese através do conceito de *escrevivência*, essa consciência de luta e de resistência passa a ter visibilidade não apenas no espaço restrito da comunidade dessas mulheres, mas em todos os âmbitos da sociedade, abalando as estruturas postas pelo sistema colonial/moderno.

A estudiosa Françoise Lionnet, professora e pesquisadora em literatura comparada e estudos negro-estadunidenses, em seu livro *Autobiographical voices: race, gender, self-portraiture* (1989), dedica-se a analisar, de forma panorâmica, a obra autobiográfica de Maya Angelou até a data de 1989, ou seja, quatro dos sete

volumes da autobiografia até então escrita por Maya Angelou. Em suas análises Françoise Lionnet (1989) afirma que o projeto autobiográfico de Maya Angelou seria uma resposta às pressões externas para escrever sobre si mesma, direcionando suas narrativas a dois públicos distintos, simultaneamente, o branco e o negro. De acordo com a estudiosa, a partir do ditado popular existente entre os negros, proferido pela sábia avó de Maya Angelou, a sra. Annie Henderson, ressaltado logo no primeiro volume da sua autobiografia, Maya Angelou forneceria uma justificativa sobre a dubiedade do seu público. O ditado diz o seguinte: “Se você perguntar a um Negro onde ele esteve, ele vai dizer aonde está indo” (ANGELOU, 2018a, p. 227). A estratégia perspicaz de Maya Angelou não tem o intuito de enganar seu público, mas de dar a ele apenas o que ela acredita ser necessário. Para o público branco ela estaria contando a totalidade dos acontecimentos, enquanto para o público negro, que está ciente e compreende que a informação é de natureza privada e não deve ser entregue tão facilmente, ela estaria contando apenas o necessário, porém para ambos ela diz a verdade. No contexto da narrativa autobiográfica Maya Angelou acrescenta que, para entender esse ditado é necessário saber quem usa essa tática e com quem ela funciona, dividindo o público em “desavisado” – os brancos, e “ciente” – os negros.

Se uma pessoa desavisada ouve uma parte de uma verdade (é imperativo que a resposta carregue a verdade), ela fica satisfeita de sua pergunta ter sido respondida. Se uma pessoa ciente (uma que também usa esse estratagema) ouve uma resposta que é verdadeira, mas só responde um pouco – isso se chega a responder – a pergunta, ela sabe que a informação que procura é de natureza particular e não vai ser entregue com facilidade. Assim, a negação direta, a mentira e a revelação de detalhes pessoais são evitados. (ANGELOU, 2018a, p. 227).

Maya Angelou possui a consciência de que seus textos autobiográficos são ferramentas de empoderamento feminino negro, porém, preserva sua autonomia e não revela seu eu interior. Na introdução escrita por Maya Angelou para a reedição de *Dust tracks on a road* (1991), autobiografia de Zora Neale Hurston, fica evidente a influência e a inspiração da autora de ESPPCNG quanto à sua predecessora na escrita autobiográfica feminina negra, porém, pode-se observar que Maya Angelou não renuncia aos seus valores pessoais, estabelecidos pela interseccionalidade raça, gênero e classe. Maya Angelou se aproxima de Zora Neale Hurston indicando que ambas abordam dois públicos: o primeiro construindo uma imagem de si para os

brancos, conhecedor de que existe uma relação de poder entre as raças; e o segundo usando alegorias, humor e metáforas para falar sobre histórias e mitos ao se referir à realidade da comunidade negra. Dessa forma, as autoras, cada uma à sua maneira, minam as instituições que geram a alienação da consciência e afirmam, conforme as palavras da própria Zora Neale Hurston, ser “[...] muito difícil revelar seu eu interior” (1984 *apud* LIONNET, 1989, s.p.).

Hurston disse que ela realmente não “queria” escrever uma autobiografia, admitindo que “é muito difícil revelar seu eu interior”. Como Hurston, Angelou afirma que ela “realmente foi compelida a escrever *O pássaro na gaiola*”, desafiada por um editor a obter sucesso na difícil tarefa de escrever “uma autobiografia como literatura”. (LIONNET, 1989, s. p., *grifos da autora*, tradução minha).<sup>20</sup>

Para Alice Walker, estudiosa da vida e da obra de Zora Neale Hurston, apesar de sua grandiosidade como pesquisadora folclorista, antropóloga e romancista, sua autobiografia, *Dust tracks on a road*, publicada pela primeira vez em 1942, a partir de uma exigência dos seus editores, seria infeliz por ser “[...] possível ouvir a voz de alguém que dependeu da assistência de muitos amigos ‘transitórios’ ao longo da vida” (WALKER, 2021, p. 87). A autobiografia de Zora Neale Hurston soa falsa ao elogiar e agradecer seus patrocinadores brancos, resultado de uma dependência financeira da escritora, o que iria contra os traços de sua personalidade, embora a escrita condescendente fosse justificável em um mundo racista e capitalista.

Nesse sentido, Maya Angelou possui um projeto literário que é, em sua base, fundacional. A memória, individual e coletiva, permeada pelo contexto histórico desde a infância, usada como matéria prima para criação literária, é imune ao olhar do branco e constitui um espaço seguro e confiável. Maya Angelou se torna uma alternativa às referências literárias que estão impregnadas com a visão dominante.

A carreira literária de Maya Angelou teve início em meados de 1960, quando ela começou a participar da Associação de Escritores do Harlem, onde conheceu importantes escritores negros, incluindo James Baldwin, seu mentor, firmando um compromisso com o ativismo social e a promoção dos Direitos Civis. Inspirada por

---

<sup>20</sup> Hurston said that she really did not “want” to write an autobiography, admitting that “it is too hard to reveal one’s inner self”. Like Hurston, Angelou affirms that she “really got roped into writing *The Caged Bird*” challenged by an editor who dared her to succeed in the difficult task of writing “an autobiography as literature”. (LIONNET, 1989, s. p., *grifos da autora*).

outros escritores, Maya Angelou escreveu a história de sua vida e, em 1969, conquistou reconhecimento e fama internacional com a obra *Eu sei por que o pássaro canta na gaiola*. A partir de então, tornou-se uma escritora admirada.

Em ESPPCNG a escritora rememora a sua infância e o início da juventude, dos três aos 16 anos, com a consciência de que sua trajetória poderia inspirar outras mulheres negras. Em um breve resumo da biografia da escritora e com base nos próprios registros autobiográficos, pode-se verificar como Maya Angelou se identifica, se empodera e se autodefine ao longo da escrita. Logo na introdução da narrativa Maya Angelou oferece pistas do que está por vir. Começa com a descrição da humilhação sofrida durante uma apresentação na Igreja Metodista Episcopal de Pessoas de Cor, na qual a menina Marguerite, seu nome de batismo, esquece o poema que deveria recitar no culto de Páscoa e, em seguida, sai correndo do palco, mijando nas pernas e no vestido de tafetá lilás e chora. Aquela menina que não conseguiu falar em público se tornou a escritora daquela mesma autobiografia, demonstrando que aprendeu a falar, a deixar as palavras fluírem, que conquistou o poder de controlar seu corpo e sua mente. Em um ato de liberdade, aproveitando a metáfora do título, o pássaro começa a cantar, apesar de ter sido muitas vezes silenciado, libertando-se dos olhares preconceituosos dos outros e também das barras de ferro da gaiola do auto ódio. Maya Angelou finaliza a introdução afirmando que:

Se crescer é doloroso para a garota Negra do sul, estar ciente do seu não pertencimento é a ferrugem na navalha que ameaça a garganta. É um insulto desnecessário. (ANGELOU, 2018a, p. 18).

Apesar de ter experimentado o racismo, o preconceito, a dor e a violência de gênero, classe e raça, ela não se curva e não permite ser definida por seus opressores. Sua trajetória está resumida a seguir.

Marguerite Johnson nasceu em 4 de abril de 1928, em St. Louis, no Missouri, é filha de Bailey Henderson e Vivian Baxter Johnson. O apelido Maya foi dado por seu irmão Bailey Jr. Em 1931, após o fim do casamento dos pais, Bailey Jr. e Marguerite, com quatro e três anos, respectivamente, foram enviados, sozinhos, de trem para viver com a avó paterna, a sra. Annie Henderson ou Momma, como é chamada pela neta, em Stamps, no Arkansas. A avó mantinha, na parte negra da

cidade, um mercado, atendendo à população que trabalhava nas plantações de algodão, economia predominante na região.

Possuidora de um destino inconstante, que Marguerite atribui às Moiras, e sem aviso prévio, o pai, após uma breve visita ao sul dos EUA, levou os filhos para morar novamente com a mãe, em St. Louis. Em 1936, com oito anos, quando ainda morava com a mãe, Marguerite foi abusada sexualmente e estuprada pelo então padrasto, Mr. Freeman. A menina, apesar do medo e da culpa que carregava, relatou o episódio ao seu irmão, que contou ao restante da família. Mr. Freeman foi a julgamento e considerado culpado por estupro, permanecendo na cadeia apenas um dia. Quatro dias depois foi encontrado morto por espancamento, como ela deixa subentendido, pelas mãos de parentes maternos. Durante os cinco anos seguintes, vivendo novamente no interior sulista com a avó paterna, Marguerite permanece em silêncio, aterrorizada pela culpa da morte do seu estuprador, já que acreditava que suas palavras tinham o poder de matar as pessoas. Em Stamps, com a ajuda da intelectual negra Bertha Flowers, uma das referências de Marguerite, ela voltou a falar e foi apresentada à literatura. Entre os autores lidos estavam Charles Dickens, William Shakespeare, Edgar Allan Poe, Douglas Johnson e poetisas negras como Frances Harper, Anne Spencer e Jessie Redmon Fauset.

Aos 13 anos, Marguerite e o irmão retornaram à casa da mãe, na Califórnia, onde a menina experiencia novas sensações e descobertas. Em uma de suas férias, visita o pai no sul da Califórnia e faz uma viagem arriscada até uma cidadezinha na fronteira mexicana. Após desentendimentos com o pai e a namorada dele, Marguerite acaba indo morar em um ferro-velho durante um mês, antes de retornar para casa de sua mãe. Mais tarde, aos 15 anos, e à base de muita perseverança, torna-se a primeira mulher negra cobradora de bonde da cidade de San Francisco, contratada pela Market Street Railway.

Cheia de conflitos acerca de sua sexualidade, na tentativa de desvendar se seria ou não lésbica, Marguerite, sem acesso à educação sexual, acaba engravidando na sua primeira relação sexual com um rapaz. Aos 16, semanas depois de completar o colegial, dá à luz seu único filho, Guy Johnson. E assim termina a narrativa de ESPPCNG, primeira das sete autobiografias de Maya Angelou.

As demais autobiografias de Maya Angelou contam suas experiências de vida através de períodos ou de temáticas específicas. Entre os temas escolhidos para “escrever”, Maya Angelou destaca as dificuldades de se criar um filho sozinha, as mudanças constantes de cidade, o envolvimento com a prostituição, o retorno para a casa da infância em Stamps, a carreira como dançarina e atriz, o casamento com o marinheiro grego Tosh Angelos, as viagens e as participações na vida pública, a relação com a mãe, entre outros.

Depois de sua estreia com *I know why the caged bird sings* (Eu sei por que o pássaro canta na gaiola) (1969), Maya Angelou escreveu uma série de autobiografias, totalizando, como disse anteriormente, sete livros. São eles: *Gather together in my name* (*Reunidos em meu nome*, em tradução livre) (1974), *Singin and swingin and gettin merry like christmas* (*Cantando e dançando e me divertindo no Natal*, em tradução livre) (1976), *The heart of a woman* (*O coração de uma mulher*, em tradução livre) (1981), *All god’s children need traveling shoes* (*Todos os filhos de Deus precisam de sapatos de viagem*, em tradução livre) (1986), *A song flung up to heaven* (*Uma música arremessada ao céu*, em tradução livre) (2002) e *Mom & me & mom* (*Mamãe & eu & mamãe*) (2013). Como uma exímia escritora, Maya Angelou transita em diversos gêneros literários, escreve *A letter to my daughter* (*Carta a minha filha*) (2008), livro de ensaios; *My painted house* (*Minha casa pintada*), *My friendly chicken, and Me* (*Meu frango amigável e eu*, em tradução livre) (1994), *Kofi and his magic* (*Kofi e sua mágica*, em tradução livre) (1996) e *Halleluia! The welcome table* (*Aleluia, bem-vindo à mesa*, em tradução livre) (2004), livros que misturam memórias e culinárias. A autora publica também, ao longo de sua carreira, vários livros de poesia, como *Just give me a cool drink of water ‘fore I diiiiie* (*Apenas me dê um gole de água antes que eu morra*, em tradução livre) (1971), livro que recebeu o prêmio Pulitzer, *Oh pray my wings are gonna fit me well* (*Reze para que minhas asas me caibam bem*, em tradução livre) (1975), *And still I rise* (*E eu ainda me levanto*) (1978), *Shaker, why don’t you sing?* (*Agitador, porque você não canta?*, em tradução livre) (1983), *Now Sheba sings the song* (*Agora Sheba canta a música*, em tradução livre) (1987), *I shall not be moved* (*Eu não devo ser movido*, em tradução livre) (1990), *On the pulse of morning* (*No pulso da manhã*, em tradução livre) (1993) – título homônimo do poema que Maya Angelou recitou, em 1993, na posse do presidente Bill Clinton, sendo a primeira mulher a recitar em uma posse



presidencial –, *Phenomenal woman: four poems celebrating women* (Mulher fenomenal: quatro poemas celebrando mulheres, em tradução livre) (1995), entre outros<sup>21</sup>.

Ao contrário de Carolina Maria de Jesus, conforme visto no capítulo anterior, o sucesso editorial de Maya Angelou não foi temporário e seus textos não precisaram ser redescobertos pela crítica literária. A fama da escritora negra estadunidense é notável, suas autobiografias e seus poemas continuam repercutindo no cenário literário. Porém, um ponto comum entre as duas autoras é que foram predecessoras de muitas outras mulheres negras intelectuais que se aventuraram na escrita. ESPPCNG, publicado em 1969, precede as estreias das escritoras Toni Morrison, com *O olho mais azul*, de 1970, e Alice Walker, com *A terceira vida de Grange Copeland*, também de 1970. Tanto a autobiografia de Maya Angelou quanto os dois romances, de Toni Morrison e de Alice Walker, foram publicados ainda no contexto das lutas pelos Direitos Civis nos Estados Unidos, com temáticas sobre a desigualdade e a segregação raciais.

O mote da escrita de *O olho mais azul*, de acordo com a própria autora, foi a memória do que viu e sentiu ao ouvir uma criança negra da mesma idade que ela dizer que rezava por olhos azuis. Em seu posfácio Toni Morrison escreve que

Tínhamos acabado de entrar na escola primária. Ela disse que queria ter olhos azuis. Olhei-a, imaginei-a com eles e senti uma repulsa violenta pela aparência que visualizei caso o desejo fosse atendido.

[...]

“O olho mais azul” foi minha tentativa de dizer alguma coisa sobre isso;

[...]

Implícita em seu desejo estava a aversão por si mesma, de origem racial. E vinte anos depois eu continuava perguntando como é que se aprende isso. (MORRISON, 2019, p. 215-216).

Alice Walker também constrói algumas das passagens mais difíceis de serem lidas em *A terceira vida de Grange Copeland*, através do resgate de suas memórias, individual e coletiva de grupo, de episódios reais de sequelas deixadas pelo período escravocrata, relacionados aos vícios e às repetições de padrão de

---

<sup>21</sup> Das autobiografias, já foram traduzidas e publicadas no Brasil até o momento da escrita desta tese, *Eu sei por que o pássaro canta na gaiola*, pela Astral Cultural, e *Mamãe & Eu & mamãe*, pela Rosa dos Tempos. No gênero poesia há apenas a tradução de *Poesia completa: Maya Angelou*, publicada pela Astral Cultural. O livro de ensaios *Carta a minha filha* foi traduzido para o português pela editora Agir. E ainda, pela Editora Darkside, tem-se, em português, *A vida não me assusta*, livro infantil com ilustrações de Jean-Michel Basquiat.

violência dentro da comunidade negra onde a autora nasceu e viveu. No posfácio de seu primeiro romance, Alice Walker afirma que

O incidente mais perturbador do livro, o assassinato brutal de uma mulher e mãe por seu marido e pai de suas filhas, foi, infelizmente, baseado em um caso real.

[...]

Escrever sobre isso anos depois foi a única maneira de me libertar de uma imagem tão poderosa e desesperadora. (WALKER, 2020, p. 331-332).

Os registros das memórias individuais e coletivas de grupo são marcantes nos escritos negro-estadunidenses como formas de resistência à manipulação e supressão dessa memória pelo poder hegemônico. Toni Morrison, em “Memory, creation, and writing” (1984), reconhece e afirma que o processo de criação literária depende da memória:

Primeiramente porque incendeia em mim o processo da criação, e, em segundo lugar, porque eu não posso acreditar na literatura e na sociologia de outras pessoas para me ajudar a conhecer as verdades de minhas próprias fontes culturais. (MORRISON, 1984, p. 386, tradução minha).<sup>23</sup>

As três escritoras negras contemporâneas, independente do gênero ao qual se filiam, tiveram suas experiências transformadas em narrativas, experiências relacionadas especialmente às questões de gênero e de raça, que foram escritas com um propósito definido de denunciar as violências a que o povo negro havia sido e ainda estava sendo submetido naquele país no período da escravização, da segregação racial e da luta por Direitos Civis. A escrita feminina negra desse período também buscou resgatar e exaltar a cultura negro-estadunidense, dando a ela contornos e características que viriam a ser definidoras da arte negra atual.

Durante uma cerimônia na Virginia Polytechnic Institute e State University, em 2012, Toni Morrison reconheceu a importância de ESPPCNG para a literatura negra feminina estadunidense. Durante seu discurso ela afirma que “[...] não tinha visto aquele tipo de clareza contemporânea, honestidade [...] frases que eram mais do que o que acontecia, mas como [...] eu me alimentava disso. A porta estava

---

<sup>23</sup> One, because it ignites some process of invention, and two, because I cannot trust the literature and the sociology of other people to help me know the truth of my own cultural sources. (MORRISON, 1984, p. 386).

aberta, então escritoras negras entraram” (ANGELOU; GABBIN; GIOVANNI, 2012), saudando Maya Angelou por ajudá-la a descobrir o significado de seu trabalho.

## 5.2 AS TEMÁTICAS DE **EU SEI POR QUE O PÁSSARO CANTA NA GAIOLA**

O primeiro volume da narrativa autobiográfica de Maya Angelou, *ESPPCNG*, é um livro que contém muitos temas a serem explorados, a vida da menina Marguerite é repleta de abandonos, de abusos, de silenciamentos e de angústias causadas pelas condições de vida proporcionadas especialmente à população negra nos EUA entre os anos de 1930 e 1945, período em que se passam os fatos narrados, resquícios da escravização no país. As memórias de vida de Maya Angelou são de 65 anos após a “libertação” dos negros do sul. Na história dos EUA apenas em 1863, em meio à Guerra de Secessão entre norte e sul, o presidente Abraham Lincoln promulgou o Ato de Emancipação, que reestruturou o sistema social do sul, porém, o ato não significou a abolição da escravatura de fato. Os negros tiveram que lutar por sua liberdade até final de 1865, quando houve a proibição oficial da escravidão nos Estados Unidos, através da 13ª Emenda Constitucional (DU BOIS, 2013), permanecendo ainda o tratamento desigual entre brancos e negros por meio de uma forte política segregacionista. Entre as temáticas selecionadas para serem analisadas na obra de Maya Angelou estão:

- a) A segregação racial a partir do ponto de vista de uma menina negra;
- b) As referências e as ausências familiares na formação de Maya Angelou;
- c) A violência contra o corpo feminino, infantil e negro;
- d) A educação como meio de empoderamento e de autodefinição.

### 5.2.1 A segregação racial a partir do ponto de vista de uma menina negra

A segregação racial nos EUA é uma evidente herança do período escravagista e da Guerra Civil, porém, se tivesse ocorrido de fato a libertação no século XIX, desde a proclamação da emancipação, em 1863, ou após a 13ª Emenda Constitucional em 1865, não haveria necessidade de retomada de movimentos e protestos nos séculos XX e XXI – como os dos Direitos Civis na década de 1960, ou do movimento Black Lives Matter, iniciado em 2020. Em uma releitura de *Black*

*reconstruction in America*, de Willian Edward B. Du Bois, a filósofa negra estadunidense afirma que “[...] a população negra teria usufruído de cidadania plena e igualitária” (DAVIS, 2018, p. 108). Para os dois autores das causas negras, Angela Davis e Willian Edward B. Du Bois, a Reconstrução Radical (1865-1877) é um dos períodos mais encobertos da história dos EUA. Esse período deveria ter sido de reforma e de reorganização, de garantias de poder político e social para a população negra, porém foi marcado por fortes movimentos de retaliação dos sulistas brancos, que estavam acostumados a serem os únicos com privilégios e poderes. No campo da política os sulistas brancos, ressentidos após a “libertação”, continuaram a argumentar que os negros eram racialmente inferiores e inadequados para governar, causando, através de mecanismos estruturais que os beneficiavam, pelo menos mais um século de segregação racial e de supressão eleitoral. Foi nesse período da Reconstrução Radical que grupos de extremistas paramilitares e grupos de ódio, como a Ku Klux Klan, foram criados, como formas de retaliação aos avanços sociais e eleitorais conquistados pelos recém-libertos e de controle da população através do terror, da violência, da criação e do reforço de estereótipos de inferioridade, os quais culminaram nos linchamentos e no encarceramento em massa de negros. Esse sistema de poder e de justiça, elaborado e posto em prática por supremacistas brancos nesse período, seria um dos responsáveis pela base da indústria da punição atual estadunidense. (DU BOIS, 2013; DAVIS, 2018).

Foi nesse contexto segregacionista do sul dos EUA que Maya Angelou experienciou suas primeiras histórias de infância em Stamps, cidade dividida em lado branco e lado negro, com mercados, escolas, consultórios de dentistas, cinemas, entre outros espaços, separados para cada uma das raças. “Em Stamps, a segregação era tão completa que a maioria das crianças Negras não tinha a menor ideia de como os brancos eram. [...] Eu me lembro de nunca acreditar que os brancos eram muito reais” (ANGELOU, 2018a, p. 41). Já no início da juventude Marguerite se muda para o norte dos EUA, mais precisamente para a cidade de São Francisco, na Califórnia, momento em que se depara com uma realidade diferente da do sul e observa a dinâmica de espaços compartilhados entre brancos e negros. Importante ressaltar que, mesmo vivendo no norte, a menina e os membros de sua família conviviam com uma comunidade majoritariamente negra, exceto nos espaços públicos. “[...] eu era uma de três alunos Negros na escola, e naquela atmosfera

rara, passei a amar mais o meu povo” (ANGELOU, 2018a, p. 249), em uma aparente afirmação e valorização de identidade racial.

Entre seus relatos do tempo no sul, Maya Angelou narra alguns episódios envolvendo seu tio Willie, homem negro e deficiente, e seu irmão Bailey Jr., menino negro, que poderiam ser facilmente identificados como alvos de perseguição de membros do grupo da Ku Klux Klan. No início da narrativa, Maya Angelou descreve como seu tio Willie teve que se esconder dentro de um cesto, coberto pelos sobrinhos com batatas e cebolas, durante toda a noite, apenas porque, nas palavras do então xerife, havia uma denúncia anônima de que “[...] um crioulo maluco se meteu com uma moça branca” (ANGELOU, 2018a, p. 33). Para os olhos e ouvidos observadores da narradora, caso os “garotos da Klan” o tivessem encontrado, tê-lo-iam linchado como se ele fosse mesmo culpado de um crime hediondo. Sobre o xerife, Maya Angelou afirma que

A confiança que ele tinha de que meu tio e todos os outros homens Negros que ouvissem a caravana da Klan chegando correriam para debaixo de casa para se esconderem no meio do cocô de galinha era humilhante demais para ouvir. (ANGELOU, 2018a, p. 33).

Com essa atitude, o xerife se transforma em um representante das instituições que perseguem com crueldade homens negros, colocando-os como seres inferiores e culpados, mesmo sem acusação formal, apenas em virtude da cor da pele. Esse trecho está relacionado às denúncias que Angela Davis faz em *Mulheres, raça e classe* (2016) sobre a criação e a manutenção do mito do estuprador negro como forma de controle dos corpos racializados e sobre o apagamento da violência histórica que mulheres negras sofreram com os abusos sistemáticos causados por homens brancos durante a escravização e no pós-Guerra Civil, principalmente por membros da Ku Klux Klan.

Em outro momento Maya Angelou narra que, em uma ida ao cinema, Bailey Jr., com apenas 11 anos, atrasa para retornar para casa, causando medo e inquietação na narradora, dando a entender que, por ser um menino negro, estava sujeito a qualquer tipo de violência por parte dos supremacistas brancos.

Um sábado, Bailey estava demorando a voltar do Rye-al-toh.

[...]

A apreensão dela [da avó] ficou evidente nos movimentos apressados pela cozinha e nos olhos solitários e temerosos. A mulher Negra do sul que cria

filhos, netos e sobrinhos estava com o coração pendurado em uma forca. Qualquer quebra de rotina podia trazer notícias insuportáveis. Por esse motivo, os Negros do sul até a geração atual podiam ser vistos como extremamente tradicionais.

[...]

A noite de repente virou território inimigo, e eu soube que se meu irmão se perdesse naquela terra, ficaria perdido para sempre. (ANGELOU, 2018a, p. 138-139).

De acordo com Maya Angelou, um acontecimento brutal de discriminação racial, presenciado pelo irmão, ainda em Stamps, foi determinante para que ambos fossem enviados ao norte do país. A avó, com a desculpa de que estavam crescidos e precisavam morar com a mãe, organizou a mudança logo após o incidente presenciado por Bailey Jr. Neste capítulo, Maya Angelou descreve a insegurança, os medos e as humilhações sofridas pela comunidade negra da cidade e a tomada de consciência do irmão e, por consequência, dela também, no que se refere à desigualdade e ao ódio enraizados na cultura daquele país contra a população negra. Bailey Jr. foi testemunha do tratamento que homens brancos deram à morte de um homem negro, a desvalorização observada pelo garoto de apenas 13 anos gerou um sentimento de inferioridade, vários questionamentos e uma crescente revolta. O corpo de um homem negro morto foi retirado do lago sob piadas desrespeitosas, risadas e ameaças de que o mesmo poderia acontecer aos outros negros da cidade, inclusive com o garoto. Bailey Jr. começa a questionar o que os negros tinham feito aos brancos para merecerem aquele tratamento. Mas como tio Willie ou Momma poderiam responder às perguntas daquele jovem “[...] cuja própria vida dependia de não entender verdadeiramente o enigma?” (ANGELOU, 2018a, p. 232).

Outro acontecimento narrado a partir do olhar de Marguerite que deixa transparecer os efeitos da segregação na vida da população negra é uma ida ao dentista, quando ela precisa atravessar para o lado branco da cidade. A avó utiliza como último recurso para aliviar a dor de dente da neta a cobrança de um favor ao dentista branco, porém, ele se recusa a tratá-la com a afirmação de que “[...] minha diretriz é que prefiro enfiar a mão na boca de um cachorro do que na de um preto” (ANGELOU, 2018a, p. 221). Nesta frase proferida pelo dentista fica evidente a animalização imposta à raça negra ao longo dos séculos a partir do ponto de vista do branco eurocentrado. De acordo com Franz Fanon (2008), a forma primitiva e discriminatória com que o negro é percebido pelo branco causa um sentimento não

de inferioridade, mas de inexistência. Em seguida a narradora afirma que “[...] ele não olhou para mim nenhuma vez” (ANGELOU, 2018a, p. 221), frase que demonstra a negação à subjetividade daquela sujeita que, de tão invisibilizada, sequer lhe dirigem o olhar. Neste ponto da autobiografia tem-se diversos indícios de que a menina negra é vista meramente como uma raça, processo de identificação que se torna possível porque o racismo nega, a negros e negras, o direito à subjetividade.

A avó, portanto, insiste e consegue receber do homem branco uma quantia referente aos juros de um empréstimo que ela concedeu a ele tempos atrás, tendo, assim, condições de viajar a outra cidade para que a menina fosse atendida por um dentista negro. Marguerite se recorda de sentir orgulho da avó e de se sentir cuidada durante o trajeto, pois “[...] ela passou o braço em volta de mim, o que foi uma coisa bastante incomum para Momma” (ANGELOU, 2018a, p. 224). Nesse episódio a menina narra ainda uma versão criada a partir de sua imaginação infantil, na qual a força da mulher negra se sobrepõe à opressão do homem branco, colocando a figura da avó como uma verdadeira heroína.

A autora expõe, em plena luta pelos Direitos Civis, uma realidade que, inicialmente, parece restrita à sua localidade, mas que, na verdade, é experimentada pela população negra de sul a norte dos EUA, país que oficializou o racismo em todas as suas proporções. São muitos os exemplos de situações recordadas por Maya Angelou que podem ilustrar a segregação racial estabelecida por meio de leis, como as Jim Crow, que negavam, aos cidadãos negros, uma série de direitos. Essas leis estaduais permaneceram em vigor entre 1876 e 1965, exigindo que escolas e outros locais públicos tivessem instalações separadas para indivíduos brancos e negros. Porém, na prática, as leis Jim Crow somente foram abolidas em 1970, um ano após a publicação de ESPPCNG. As experiências de Maya Angelou em relação à segregação racial, sejam elas explícitas no sul ou veladas no norte dos EUA, tornam-se, por sua riqueza de detalhes, além de literatura, um valioso registro histórico dos povos na diáspora negra.

### **5.2.2 As referências e as ausências familiares na formação de Maya Angelou**

A autobiografia ESPPCNG não deve ter sido uma história fácil de ser escrita, especialmente porque Maya Angelou teve que revisitar experiências amargas da

infância e da adolescência da menina negra no sul dos EUA que um dia havia sido. Dentre as experiências narradas estão as várias violências sofridas, a começar pelo abandono paterno e materno aos três anos de idade, que a levou de Long Beach, na Califórnia, a Stamps, no Arkansas, em uma longa viagem de trem, junto ao irmão de quatro anos, duas crianças negras sozinhas atravessando o país, do norte em direção ao sul, para viver com a avó e o tio paternos.

Desde essa idade Marguerite começa a perceber quem seriam suas referências de vida, entre elas duas mulheres marcaram a sua trajetória. A primeira delas é a avó paterna, a sra. Annie Henderson, na infância. A segunda, a mãe, Vivian Baxter, quando ela vai morar em São Francisco, no início da juventude. Em *Mamãe & Eu & mamãe* (2018b), o último volume da autobiografia de Maya Angelou, a escritora dá um maior destaque para a relação entre mãe e filha, revelando a admiração por sua mãe, em uma espécie de reconhecimento por todos os desafios impostos às mães negras em uma sociedade patriarcal e racista, exaltando a força e a coragem de sua progenitora, que lhe serviram muitas vezes de inspiração.

No prólogo do sétimo volume autobiográfico a escritora também homenageia a avó ao responder à pergunta: “Como consegui tornar-me Maya Angelou?”, revelando o poder do amor na construção da autodefinição e da autoconfiança, através das palavras e das atitudes da avó.

[...] eu sabia que me tornara a mulher que me tornei por causa da avó que eu amava e da mãe que vim a adorar.

O amor das duas me instruiu, educou e libertou. Morei com minha avó paterna dos três aos treze anos de idade. Minha avó nunca me deu um beijo durante todos esses anos. Porém, sempre que havia visitas, ela me intimava a ficar na frente delas. Daí afagava meus braços e perguntava: Já viram braços mais lindos, retos como uma tábua e morenos como manteiga de amendoim? Ou então me dava um bloco de papel e um lápis e ia falando números para eu anotar na frente dos visitantes.

[...]

Quando eu respondia, ela sorria, toda orgulhosa. Viram? Minha professorinha. (ANGELOU, 2018b, p. 7-8).

As duas antepassadas de Maya Angelou possuem características que se opõem e se complementam na formação da menina. A avó era rígida, religiosa, sistemática, enquanto a mãe era livre, sedutora e determinada. A figura da avó remete à vida no sul escravagista, à exploração do povo negro nas plantações de algodão, à resistência silenciosa e à manutenção de tradições. A figura da mãe remete à vida no norte “livre”, à modernidade, à resistência persistente e à ascensão



do povo negro. Maya Angelou demonstra desde a escrita de ESPPCNG ser uma síntese dessas duas mulheres, uma mulher negra ativa e moderna, mas que não abandona a tradição e os valores religiosos aprendidos na primeira infância. Em uma cena descrita por Maya Angelou, na qual a avó paterna se encontra com a mãe para entregar a filha, ela revela, a partir do seu ponto de vista, as diferenças complementares existentes entre elas:

A imagem de mamãe e Momma se abraçando na plataforma do trem resistiu ao constrangimento da época e à maturidade de agora. Mamãe era uma pintinha alegre em torno da galinha grande, sólida e escura. Os sons que produziram se conjugavam em uma rica harmonia. A voz grave e lenta de Momma ficou abaixo dos piados e gorjeios rápidos de minha mãe como pedras embaixo de água corrente. (ANGELOU, 2018a, p. 235).

Entre os ensinamentos da avó aos netos Marguerite e Bailey Jr. constavam a limpeza e o respeito: “‘Não serás sujo’ e ‘Não serás insolente’ eram os dois mandamentos da vovó Henderson dos quais dependia nossa total salvação” (ANGELOU, 2018a, p. 43). Em um dos episódios mais constrangedores, sofridos e confusos para a menina em relação à figura da avó, esses dois ensinamentos são evocados para garantir a dignidade da raça negra e para estabelecer a insubordinação à subalternidade, a criação do sentimento de empoderamento e de autoridade diante de situações impetradas pelos brancos. Maya Angelou relembra que quando ela tinha por volta de dez anos de idade, ela e a avó estavam na varanda do mercado, após ela acabar de varrer e desenhar no chão de terra do pátio, quando chegaram algumas garotas que moravam de favor no terreno da fazenda da avó, filhas de “[...] famílias lixentas da pobreza branca” (ANGELOU, 2018a, p. 44), como ela se refere às garotas, em um sentimento de desprezo e de revolta.

Acho que minha paranoia de vida nasceu nesses minutos lentos e arrastados como melão. Elas finalmente pararam na frente de Momma. Primeiro, fingiram seriedade. Então, uma delas enfiou o braço direito na dobra do esquerdo, empurrou a boca para fora e começou a murmurar. Eu percebi que ela estava imitando minha avó. [...]. Outra riu. “Não, você não sabe fazer. Sua boca não é frouxa o bastante. É assim”.

[...]

A sujeira nos vestidos de algodão das garotas continuava nas pernas, nos pés, nos braços e nos rostos, deixando todas parecidas. Os cabelos oleosos e sem cor caíam sem pentear, com uma finalidade suja. Eu me ajoelhei para vê-las melhor, para me lembrar de todas para sempre. As lágrimas que escorreram até meu vestido fizeram manchas escuras nada surpreendentes e deixaram o pátio da frente borrado e ainda mais irreal.

[...]

As garotas se cansaram de debochar de Momma e passaram a usar outros meios de agitação. Uma envesgou os olhos, colocou os polegares dos dois lados da boca e disse: “Olha aqui, Annie”. Vovó continuou cantarolando, e os cordões do avental tremeram. Eu queria jogar um punhado de pimentado-reino na cara delas, jogar lixívia nelas, gritar que elas eram branqueadas sujas e nojentas, mas sabia que estava tão aprisionada nos bastidores quanto os atores lá fora estavam confinados a seus papéis.

Uma das garotas menores fez uma espécie de dança de marionetes enquanto as amigas palhaças riam dela. Mas a alta, que era quase uma mulher, disse alguma coisa muito baixo, que eu não consegui ouvir. Todas recuaram para longe da varanda, ainda olhando para Momma. Por um segundo horrível, achei que elas iam jogar uma pedra em Momma, que parecia (exceto pelas cordinhas do avental) ter virado pedra. Mas a garota grande se virou de costas, se inclinou e apoiou as mãos no chão. Ela não pegou nada. Só deslocou seu peso e plantou bananeira.

Os pés sujos e descalços e as pernas compridas apontaram para o céu. O vestido caiu até os ombros, e ela não estava de calcinha. Os pelos pubianos densos formavam um triângulo marrom onde as pernas se encontravam. Ela ficou parada naquela manhã sem vida só por alguns segundos, depois oscilou e caiu. As outras garotas deram tapinhas nas costas dela e bateram palmas. (ANGELOU, 2018a, p. 47-48).

Apesar da angústia e do choro provocados pela humilhação presenciada, ao final Marguerite conclui que Momma vence aquela disputa silenciosa com “as branqueadas sujas e nojentas”. Ao ouvir a avó ser chamada pelo primeiro nome pelas garotas brancas – “Olha aqui, Annie” ou “Adeus, Annie” –, sinônimo de desrespeito dentro de sua família e de sua comunidade, e em contrapartida ouve a avó chamá-las de senhoritas – “Adeus, srta. Helen, adeus srta. Ruth, adeus srta. Eloise” – Marguerite compreende, não sem dor, a superioridade da avó em optar por cantar os hinos religiosos ao invés de confrontá-las com respostas e em despedir-se delas com respeito, utilizando, inclusive, pronomes de tratamento condescendentes.

Ao observar a avó na porta do mercado cantando enquanto assiste à insolência das garotas brancas, Marguerite aprende que a resistência algumas vezes pode ser silenciosa, que a dignidade e a superioridade moral nunca foram características determinadas pela raça, suprimindo de vez, de seu pensamento, o argumento hegemônico de inferioridade da raça negra. A experiência de vida que Momma transmite fez com que a neta reconhecesse o poder interior e a sabedoria de sua mais velha. A crença religiosa e as músicas aprendidas na igreja serviram de suporte emocional e auxiliaram na consolidação dos valores das duas, como reforços nos enfrentamentos cotidianos ao racismo, fazendo referência à força das comunidades negras. Com base nestes princípios e nos ensinamentos que ofereceu aos netos para se manterem limpos e respeitosos, aquelas garotas brancas, que

fugiam completamente às suas regras, são descritas como sujas e desrespeitosas e, portanto, independente de raça ou de classe social, são automaticamente inferiores.

Patricia Hill Collins teoriza e defende que os espaços seguros para as mulheres negras, entre eles as igrejas, as relações familiares e de amizade, as associações de mulheres negras, que estimularam os vínculos desde o período de escravização, permitem que elas construam conhecimento próprio, através de vozes individuais e coletivas, que as levam à autodefinição, sempre associada à autovalorização e à autossuficiência. A autodefinição estabelece o limite das opressões interseccionais: ao se posicionar de forma segura a avó não permite que as garotas brancas abalem sua dignidade. O domínio de suas definições empodera as mulheres negras. Momma oferece, nesse triste episódio, uma aula prática a Marguerite sobre empoderamento feminino negro sem precisar partir para um confronto direto.

A segunda referência negra feminina de Maya Angelou surge mais tardiamente, devido às circunstâncias do abandono na infância; os laços precisaram ser reestabelecidos, tanto por parte da menina Marguerite quanto por parte da mãe, Vivian Baxter. Aqui, mais uma vez, a demonstração do amor em atitudes e cuidados torna-se instrumento de cura, mãe e filha se reconectam e reestabelecem um elo que dura por toda a vida, como Maya Angelou narra inicialmente em ESPPCNG e depois em *Mamãe & Eu & mamãe* (2018b).

Maya Angelou relembra que a admiração pela mãe não ocorreu de forma imediata, veio ao longo da convivência entre elas. As primeiras memórias da menina datam de sete anos de idade, quando ela e o irmão Bailey Jr. viveram um curto período em sua presença, em St. Louis. Nas palavras de Marguerite, havia, inicialmente, um deslumbramento pela figura materna que, conseqüentemente, levou-a a fazer comparações entre elas, logo convertidas em sentimento de inadequação.

Descrever minha mãe seria escrever sobre um furacão em seu poder perfeito. [...]. Nós dois estávamos com medo da chegada da nossa mãe e impacientes com sua demora. [...]. A beleza da minha mãe me massacrou. Os lábios vermelhos (Momma dizia que era pecado usar batom) se abriram e exibiram dentes brancos retos, e sua cor de manteiga fresca parecia transparente de tão limpa. [...]. Fiquei muda. Soube imediatamente por que ela me mandou para longe. Ela era linda demais para ter filhos. Eu nunca tinha visto uma mulher tão linda quanto a que se chamava "Mãe". (ANGELOU, 2018a, p. 79).

Ao retornar para a casa da mãe, aos 13 anos, para morar em definitivo em São Francisco, mãe e filha se aproximam de forma mais natural, estabelecendo vínculos sólidos ao enfrentarem, juntas, os desafios impostos às mulheres negras. A mãe, Vivian Baxter, torna-se inspiração e apoio em momentos cruciais da formação da jovem mulher que Marguerite foi se tornando – desde a persistência da filha quando esta decide que seria a primeira cobradora de bonde negra da cidade de São Francisco até o auxílio quando esta decide criar o filho sozinha com apenas 16 anos, em uma época em que mães solas, empobrecidas e racializadas, eram ainda mais discriminadas socialmente nos EUA e no restante do mundo.

Sobre a mãe, Maya Angelou descreve sua personalidade como sendo a própria designação da beleza, da resistência e da liberdade.

A beleza de mamãe a tornava poderosa, e seu poder a tornava inabalavelmente sincera.

[...]

Ela não lavaria louça de ninguém, nem seria pau-mandado de ninguém na cozinha. O Senhor deu a ela um cérebro, e ela pretendia usá-lo para sustentar a mãe e os filhos. Não precisou acrescentar “E aproveitar para me divertir um pouco também”. (ANGELOU, 2018a, 239-240).

Vivian Baxter tinha um trabalho ligado a casas noturnas, restaurantes e cassinos na cidade de São Francisco, uma atividade incomum para uma mulher naquela época. Maya Angelou deixa subentendido, sem entrar em detalhes, que a mãe era uma espécie de gerente de bordel, cujos sócios tinham uma reputação duvidosa, mas que a respeitavam por seu temperamento justo, perspicaz e forte. A atividade da mãe causava sentimentos confusos e contraditórios na menina, criada dentro das tradições religiosas da avó. Em um momento, quando a madrasta acusa a mãe de Marguerite de ser prostituta, em meio a uma discussão, ela sai em defesa da mãe e ambas começam uma briga corporal que a deixa ferida, emocional e fisicamente.

Sei que a acusação horrível atingiu não tanto meu amor materno, mas a base da minha nova existência. Se houvesse alguma chance de verdade na acusação, eu não conseguiria viver, não conseguiria continuar morando com a minha mãe, coisa que eu queria muito. (ANGELOU, 2018a, p. 283).

No entanto, pouco tempo depois, a filha acaba por relativizar o trabalho da mãe, inclusive narrando um evento ocorrido na casa noturna de maneira cômica. A fim de se defender de um sócio que a chama de “puta”, Vivian Baxter atira duas vezes nele, indo parar na cadeia por uma noite. O sócio sobrevive e ambos mantêm a admiração um pelo outro, ela por ter sido justa e avisado que atiraria e ele por ter sobrevivido. Maya Angelou encontra saídas através da escrita para explicar suas mudanças de opinião. Em *Gather together in my name* (1974), segundo volume da autobiografia, ela revela que também trabalhou como gerente de bordel por dois anos no Arkansas, para se manter e ter condições de cuidar do seu filho. Assim, a relativização acerca da atividade da mãe, antes imperdoável, pode ser também uma forma de salvo-conduto para ela mesma, que se viu em situação semelhante anos depois.

Sobre as ausências na formação da menina Marguerite, registro aqui a da figura paterna. Em vários momentos da narrativa Maya Angelou tece críticas aos modos como o pai se posicionava diante do mundo. Bailey Henderson aparentava ter mais posses e *status* social do que realmente tinha e possuía um senso de humor sarcástico. Maya Angelou chega a afirmar que o pai “[...] foi o primeiro cínico que conheci” (ANGELOU, 2018a, p. 74). Ainda se referindo ao pai, a escritora questiona a identidade dele, acrescentando que, “[...] ele falou, mais como um homem branco do que como um Negro. Talvez fosse o único homem branco de pele marrom do mundo” (ANGELOU, 2018a, p. 77). O não reconhecimento do pai como homem negro autêntico interfere na ligação entre eles, afastando-os, já que Maya Angelou traz, em seu âmago, o orgulho pela raça negra. Inclusive, ao longo de toda sua obra, ao se referir ao seu povo, sempre utiliza a letra maiúscula para a palavra Negra ou Negro.

Conforme descrito, a figura paterna de Maya Angelou poderia ser facilmente um exemplo dado por Franz Fanon sobre psicopatologia em *Pele negra, máscaras brancas*.

Nas Antilhas, o jovem negro [...] identifica-se com o explorador, com o civilizador, com o branco que traz a verdade aos selvagens, uma verdade toda branca. Há identificação, isto é, o jovem negro adota subjetivamente uma atitude de branco. [...]. Pouco a pouco se forma e se cristaliza no jovem antilhano uma atitude, um hábito de pensar e perceber, que são essencialmente brancos. (FANON, 2008, p. 132).

Além dessa falta de identificação entre pai e filha, Bailey Henderson demonstra indiferença em relação aos filhos, especialmente quando Marguerite, por volta de 15 anos, viaja de férias para sua cidade e convive com ele e a madrasta. Neste curto período ela pôde observar de perto a vida do pai, repleta de vaidades e falsidades, chegando à conclusão de que para ele devia ser “[...] enlouquecedor ter nascido com aspirações de grandeza em um campo de algodão” (ANGELOU, 2018a, p. 269), fazendo referência às origens humildes paternas.

Durante a experiência das férias, a adolescente acaba passando por apuros no México, com o pai fazendo comentários machistas sobre entregá-la em casamento a um policial da fronteira e depois com a embriaguez que o deixa impossibilitado de voltar dirigindo; e ainda por violência psicológica e física, tendo sido até mesmo ferida com um corte profundo pelas mãos da madrasta durante uma briga. Após isso Marguerite foge do *trailer* onde estava hospedada e viveu, durante um mês, em um ferro velho com outros jovens com condições mais vulneráveis que a dela, momento que lhe serve de reflexão e de aprendizagem.

Nesta breve análise sobre as referências e as ausências na vida da menina Marguerite, pode-se afirmar que as figuras negras femininas foram as bases de sua formação, servindo de modelo, através de sua escrevivência, para ilustrar as teorias de Patricia Hill Collins e de Lélia Gonzalez sobre a relevância da troca de experiências entre as mulheres negras no estabelecimento da consciência individual e coletiva de seus papéis sociais e da valorização delas na transmissão da cultura negra na diáspora para as novas gerações.

### **5.2.3 A violência contra o corpo feminino, infantil e negro**

Maya Angelou traz, em suas páginas autobiográficas, alguns capítulos destinados a contar os abusos e a violência sexual que sofreu na infância. O tema sensível é abordado pela escritora de maneira direta, sem eufemismos. Nesta passagem a escritora levanta uma discussão tabu ao fazer a denúncia contra um homem negro, abalando opiniões dentro da própria comunidade negra, como se verá a seguir. As violências se acumularam na vida da menina Marguerite desde pouca idade, além do abandono paterno e materno, do preconceito e da discriminação racial experienciada no interior sulista, ela foi obrigada a lidar, com

apenas oito anos de idade, com o trauma da violência sexual, com o sentimento de vergonha por ter escondido os abusos do irmão e da família e de comiseração pelo assassinato de seu estuprador. Todas essas disposições emocionais acarretaram em seu silêncio por alguns anos, por acreditar que suas palavras poderiam ferir e até matar outras pessoas.

As cenas dos abusos e do estupro contra o corpo da criança, descritas por Maya Angelou, são dolorosas de se ler, na minha opinião os capítulos mais difíceis de serem ultrapassados durante a leitura do livro, causando aflição, repulsa e revolta. A carência de afeto que a menina carregava era tamanha que ela chega a confundir abuso com carinho e violência com proteção.

O sr. Freeman me puxou para perto dele e colocou a mão entre as minhas pernas. [...]  
“Eu não machuquei você. Não tenha medo”. Ele afastou o cobertor, e a “coisa” dele estava em pé como uma espiga de milho marrom. Ele segurou minha mão e disse: “Sinta”. [...]. Ele me puxou para cima do peito com o braço esquerdo, e a mão dele estava se mexendo tão rápido e seu coração estava batendo com tanta força que tive medo de ele morrer. [...]  
Então ele ficou quieto, e aí veio a parte boa. Ele me abraçou com tanto carinho que desejei que nunca me soltasse. Eu me senti em casa. Pelo jeito como ele estava me abraçando, soube que nunca me soltaria nem deixaria nada de ruim acontecer comigo. (ANGELOU, 2018a, p. 94).

Após se masturbar abraçado à criança, o estuprador simula que ela havia feito xixi na cama para encobrir o esperma, deixando-a confusa, “[...] se ele achava que fui malvada, isso queria dizer que ele nunca mais me abraçaria?” ou “[...] eu o tinha feito sentir vergonha de mim”. Em seguida vieram as ameaças contra seu irmão Bailey Jr. para que Marguerite não contasse sobre o abuso: “[...] se você contar a alguém o que nós fizemos, eu vou ter que matar Bailey” (ANGELOU, 2018a, p. 95). O padrasto, sabendo da cumplicidade entre os irmãos, utilizou a ligação entre eles para intimidar a menina. Inocente, negligenciada e sem instrução sobre educação sexual, Marguerite guarda o segredo do irmão, o que a leva a sofrer outros abusos. Confusa e carente, ela conta que começou a sentir saudade do sr. Freeman e do “aconchego” dos braços dele, “[...] fiquei magoada e, por um tempo, me senti mais solitária do que nunca” (ANGELOU, 2018a, p. 97).

Depois de meses, os abusos foram retomados, ainda mais violentos. Durante uma noite que a mãe estava ausente, a menina ficou exposta e sujeita aos

maus-tratos do padrasto. De forma planejada, ele a manteve sozinha em casa junto dele para praticar o estupro.

A calça dele estava aberta e a “coisa” estava de pé para fora da cueca, sozinha. [...]. Comecei a recuar. [...]. Ele pegou meu braço e me puxou entre as pernas. [...]. “Isso não vai doer muito. Você gostou antes, não gostou?”. Eu não queria admitir que tinha gostado de quando ele me abraçou...  
 [...]  
 As pernas dele estavam apertando minha cintura. “Abaixe a calcinha.”  
 [...]  
 “A gente só estava brincando antes.” Ele me soltou o bastante para abaixar minha calcinha e me puxar para mais perto. [...] “Se você gritar, vou matar você. E se você contar, vou matar Bailey.” Percebi que ele estava falando sério.  
 [...]  
 Aí veio a dor. Uma invasão indesejada em que até os sentidos são destruídos. O ato de estupro em um corpo de oito anos é questão da agulha deixar o camelo passar pelo seu buraco por não ter outra opção.  
 [...]  
 Achei que tinha morrido – acordei em um mundo de paredes brancas e só podia ser o céu. (ANGELOU, 2018a, p. 100).

Na sequência do estupro, após sr. Freeman lavá-la e ameaçá-la novamente, ele a manda ir à biblioteca para não levantar suspeitas, mas “[..] ao andar pela rua, senti o molhado na calcinha, e meus quadris pareciam estar se soltando” (ANGELOU, 2018a, p. 101). Quando retorna para casa, vai direto para o quarto e esconde a calcinha embaixo do colchão, durante a noite escutou uma discussão entre a mãe e o padrasto e no dia seguinte pela manhã descobre que o estuprador havia partido. Com febre, Marguerite começa a delirar. A mãe descobre a calcinha e deduz o que aconteceu. A menina é levada ao hospital e lá conta ao irmão sobre o estupro. Sr. Freeman é preso e levado a julgamento. Por vergonha de ser criticada ou repreendida pela família, Marguerite, durante o julgamento, confirma que o acusado havia tocado nela uma única vez.

Todas aquelas pessoas no tribunal me apedrejariam, como tinham apedrejado a meretriz da Bíblia. E mamãe, que me achava tão boa menina, ficaria tão decepcionada. Mas, o mais importante, havia Bailey. Eu tinha guardado um segredo enorme dele.  
 [...]  
 A mentira entalou na minha garganta, e não consegui respirar. Como eu desprezava o homem por me fazer mentir. Velho, mau, cruel. Velho, preto, cruel. (ANGELOU, 2018a, p. 107).

A partir desse momento, no qual Marguerite mentiu diante do tribunal, para que a família não a julgasse por ter cedido às ameaças do estuprador e por ter



escondido a verdade sobre os abusos, ela não se sente mais digna da mãe nem do irmão. Sr. Freeman foi condenado a um ano de prisão, mas foi libertado no mesmo dia. No entanto, seu corpo foi encontrado abandonado em um terreno baldio, vítima de espancamento. Maya Angelou deixa subentendido que os tios foram os responsáveis pela morte do estuprador, como forma de vingança contra a violência cometida contra a menina. A partir desse momento, além da vergonha e do medo de ser julgada pela família por ter mentido sobre os abusos, Marguerite começa a carregar a culpa pela morte do próprio estuprador, “[...] um homem estava morto porque eu menti”. (ANGELOU, 2018a, 109).

A narrativa construída a partir do ponto de vista da menina Marguerite deixa evidente que ela foi uma criança negligenciada, que não havia diálogo nas relações com os adultos, nem com a avó, nem com a mãe. Os raciocínios e as conclusões da criança são, às vezes, inocentes, porém, sempre mediados pela experiência de vida de Maya Angelou, que escreveu ESPPCNG aos 41 anos de idade. Após a violência sexual sofrida pela menina ela se fecha ainda mais, tornando-se uma criança melancólica e taciturna.

Algum tempo transcorrido do estupro e do julgamento, ela e o irmão são enviados de volta para a casa da avó, em Stamps, no sul, sem muitas explicações. Marguerite se sente aliviada por sair do ambiente familiar da mãe e da lembrança do estuprador, no entanto a imagem do sr. Freeman a acompanha por toda a vida. A violência sofrida deixa marcas profundas em sua trajetória e, muitas vezes, ao longo da narrativa, ela se depara com sentimentos gerados a partir da experiência do estupro. Por vezes, a violência passa a definir sua forma de pensar e de agir, como se pode ver na descrição de suas reações durante algumas relações pessoais que estabelece ainda na infância.

A lembrança do estupro a persegue em diversos momentos da vida, interferindo em como ela passa a ver, por exemplo, a figura do tio Willie, questionando se ele sabia ou não da violência sofrida e o que ele achava sobre o acontecimento.

Eu não queria a pena de um aleijado (seria como um cego guiando outro cego), e também não queria que tio Willie, que eu amava do meu jeito, pensasse em mim como sendo pecaminosa e suja. Se ele achava isso, pelo menos eu não queria saber. (ANGELOU, 2018a, p. 115).

O medo de que outras pessoas soubessem o que se passou com ela em St. Louis também está presente na relação com a primeira patroa, uma mulher branca para a qual Marguerite trabalha como aprendiz aos dez anos. Ao final, a menina conclui que a patroa não poderia saber do estupro e do julgamento, caso contrário não teria sido “bem tratada” por ela, deixando evidente que ela mesma se sentia indigna de qualquer sentimento altruísta.

Era possível que a sra. Cullinan tivesse amigos de St. Louis que souberam de uma garota de Stamps que foi ao tribunal e escreveu para ela. Talvez ela soubesse sobre o sr. Freeman. Meu almoço voltou todo para a boca. Fui lá fora e me aliviei no canteiro de maravilhas. [...]. Claro que a sra. Cullinan não sabia. Senão ela não teria me dado os dois vestidos lindos que Momma cortou, e não teria me chamado de “amorzinho”. (ANGELOU, 2018a, p. 133).

Por fim, ao conduzir a amizade com sua primeira amiga de infância, Louise Kendricks, Marguerite procura ocultar da lembrança a violência sofrida para que não interfira na sua autodefinição. Ao tentar afastar a experiência ruim dos pensamentos, ela estaria automaticamente se tornando uma boa amiga, merecedora daquela amizade tão importante para ela, pois Marguerite associava o estupro a um provável castigo.

Nunca conversei com ela [Louise] sobre St. Louis, e tinha passado a acreditar que o pesadelo e sua culpa e medo companheiros não tinham acontecido comigo de verdade. Aconteceu com uma menina ruim, anos e anos antes, que não tinha ligação nenhuma comigo. (ANGELOU, 2018a, p. 188).

Em *Mulheres, cultura e política* (2017), Angela Davis expõe a questão da violência contra as mulheres em sociedades racistas, com análises importantes sobre como as agressões sexuais estão relacionadas às estruturas de poder existentes em determinadas sociedades. A filósofa negra estadunidense alerta para o fato de que as mesmas condições sociais que geram a violência racista também incitam a violência sexual e de gênero. Angela Davis (2017) explica o porquê de as mulheres negras, latinas e indígenas não terem aderido ao movimento antiestupro, de maioria branca, na década de 1970 nos EUA. As mulheres racializadas tinham a desconfiança de que estariam alimentando uma estrutura racista e de exploração de classe que reforçava o mito do estuprador negro e que poderia oprimir ainda mais

seus homens, além do fato de que tinham a vívida consciência de que elas foram, historicamente, as maiores vítimas das violências praticadas pelos homens brancos.

Como grande parte do ativismo inicial contra o estupro se concentrava em colocar os estupradores nas mãos do sistema judicial, as mulheres afro-americanas relutavam, compreensivelmente, em se envolver com um movimento que poderia muito bem levar a mais ataques repressivos a suas famílias e comunidades. (DAVIS, 2017, p. 46).

Patricia Hill Collins, socióloga negra estadunidense, também trata da questão da política sexual para as mulheres negras em *Pensamento feminista negro* (2019), afirmando que as mulheres negras ficaram em silêncio por muito tempo. Um dos prováveis motivos seria justamente o receio de recair contra os homens negros, vistos socialmente e juridicamente como mais prováveis de serem estupradores do que homens brancos, resultado de uma persistente infiltração racista.

Dentro da comunidade negra existia – e ainda existe – um interdito ao se referir à temática da violência sexual, pelo temor de que os efeitos desse debate acabassem sendo direcionados e refletissem contra os homens negros. Seria como se os movimentos pelos direitos das mulheres negras estivessem expondo feridas de homens negros, tornando a discussão mais racial do que sexual. Patricia Hill Collins escreve que temas como “[...] estupro, incesto e misoginia nas práticas culturais negras, e outras questões dolorosas que envolvam os homens negros, continuam sendo tabus” (COLLINS, 2019, p. 219) e ainda reforça, por consequência, que “[...] a sexualidade das mulheres negras não dispunha de proteção” (COLLINS, 2019, p. 232).

Ao escrever sobre os abusos e o estupro que sofreu do padrasto negro, Maya Angelou escancara essa dura realidade e se arrisca em dividir opiniões dentro da comunidade negra. No entanto, a escritora é assertiva em denunciar que as relações de dominação e de submissão estão intrinsecamente associadas à raça e ao gênero. E, neste caso em específico, essa relação de poder também implica na questão etária, sendo que a violência foi praticada contra um corpo completamente vulnerável, infantil, sem nenhuma chance de defesa ou de entendimento, abalando as relações sociais futuras da criança.

Maya Angelou escreve ESPPCNG denunciando o estupro praticado por um homem negro em meio aos protestos que visavam garantir os Direitos Civis aos negros estadunidenses, assim como Harriet Ann Jacobs denuncia, em *Incidentes na*

*vida de uma menina escrava* (2019), publicada inicialmente em 1861, as violências praticadas por seu proprietário branco no contexto da escravização. As duas autobiografias revelam como as consequências da violência sexual são inimagináveis e deixam sequelas eternas, independente da raça do estuprador. Harriet Ann Jacobs afirma que “[...] se a escravidão é terrível para os homens, ela é muito pior para as mulheres. Além do fardo comum a todos, *elas* padecem de injustiças, sofrimentos e humilhações” (2019, p. 112, *grifo da autora*), referindo-se aos abusos e aos estupros praticados contra as mulheres escravizadas.

A temática do estupro está presente na literatura feminina negra estadunidense de forma recorrente, como se pode perceber também na ficção de Toni Morrison, como em *Amada* e *O olho mais azul*; e de Alice Walker, em *A cor púrpura* e *A terceira vida de Grange Copeland*, denunciando o quanto as meninas e as mulheres racializadas são alvos vulneráveis quando se trata da dominação sexual masculina.

#### **5.2.4 A educação como meio de empoderamento e de autodefinição**

O feminismo decolonial compreende que as estruturas capitalistas desmoronariam se o racismo fosse erradicado. O racismo é alimentado para que o capital seja mantido nos moldes existentes de invisibilização, exploração e expropriação de pessoas racializadas. Um retroalimenta o outro. Nesse sentido, há um impedimento estrutural de que brancos se aliem aos negros, pois existe um antagonismo que nos coloca em espaços distintos na estrutura, como sujeitos e como objetos.

Em ESPPCNG o episódio narrado por Maya Angelou sobre as memórias do dia da formatura na escola negra de Stamps, no Arkansas, a Lafayette Country Training School, pode ser lido como um dos mecanismos de manutenção do domínio dos brancos sobre os negros. No sul segregado, Marguerite se preparou para um grande evento pessoal: sua formatura de oitavo ano. A menina se tornou o centro das atenções na família, na escola e entre os clientes do mercado, já que “[...] muitos professores das escolas Negras de Arkansas só tinham esse diploma e estavam aptos a compartilhar conhecimentos” (ANGELOU, 2018a, p. 202). Após intensos preparativos – como o vestido “amarelo-manteiga de piquet”, costurado

pela avó, o cabelo do agrado da menina, com as tranças bem arrumadas, o recebimento de presentes como forma de reconhecimento por sua conquista, e os longos exercícios e ensaios da turma para o grande momento –, as expectativas de um grande dia foram frustradas devido a um discurso proferido por um orador branco, um visitante inesperado na cerimônia. O diretor negro, constrangido, chamou ao palco o sr. Donleavy para fazer discurso de abertura.

Durante o discurso racista, paternalista e segregador, Marguerite foi lançada a um dos piores momentos da sua trajetória escolar, que a fez duvidar da igualdade existente entre as raças, pois foi exposta, junto com a sua comunidade, aos mecanismos utilizados para impor o sentimento de inferioridade à sua raça pelo sistema opressor colonial/moderno. O homem branco minou todas as expectativas dos alunos negros de ascender através dos estudos, colocando-os como sujeitos subalternos em comparação aos alunos da escola branca do outro lado da cidade, “[...] os alunos brancos teriam a chance de se tornar Galileus e Madames Curie e Edisons e Gauguins, e nossos garotos (as meninas nem estavam na conta) tentariam ser Jesses Owens e Joes Louis” (ANGELOU, 2018a, p. 210). Dessa forma, fica subentendido, no discurso, que os brancos poderiam escolher qualquer profissão, no entanto, os negros estariam fadados aos seus papéis pré-determinados socialmente, de carpinteiros para os rapazes e de cozinheiras para as moças. Mesmo se tratando de dois homens, considerados heróis para a comunidade negra dos EUA, do atletismo e do pugilismo, eles não deveriam ser as únicas referências e inspirações daqueles jovens formandos. Maya Angelou reflete que “[...] se meu irmão quisesse ser advogado, ele teria que primeiro pagar uma pena pela cor da sua pele colhendo algodão e capinando campos de milho e estudando por correspondência à noite por vinte anos?” (ANGELOU, 2018a, p. 210). O sentimento que se espalhou, após o discurso, foi de que “[...] a conquista não era nada” (ANGELOU, 2018a, p. 211), todos os alunos negros tinham sido expostos, “[...] nós éramos empregadas e fazendeiros, quebra-galhos e lavadeiras, e qualquer coisa maior que aspirássemos ser era uma farsa e presunção” (ANGELOU, 2018a, p. 211). Esse capítulo de ESPPCNG é repleto de discriminação e de preconceito contra a raça, a classe e o gênero da narradora. A imagem daquele homem branco representa não apenas a instituição escolar, mas toda uma sociedade calcada em

princípios imperialistas e de exploração às custas da inferiorização de pessoas racializadas e empobrecidas.

Finalizado o discurso que desestabilizou toda a comunidade escolar, um dos formandos, Henry Reed, orador da turma, iniciou seu discurso, intitulado “Ser ou não ser”. Ainda abalada pelas palavras do homem branco, Marguerite refutou silenciosamente o discurso do colega: “[...] nós não podíamos ser” ou “[...] não havia ‘mente mais nobre’ para Negros porque o mundo não achava que tínhamos mente, e deixava isso bem claro” (ANGELOU, 2018a, p. 213, *grifo da autora*). Houve, portanto, uma reviravolta no ânimo da plateia e da própria narradora quando todos começaram a cantar o hino nacional negro, retirado de um poema escrito por James Weldon Johnson, que diz:

Ergam todas as vozes e cantem  
Até a terra e o céu ecoarem  
Ecoarem a canção da Liberdade...  
[...]  
A estrada que percorremos está cheia de pedras  
A vara que castiga, cheia de amargura  
Sentida nos dias em que a esperança, sem nascer, já morreu.  
Mas com ritmo firme  
Nossos pés cansados  
Não chegaram ao lugar com que nossos pais sonharam?  
[...]  
Nós seguimos por uma estrada que com lágrimas foi regada,  
Nós viemos, abrindo caminho  
Em meio ao sangue dos mascarados. (ANGELOU, 2018a, p. 214-215).<sup>25</sup>

Neste momento, com a força da música, da poesia e de toda a comunidade unida, Marguerite notou o quanto a representatividade negra é autodefinidora:

Estávamos no topo de novo. Como sempre, de novo, Nós sobrevivemos.  
[...] Eu não era mais uma integrante da orgulhosa turma de formandos de

---

<sup>25</sup> Poema e canção originais de James Weldon Johnson e J. Rosamond Johnson:

Lift every voice and sing  
Till earth and heaven ring  
Ring with the harmonies of Liberty  
[...]  
Stony the road we trod  
Bitter the chastening rod  
Felt in the days when hope unborn had died  
Yet with a steady beat  
Have not our weary feet  
Come to the place for which our fathers sighed?  
[...]  
We have come over a way that with tears has been watered  
We have come, treading our path through the blood of the slaughtered.

1940; eu era uma integrante orgulhosa da maravilhosa e linda raça Negra. (ANGELOU, 2018a, p. 215).

A educação formal e informal que Marguerite teve acesso durante sua estadia em Stamps, até por volta dos 13 anos, reverberam em toda sua autobiografia, as referências musicais e literárias permitiram o empoderamento, a autossuficiência e o fortalecimento pessoal da escritora que, ao revelar sua história, transforma-se em força coletiva e legado da cultura negra. Ela pode ser lida como a representação da própria metáfora do pássaro engaiolado que canta (ou escreve) em prol de sua liberdade e de seu povo. As referências, sejam elas escolares, mesmo em um ambiente segregado; ou religiosas e musicais, da Igreja Metodista Episcopal de Pessoas de Cor, que ela frequentava com a avó; ou as literárias, inspiradas pela sra. Flowers, uma vizinha que lia e emprestava livros para Marguerite auxiliando na constituição de sua personalidade, valorizaram, formaram e consolidaram os alicerces fundamentais para o arcabouço cultural que Maya Angelou registra em sua autobiografia. A escrita centrada em si mesma de ESPPCNG, que parte da memória individual e coletiva de grupo, alcança um lugar de memória histórica produzida a partir do ponto de vista de mulher negra na diáspora. Maya Angelou ressalta, na obra, a importância do resgate e do valor da cultura negra no contexto dos EUA e questiona o sistema moderno/colonial enraizado no país que se vangloria de ser uma das maiores e mais fortes democracias do mundo.

### 5.3 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Maya Angelou, em sua primeira autobiografia, conscientemente escreve contra toda marginalização e desumanização do povo negro estadunidense, colocando-o no centro da narrativa. A autora exclui de seu raciocínio e de seu discurso o pensamento eurocentrado, patriarcal e colonizador através da recriação de sua própria história, a partir do ponto de vista pessoal de mulher negra. Dessa forma, a narrativa autobiográfica ganha novas dimensões, pois, mesmo repleta de aspectos pessoais, tem o intuito de autodefinição e de autovalorização da mulher negra e, conseqüentemente, da comunidade negra diaspórica estadunidense.

De acordo com Conceição Evaristo (2010), a escritura negra é essencialmente uma escritura de transgressão, já que a mulher negra, ao assumir o papel de sujeita da escrita, imprime uma versão nova a uma história que se configurava apenas pela visão e pelo discurso do colonizador. A autora brasileira tem um projeto literário semelhante ao da estadunidense: de fazer da literatura um espaço de criação, preservação e disseminação da memória e da identidade do povo negro na diáspora. São duas sujeitas que buscam, encontram e, em seguida, inspiram novas sujeitas a lançar suas vozes literárias.

Quando falamos de sujeito na literatura negra, não estamos falando de um sujeito particular, de um sujeito construído segundo uma visão romântico-burguesa, mas de um sujeito que está abraçado ao coletivo. (EVARISTO, 2010, p. 7).

As temáticas analisadas neste capítulo – a segregação racial a partir do ponto de vista de uma menina negra, as referências e as ausências familiares na formação de Maya Angelou, a violência contra o corpo feminino, infantil e negro e a educação como meio de empoderamento e de autodefinição – estão entrelaçadas à história dos EUA e à herança escravocrata do país, atingindo não apenas o sul, mas também o norte. O feminismo decolonial carrega, em seu cerne, a consciência de que os efeitos da escravização africana e indígena foram mundiais e abalaram as bases democráticas e o significado de liberdade em todos os continentes, causando a necessidade constante de resistência e de luta por meio dos movimentos sociais e políticos para que os direitos da população racializada, empobrecida e sexualizada sejam respeitados de fato. Finalizo com a citação da filósofa estadunidense Angela Davis que diz “[...] quando as mulheres negras se erguem [...] ocorrem mudanças que agitam o mundo” (DAVIS, 2018, p. 84-85). Maya Angelou foi uma das mulheres que se ergueram.



## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As mulheres brancas que trabalham com a ilusão de que apenas com a sua ajuda as “pobres irmãs negras” poderão sair da situação de privação – como se precisássemos de uma Grande Irmã Branca Salvadoriana – são presas das atitudes racistas vigentes, e seu ativismo pode se mostrar mais prejudicial do que benéfico à nossa causa.  
(Angela Davis)

Antes de iniciar de fato as considerações finais acerca deste trabalho de pesquisa de doutoramento, deixo registrado que ele foi escrito durante a pandemia do novo coronavírus que atingiu o Brasil em meados de março de 2020, tendo até o momento, novembro de 2021, atingido fatalmente 610.267<sup>26</sup> brasileiras e brasileiros. Por escrever sobre a realidade de mulheres negras, eu também não poderia deixar de trazer informações sobre como o impacto da pandemia, associado ao descaso do governo brasileiro com a população, tem causado ainda mais desigualdade, vulnerabilidade, desemprego, aumento de casos de violência doméstica e de feminicídio, êxodo escolar e insegurança alimentar em famílias empobrecidas e, especialmente, naquelas chefiadas por mulheres racializadas.

Não existe coincidência no fato de que três casos relatados nos primeiros meses da pandemia no Brasil trouxeram, como protagonistas, três mulheres racializadas e trabalhadoras domésticas. Rosana Aparecida Urbano, de 57 anos, diarista, moradora da Cidade Tiradentes, na periferia de São Paulo, morreu no dia 12 de março de 2020 e figura como a primeira vítima de Covid-19 no Brasil; Cleonice Gonçalves, de 63 anos, trabalhadora doméstica no Leblon, onde morava durante a semana para trabalhar, foi a primeira vítima de Covid-19 no Estado do Rio de Janeiro, conforme apurado ela foi infectada pelos patrões que haviam chegado da Itália e testaram positivo para a doença, os patrões sobreviveram; e Mirtes Renata Santana de Souza, trabalhadora doméstica no Recife, em Pernambuco, que perdeu o filho Miguel Otávio Santana da Silva, com apenas cinco anos, após cair do 9º andar do prédio onde sua mãe trabalhava quando deixado sozinho no elevador pela patroa. Cleonice Gonçalves e Mirtes Renata, apesar de não exercerem atividades essenciais, conforme a Lei Federal n. 13.979, de 6 de fevereiro de 2020 (BRASIL,

---

<sup>26</sup> Dado coletado pelo consórcio de veículos de imprensa a partir de dados das secretarias estaduais de saúde do Brasil, em 13 de novembro de 2021.

2020), que dispõe sobre as medidas de enfrentamento da emergência de saúde pública causada pela pandemia no Brasil, não foram dispensadas dos respectivos trabalhos e ficaram sujeitas aos riscos de contaminação ou tiveram que levar seus filhos durante a jornada de trabalho, pois as creches e as escolas estiveram fechadas temporariamente. O elevado número de mortes de pessoas negras e, principalmente, de mulheres negras, é uma consequência do processo histórico de exclusão social, racismo e colonialismo enraizados na cultura do país.

Bianca Santana, jornalista, escritora e ativista integrante da UNEAfro e Coalizão Negra por Direitos, em artigo publicado juntamente com a divulgação do relatório de pesquisa “Sem parar: o trabalho e a vida das mulheres na pandemia” (PESQUISA..., [2020]), realizada pela ONG Gênero e Número e pela Sempreviva Organização Feminista (SOF), escreve que:

Durante a pandemia de COVID-19, o trabalho doméstico remunerado foi considerado serviço essencial, afinal, mesmo no isolamento social as classes médias e as elites não poderiam cuidar das próprias crianças ou limpar a própria sujeira. Uma alegoria do quanto o colonialismo e o sistema escravagista ainda vicejam entre nós. (SANTANA, 2020).

A pesquisa, que teve os dados coletados entre 27 de abril e 11 de maio de 2020, concluiu que, entre as 2.641 mulheres entrevistadas, 47% são responsáveis pelo cuidado de outra pessoa; 57% são responsáveis por filhos de até 12 anos; 27% por idosos; e 3,5% por pessoas com alguma deficiência (PESQUISA..., [2020]), fornecendo elementos para analisar as dinâmicas sexistas do cotidiano e compreender que a pandemia intensificou as dinâmicas de desigualdade que estruturam a sociedade brasileira e são sentidas no cotidiano das mulheres em geral. Ao considerar as desigualdades raciais, os dados revelam um cenário ainda mais sério e alarmante. As disparidades se acentuam quando se trata do número de mortes por Covid-19 e do número de desempregados, mais elevados entre a população que se identifica como parda ou negra. Neste último caso, o mercado de trabalho para mulheres negras é ainda mais excludente, pois as atividades informais, desempenhadas majoritariamente por elas – como serviços de faxina, estética e vendas ambulantes, tiveram maior impacto negativo durante a pandemia, tendo, muitas vezes, sido interrompidas completamente. Neste contexto, muitas mulheres racializadas da atualidade se viram desassistidas e completamente

vulneráveis, tendo que prover e cuidar sozinhas de pessoas da família, especialmente de filhas e filhos.

O controle dos corpos femininos negros, de acordo com as estudiosas Lélia Gonzalez, Luiza Bairros, Angela Davis e Patricia Hill Collins, por exemplo, atravessa a maternidade. Tanto no Brasil como nos EUA discursos hegemônicos e institucionalizados sobre jovens mulheres negras que se tornam mães, em especial quando se trata de mães solas da classe trabalhadora, culpabilizam-nas e responsabilizam-nas pelo empobrecimento da população em geral. Carolina Maria de Jesus e Maya Angelou poderiam facilmente ser exemplos dessa feminização e racialização da pobreza pela sociedade e pelo Estado, em seus respectivos países. Portanto, o argumento de que mães solas seriam a causa do empobrecimento da comunidade negra é misógino, moralista, racista e xenofóbico – em casos de mulheres imigrantes e refugiadas –, por culpabilizar aquelas que são, muitas vezes, as principais vítimas do sistema patriarcal e capitalista. Esse discurso supremacista contra mulheres, em especial as racializadas, é de ordem mundial, por isso defendendo a necessidade de um movimento feminista decolonial transnacional.

No Brasil, durante a campanha presidencial de 2018, houve a repercussão da fala do atual vice-presidente da República, Hamilton Mourão, de que famílias “[...] onde não há pai e avô, é mãe e avó [...] torna-se realmente uma fábrica de elementos desajustados que tendem a ingressar em narco quadrilhas”, demonstrando como a mulher empobrecida e racializada é vista na sociedade patriarcal, capitalista e colonial. Nos EUA o discurso de Ronald Reagan durante a campanha presidencial em 1980 foi similar. Angela Davis, em *Mulheres, cultura e política*, apresenta dados da década de 1980 sobre as famílias negras chefiadas por mulheres, sendo quase metade delas composta por mães solas, ou seja, 55% de crianças negras nasceram de mulheres jovens e não casadas. Esses dados foram usados contra elas durante a Era Reagan, através de uma propaganda que atribuía, à estrutura familiar negra, a responsabilidade pela “[...] erosão do bem-estar material da comunidade negra” (DAVIS, 2017, p. 71), para justificar, por exemplo, as políticas institucionais de controle de natalidade, por meio de esterilização forçada, e os cortes orçamentários, por meio da restrição da oferta de assistência social. Nos dois casos, brasileiro e estadunidense, os argumentos dos representantes do Estado, usados para culpabilizar mulheres racializadas chefes de família, foram o de que

seus filhos estariam suscetíveis a se associarem ao tráfico de drogas. Esse tipo de discurso serve ao domínio capitalista como forma de marginalizar os corpos e as vidas já precarizadas dessa parcela da população e justificar, senão incitar, perante a sociedade, as prisões em massa e normalizar os extermínios de vidas que valeriam menos perante esse tipo de política. Infelizmente, esse pensamento alardeado nos EUA de 1980 de Ronald Reagan se repete no Brasil de 2018-2021 de Jair Messias Bolsonaro, mantendo a lógica perversa de um sistema elaborado para efetuar um verdadeiro genocídio contra o povo negro, indígena, imigrante e refugiado.

Nesta tese analisei duas autobiografias de escritoras negras do ponto de vista do feminismo decolonial e negro, a partir de recortes temáticos que englobaram questões raciais, de gênero e de classe. Nas análises confirmei que as escritoras Carolina Maria de Jesus e Maya Angelou puderam se reinventar e se colocar no mundo a partir de si mesmas, por meio das escrevivências, subvertendo e substituindo as imagens de controle impostas pela história dominante acerca de suas identidades. Carolina Maria de Jesus e Maya Angelou ampliaram e pluralizaram a categoria mulheres na produção da história através da elaboração de suas subjetividades, estabelecendo uma relação entre o pessoal e o coletivo. Reafirmo que a escrita de mulheres negras é uma ferramenta poderosa de desconstrução do discurso hegemônico que as culpabiliza, ponto essencial ressaltado nas análises das obras *Diário de Bitita*, de Carolina Maria de Jesus, e *Eu sei por que o pássaro canta na gaiola*, de Maya Angelou, no que se refere à importância da autodefinição e da autossuficiência para o empoderamento das mulheres negras como sujeitas históricas.

Ainda sobre os desdobramentos da maternidade de mulheres negras, Carolina Maria de Jesus, em DB, afirma que sua mãe tentou abortá-la, como uma provável solução para diminuir as injustiças contra sua descendência. Essa atitude é comumente relatada em textos sobre o período da escravização, onde as mulheres buscavam esse recurso como forma de evitar que os filhos nascessem naquele regime e sofressem com a separação do núcleo familiar, a venda indiscriminada de crianças escravizadas, o trabalho forçado e a privação da liberdade.

Minha mãe ficou com dois filhos para manter. Minha mãe disse que bebeu inúmeros remédios para abortar-me, e não conseguiu. Por fim desistiu, e

resolveu criar-me. Não fiquei triste, nem revoltada, *talvez seria melhor não existir*. Porque eu já estava compreendendo que o mundo não é a pétala da rosa. Há sempre algo a escravizá-lo. (JESUS, 2014, p. 73, *grifos meus*).

Maya Angelou também expressa, em ESPPCNG, pensamentos de morte e de vontade de inexistência como forma de suprimir os sentimentos de inferioridade e de opressão vividos por ela.

Era horrível ser Negra e não ter controle sobre a minha vida. Era brutal ser jovem e já estar treinada para ficar sentada em silêncio ouvindo as acusações feitas contra a minha cor sem chance de defesa.

*Nós todos devíamos estar mortos.*

Pensei que eu ia gostar de ver a todos mortos, uns em cima dos outros. Uma pirâmide de carne com os brancos embaixo, formando a base larga, depois os índios e seus machados e ocas e cabanas e tratados bestas, os Negros com seus esfregões e receitas e sacos de algodão e religiosidade saindo pela boca. (ANGELOU, 2018a, p. 211, *grifos meus*).

Os trechos dos livros DB e ESPPCNG, respectivamente, representam os pensamentos das escritoras ao resgatarem as memórias das experiências de infância. Carolina Maria de Jesus e Maya Angelou têm passagens bastante doloridas sobre os sentimentos de inferioridade, de descaso e de não-pertencimento no mundo, associados ao racismo e ao sexismo sofridos por elas. As duas meninas negras entenderam, desde muito cedo, que a vida delas valeria menos para a sociedade racista e misógina, tanto que chegaram a imaginar e a desejar a inexistência ou a morte delas e dos seus pares.

Anos mais tarde, em QD, Carolina Maria de Jesus cogita reviver a experiência de algumas de suas ancestrais que, em casos de extremo desespero, recorriam à prática de abortos e de suicídios para por fim ao ciclo de escravização. Numa comparação, Carolina Maria de Jesus escreve em seu diário que, para driblar a fome, pensa em suicídio e homicídio como alternativa imediata para solucionar as dores que o sistema excludente e opressor impunha a ela e aos filhos. O trecho seguinte revela o quanto a responsabilidade da maternidade em condições de vulnerabilidade e de exclusão, exercida por muitas mulheres negras ao longo da história, permanece e se perpetua na nossa história mais recente.

Hoje não temos nada para comer. Queria convidar os filhos para suicidarmos. Desisti. Olhei meus filhos e fiquei com dó. Eles estão cheios de vida. Quem vive, precisa comer. Fiquei nervosa, pensando: será que Deus esqueceu-me? Será que ele ficou de mal comigo? (JESUS, 2007, p. 176).

Em certo ponto da vida das duas escritoras a maternidade e a escrita se fundem. A narrativa de DB termina com a chegada de Carolina Maria de Jesus à cidade de São Paulo, onde deu início à sua trajetória como mãe solo de três crianças, moradora da favela, catadora de recicláveis e, contrariando as expectativas determinadas à época para sua raça e sexo, escritora mundialmente reconhecida. Já a narrativa de ESPPCNG termina com o nascimento do filho de Maya Angelou, fato que a levou a um amadurecimento como mulher, inspirada nas suas mais velhas, para se tornar atriz, dançarina e, posteriormente, escritora de sucesso. As experiências pessoais das duas escritoras possuem semelhanças que as tornam definidoras de suas imagens, pois usam a escrita como forma de resistência e como forma de escape da própria morte, real e simbólica. As perspectivas de futuro são ampliadas através da arte da escrita e seus projetos literários tornam-se não apenas individuais por carregarem uma força coletiva.

Além de compreender a obra de Carolina Maria de Jesus e de Maya Angelou como construções coletivas que representam as mulheres da diáspora negra, nesta tese reforcei a necessidade de uma abordagem transnacional como pauta do feminismo decolonial e negro. Aponto, a partir desta epistemologia, que a saída para uma sociedade antirracista e antissexista está na união das mulheres racializadas, incluindo as mulheres do Sul Global.

A teórica interdisciplinar Grada Kilomba afirma que a linguagem familiar aponta para a cura do trauma colonial: “[...] metaforicamente, o continente e seus povos foram desarticulados, divididos e fragmentados. É essa história de ruptura que une negras e negros em todo o mundo” (KILOMBA, 2019, p. 207). A meu ver, as escrevivências comuns das mulheres negras na diáspora africana, como a das escritoras estudadas, podem ser instrumentos de reelaboração e de ressignificação de seus pensamentos, imagens e histórias diante da opressão imposta pela colonialidade, assim como pelo patriarcado e pelo racismo. Parafraseando bell hooks, Grada Kilomba escreve que “[...] o amor e a união emergem como uma tarefa política para reparar nossa historicidade individual e coletiva de perda e isolamento” (KILOMBA, 2019, p. 222).

As teorias decoloniais de Aníbal Quijano e María Lugones inspiram para que a revolução seja iniciada pelos membros dos grupos minoritários e racializados,

visando nos libertar do “[...] espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida” (QUIJANO, 2005, p. 22). Carolina Maria de Jesus e Maya Angelou nos ensinam a deixar de ser o que não somos, a nos vermos sob lentes não eurocentradas. Grada Kilomba, ao tratar do racismo cotidiano, também chega a essa mesma conclusão, em *Memórias da plantaço* (2019): a de que os negros e negras devem se concentrar em suas subjetividades e não se deixar invadir pela branquitude, colocando-se fora da dinâmica colonial. A teórica afirma que

[...] explicar é alimentar uma ordem colonial [...], como o racismo cotidiano é invasivo, é o estabelecimento de limites que leva à própria descolonização, não a explicação [...] [e] [...] é preciso despir-se daquele lugar de Outridade. Portanto, é uma tarefa importante para o *sujeito negro* despir-se da fantasia de ter de se explicar ao mundo *branco*. (KILOMBA, 2019, p. 230, *grifos da autora*).

Eu, mulher do Sul Global, busco me desconstruir a todo momento e reconhecer a necessidade de continuar me conscientizando e sendo apoio nas lutas empreendidas por outras mulheres racializadas em condições de maior vulnerabilidade, até que todas nós estejamos em uma posição de igualdade, superadas as opressões raciais de brancas sobre negras, do patriarcado sobre todas nós e do capitalismo sobre as classes trabalhadoras. Ao abordar a questão das mulheres na diáspora negra como resultado de uma tríade indissociável entre modernidade ocidental eurocêntrica, capitalismo mundial e colonialismo, o feminismo decolonial assinala o caminho para a superação das desigualdades raciais, sexistas e classistas.

A estrutura do pensamento feminista negro abordada por Patricia Hill Collins (2019) se baseia em duas dimensões de ativismo de mulheres negras: o da sobrevivência do grupo, que é cotidiano, e do confronto de instituições opressoras, que ocorre através de políticas organizadas. No meu entendimento, as autobiografias seriam um ponto de encontro entre essas duas dimensões, unindo as experiências individuais da esfera privada e, ao mesmo tempo, ocupando um lugar político público que propicia a identificação e o debate sobre as realidades de mulheres negras na diáspora africana. Patricia Hill Collins (2019) afirma ainda que a escrita é um dos espaços seguros para as mulheres negras. Essa afirmação, associada ao fato de que o empoderamento individual ou de grupo pode surgir em

atividades cotidianas como forma de ativismo, abrange a escrita autobiográfica como espaço de luta para sobrevivência e ativismo político. Portanto, independentemente de trazerem em seu cerne as experiências pessoais de cada uma delas, DB e ESPPCNG são exemplos de escrevivências, expressões de pontos de vistas de mulheres negras que não podem ser dissociadas do grupo ao qual pertencem, cujas obras transcenderam a época em que foram escritas e se tornaram referências especialmente para novas gerações de escritoras negras, constituindo-se registros históricos valiosos de mulheres na diáspora.

Hoje vemos no Brasil um contínuo esforço, principalmente por iniciativa de grupos de mulheres negras escritoras, de construir suas próprias narrativas e de ocupar espaços no mercado editorial, um exercício que chamei, na primeira parte desta tese, de ansiedade de existência. Carolina Maria de Jesus é uma precursora da escrita feminina negra brasileira, que, solitária, deu início a esse trabalho, continuado por suas herdeiras literárias, como Conceição Evaristo, Ana Maria Gonçalves, Eliana Alves Cruz, Cidinha da Silva, Elizandra Souza, Cristiane Sobral, entre outras. Nos EUA a história literária traz registros de escritoras negras ainda no período da escravização, mas essa escrita foi consolidada principalmente pela geração do Renascimento do Harlem, entre os anos de 1920 e 1930, com escritoras como Nella Larsen e Zora Neale Hurston, em seguida, fortalecida por Maya Angelou, Toni Morrison, Alice Walker e Octavia Butler a partir da década de 1960. E na atualidade o legado continua com escritoras como Tomi Adeyemi, Yaa Gyasi, Jacqueline Woodson, Roxane Gay, Tayari Jone, Angie Thomas, entre outras.

Para finalizar, trago reflexões que me nortearam durante a escrita desta tese, a partir da leitura de textos em prosa de Conceição Evaristo, como *Ponciá Vicêncio* (2018) e *Becos da memória* (2017). A escritora brasileira contemporânea, no prefácio de *Becos da memória*, explica o processo de escrita do romance, relacionando-o à memória, afirmando que ela é individual e coletiva, pois suas criações surgem das experiências dela própria e de seus entes, transmitidas de geração a geração, mantendo, assim, a história de seu povo viva, pulsante.

[...] o processo de escrita do livro foi rápido, muito rápido. Em poucos meses, minha memória ficcionalizou lembranças e esquecimentos de experiências que minha família e eu tínhamos vivido, um dia. Tenho dito que “Becos da memória” é uma criação que pode ser lida como ficções da memória. E, como a memória esquece, surge a necessidade da invenção. (EVARISTO, 2017, p. 10-11).



A partir da leitura de *Ponciá Vicêncio* também pude refletir sobre o quanto era preciso abrir minhas feridas, olhar-me no espelho e reconhecer-me como uma pessoa antirracista em construção; assim evitaria de circular como louca, pensando ser possível libertar mulheres negras a partir do meu lugar. Ao creditar que depende de nós, mulheres lidas como brancas, a libertação das mulheres negras, estamos, na verdade, fazendo-as reviver um eterno colonialismo. As sujeitas negras têm vozes poderosas para se libertar, seja através de pequenas atitudes cotidianas ou da escrita de suas próprias histórias, como visto nas autobiografias analisadas: DB, de Carolina Maria de Jesus, e ESPPCNG, de Maya Angelou.

## REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. Trad. Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ALLEN, Paula Gunn. *The sacred hoop: recovering the feminine in american indian traditions*. New York: Open Road Integrated Media, 2015.

ANGELA Davis: a liberdade é uma luta constante. São Paulo: TV Boitempo, 2019. 1 vídeo (2h20min14s). Publicado pelo canal TV Boitempo. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=s-t1t0oxm9a&ab\\_channel=tvboitempo](https://www.youtube.com/watch?v=s-t1t0oxm9a&ab_channel=tvboitempo). Acesso em: 8 jan. 2021.

ANGELOU, Maya; GABBIN, Joanne; GIOVANNI, Nikki (org). *Sheer Good Fortune: Celebrating Toni Morrison*. Blacksburg, Va: Virginia Tech, 2012. 1 vídeo (16min50s). Publicado pelo canal Virginia Tech. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pLATjH9fj7M>. Acesso em: 21 set. 2021.

ANGELOU, Maya. *Gather together in my name*. Hachette Digital, 2010. *E-book*.

ANGELOU, Maya. *Eu sei por que o pássaro canta na gaiola*. Trad. Regiane Winarski. Bauru-SP: Astral Cultural, 2018a.

ANGELOU, Maya. *Mamãe & Eu & mamãe*. Trad. Ana Carolina Mesquita. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2018b.

BAIRROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, p. 458-463, 2º sem. 1995.

BELINDA Sutton's 1783 petition (full text). *Royall House and Slaves Quarters*, c2021, Medford, Massachusetts. Disponível em: <https://royallhouse.org/belinda-suttons-1783-petition-full-text/>. Acesso em: 10 jan. 2021.

BENJAMIN, Walter. O narrador. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 213-240. (Obras escolhidas, 1).

BOM MEIHY, José Carlos; LEVINE, Robert M. *Cinderela negra: a saga de Carolina Maria de Jesus*. Sacramento-MG: Bertolucci, 2015.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRASIL. Lei n. 13.979, de 6 de fevereiro de 2020. Dispõe sobre as medidas para enfrentamento da emergência de saúde pública de importância internacional decorrente do coronavírus responsável pelo surto de 2019. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, ano 158, n. 27, p. 1, 7 fev. 2020. Disponível em:

<https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/lei-n-13.979-de-6-de-fevereiro-de-2020-242078735>. Acesso em: 8 jan. 2021.

BRASIL. Presidência da República. *Emenda Constitucional n. 72, de 2 de abril de 2013*. Altera a redação do parágrafo único do art. 7º da Constituição Federal para estabelecer a igualdade de direitos trabalhistas entre os trabalhadores domésticos e os demais trabalhadores urbanos e rurais. Brasília: Casa Civil, 2013. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/emendas/emc/emc72.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/emendas/emc/emc72.htm). Acesso em: 8 jan. 2021.

BRASIL. Presidência da República. *Lei n. 12.711, de 29 de agosto de 2012*. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Brasília: Casa Civil, 2012. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm). Acesso em: 8 jan. 2021.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Sueli. A miscigenação racial no Brasil. In: CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011. p. 66-69.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: RACISMOS contemporâneos. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003. p. 49-58.

CASTRO, Eliana de Moura; MACHADO, Marília Novais de Mata. *Muito bem, Carolina! Biografia de Carolina Maria de Jesus*. Belo Horizonte: Editora C/ Arte, 2007.

COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

CRUZ, Eliana Alves. *Água de barrela*. Rio de Janeiro: Malê Editora, 2018.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 120-138.

CUTI, Luiz Silva. *Literatura negro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

DAVIS, Angela. *A liberdade é uma luta constante*. Org. Frank Barat. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2018.

DAVIS, Angela. *Mulheres, cultura e política*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2017.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DU BOIS, Willian Edward B. *Black reconstruction in America: toward a history of the part which black folk played in the attempt to reconstruct democracy in America, 1860-1880*. New Jersey: Transaction Publishers, 2013. *E-book*.

EGA, Françoise. *Cartas a uma negra: narrativa antilhana*. Trad. Vinícius Carneiro e Mathilde Moaty. São Paulo: Todavia, 2021.

EVARISTO, Conceição. Da representação à auto-apresentação da mulher negra na literatura brasileira. *Revista Palmares: Cultura Afro-brasileira*, Brasília, v. 1, n. 1, p. 52-57, ago. 2005. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/sites/000/2/download/52%20a%2057.pdf>. Acesso em: 29 nov. 2020.

EVARISTO, Conceição. “Escrevivência da afro-brasilidade: história e memória”. *Revista Releitura*. Belo Horizonte: Fundação Municipal de Cultura, n. 23, nov. 2008. Disponível em: [https://b5af303c-a-62cb3a1a-s-sites.googlegroups.com/site/nossaescrevivencia/proseando/SE%C3%87%C3%83O\\_PROSEANDO\\_Ensaio\\_3.pdf?attachauth=ANoY7cquGG9wlm-ynwRcx4MxSzWpe0XrZRfNPURE8hXcbFY1uhHMk97uZtYkhfAxv9xis6dg7wBEYrYFq7eiYSZzwv5ZT2Fjxh5LBZFI4LjsIA0W1KAL3KJIh2P-A6OLBVrou76cX73Rj06SrRaaVueXKSLLIJkgy1PfuGtYSjCRcl33yWpx4vjvPajJGEd\\_QlnXInleJ7eZVKbkXXqZXC5DUMxrnQM7wnK5cgrNFjWqBYEAK-pupqplHKKrYCXs4vkKy0U0HfnymcYvHx3CK1Ca0xtE9QuMuQ%3D%3D&attredirects=0](https://b5af303c-a-62cb3a1a-s-sites.googlegroups.com/site/nossaescrevivencia/proseando/SE%C3%87%C3%83O_PROSEANDO_Ensaio_3.pdf?attachauth=ANoY7cquGG9wlm-ynwRcx4MxSzWpe0XrZRfNPURE8hXcbFY1uhHMk97uZtYkhfAxv9xis6dg7wBEYrYFq7eiYSZzwv5ZT2Fjxh5LBZFI4LjsIA0W1KAL3KJIh2P-A6OLBVrou76cX73Rj06SrRaaVueXKSLLIJkgy1PfuGtYSjCRcl33yWpx4vjvPajJGEd_QlnXInleJ7eZVKbkXXqZXC5DUMxrnQM7wnK5cgrNFjWqBYEAK-pupqplHKKrYCXs4vkKy0U0HfnymcYvHx3CK1Ca0xtE9QuMuQ%3D%3D&attredirects=0). Acesso em: 10 set. 2020.

EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. *Scripta*, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 17-31, 2º sem. 2009. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/4365/4510>. Acesso em: 8 jan. 2021.

EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma voz quilombola na literatura brasileira. In: PEREIRA, Edimilson de Almeida (org.). *Um tigre na floresta de signos: estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza, 2010. p. 132-142.

EVARISTO, Conceição. *Olhos d'água*. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

EVARISTO, Conceição. *Becos da memória*. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

EVARISTO, Conceição. *Ponciá Vicêncio*. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

EVARISTO, Conceição. “Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face”. In: MOREIRA, Nadilza Martins de Barros; SCHNEIDER, Liane (org.) *Mulheres no mundo – Etnia, Marginalidade e Diáspora*. João Pessoa: Editora do CCTA, 2020, p. 219-229. Disponível em: <http://www.ccta.ufpb.br/editoraccta/contents/titulos/letras-1/mulheres-no-mundo-etnia-marginalidade-e-diaspora-2a-edicao/vol-05-mulheres-no-mundo-final.pdf>. Acesso em: 8 jan. 2021.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.

FERNANDEZ, Raffaella Andréa. “Vários prólogos para um Journal de Bitita/Diário de Bitita ou Por que editar Carolina?” *Scripta*, Belo Horizonte, v. 18, n. 35, p. 285-292, 2º sem. 2014. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/8819/pdf>. Acesso em: 29 nov. 2020.

FIGUEIREDO, Angela. “Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial”. *Tempo e argumento*. Florianópolis, v. 12, n. 29, jan./abr. 2020.

FONTOURA, Natália; PASSOS, Luana; BARTHOLLO, Letícia. Bolsa família, autonomia feminina e equidade de gênero: o que indicam as pesquisas nacionais? *In: TEXTO para discussão*. Brasília: Rio de Janeiro: IPEA, 2017. Disponível em: [http://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/8051/1/td\\_2331.PDF](http://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/8051/1/td_2331.PDF). Acesso em: 16 mar. 2021.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Record, 1995.

GIRAUDO, José Eduardo Fernandes. *Poética da memória: uma leitura de Toni Morrison*. Porto Alegre: Editora da Universidade do Rio Grande do Sul/UFRGS, 1997.

GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

GUBAR, Susan; GILBERT, Sandra. Infecção na sentença: a escritora e a ansiedade de autoria. *In: BRANDÃO, Izabel (org.). Traduções da cultura: perspectivas críticas feministas (1970-2010)*. Florianópolis: EDUFAL; Editora da UFSC, 2017. p. 188-210.

GUIMARÃES, Geni. *A cor da ternura*. São Paulo: Quinteto, 2017.

GUIMARÃES, Ruth. *Água funda*. São Paulo: Editora 34, 2018.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro Editora, 2003.

HOOKS, bell. “De mãos dadas com a minha irmã: solidariedade feminista”. *In: HOOKS, bell. Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017. p. 127-149.

HOOKS, bell. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. Trad. Ana Luiza Libânio. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

HURSTON, Zora Neale. *Seus olhos viam Deus*. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Record, 2002.

JACOBS, Harriet Ann. *Incidentes na vida de uma menina escrava: escrito por ela mesma*. Trad. Ana Ban. São Paulo: Todavia, 2019.

JESUS, Carolina Maria de. *Casa de alvenaria: diário de uma ex-favelada*. Rio de Janeiro: Editora Paulo de Azevedo, 1961. *E-book*.

JESUS, Carolina Maria de. *Diário de Bitita*. São Paulo: Sesi-SP editora, 2014.

JESUS, Carolina Maria de. *Meu estranho diário*. Organização Robert Levine e José Carlos Sebe Bom de Meihy. São Paulo: Xamã, 1996.

JESUS, Carolina Maria de. *Pedaços da fome*. São Paulo: Águila, 1963.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. São Paulo: Ática, 2007.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Trad. Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LEJEUNE, Philippe. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet*. Trad. Jovita Maria Gerheim Noronha e Maria Inês Coimbra Guedes. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014.

LIONNET, Françoise. Com artists and storytellers: Maya Angelou's problematic sense of audience. In: LIONNET, Françoise. *Autobiographical voices: race, gender, self-portraiture*. New York: Cornell University Press, 1989. *E-book*. p. 164-323.

LORDE, Audre. *Irmã outsider: ensaios e conferências*. Trad. Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

LUGONES, María. Colonialidad y género. Trad. Pedro di Pietro. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 73-101, jul./dic. 2008. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>. Acesso em: 8 jan. 2021.

MENDOZA, Breny. A epistemologia do sul, a colonialidade de gênero e o feminismo latino-americano. In: BRANDÃO, Izabel (org.). *Traduções da cultura: perspectivas críticas feministas (1970-2010)*. Florianópolis: EDUFAL; Editora da UFSC, 2017. p. 753-776.

MIRANDA, Fernanda R. *Silêncios prescritos: estudos de romances de autoras negras brasileiras (1859-2006)*. Rio de Janeiro: Malê, 2019.

MORRISON, Toni. Memory, creation, and writing. *Thought*, Charlottesville, v. 59, n. 235, p. 385-390, dez. 1984. DOI 10.5840/thought198459430. Disponível em: [https://www.pdcnet.org/thought/content/thought\\_1984\\_0059\\_0004\\_0385\\_0390](https://www.pdcnet.org/thought/content/thought_1984_0059_0004_0385_0390). Acesso em: 13 ago. 2021.

MORRISON, Toni. *O olho mais azul*. Trad. Manoel Paulo Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. *Portal Geledés*, São Paulo, 2009. Artigos e reflexões. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2009/09/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoos-de-raca-racismo-dentidade-e-etnia.pdf>. Acesso em: 21 maio 2020.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectivas, 2016.

OYEWÙMI, Oyéronké. “Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas”. Trad. Juliana Araújo Lopes. Título original: *Conceptualizing gender: the eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of african epistemologie*. In: AFRICAN gender scholarship: concepts, methodologies and paradigms. Dakar: CODESRIA, 2004. (CODESRIA Gender Series, 1). p. 1-8. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/6579436/mod\\_resource/content/1/10.c%20Conceitualizando%20o%20g%C3%A9nero.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/6579436/mod_resource/content/1/10.c%20Conceitualizando%20o%20g%C3%A9nero.pdf). Acesso em: 21 maio 2020.

PESQUISA: Sem parar: o trabalho e a vida das mulheres na pandemia. [S. l.]: Gênero e Número; *Sempre viva Organização Feminista*, [2020]. Disponível em: [https://mulheresnapandemia.sof.org.br/wp-content/uploads/2020/08/Relatorio\\_Pesquisa\\_SemParar.pdf](https://mulheresnapandemia.sof.org.br/wp-content/uploads/2020/08/Relatorio_Pesquisa_SemParar.pdf). Acesso em: 4 set. 2021.

PIEIDADE, Vilma. *Dororidade*. São Paulo: Nós, 2017.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2000.

PRETA-RARA. *Eu, empregada doméstica: a senzala moderna é o quartinho da empregada*. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: 2005. (Colección Sur Sur). p. 227-278.

REIS, Maria Firmina dos. *Úrsula e outras obras*. Brasília: Edições Câmara, 2018. (Série prazer de ler, 11). *E-book*.

SANTANA, Bianca. *Quando me descobri negra*. São Paulo: Sesi-SP Editora, 2015.

SANTANA, Bianca. Trabalho, solidariedade e estratégias das mulheres negras. *Sempre viva Organização Feminista*, [s. l.], 2020. Análises feministas. Disponível em: <http://mulheresnapandemia.sof.org.br/trabalho-solidariedade-estrategias-mulheres-negras>. Acesso em: 4 set. 2021.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociedade brasileira*. São Paulo: Claro Enigma, 2012. *E-book*.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para a análise histórica. Trad. Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. Título original: Gender: a useful category of historical analyses. In: SCOTT, Joan. *Gender and the politics of history*. New York: Columbia University Press, 1989. p. 9-39. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/185058/mod\\_resource/content/2/G%C3%AAnero-Joan%20Scott.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/185058/mod_resource/content/2/G%C3%AAnero-Joan%20Scott.pdf). Acesso em: 21 maio 2020.

SCOTT, Joan. Experiência. In: SILVA, Alcione Leite da; LAGO, Mara Coelho de Souza; RAMOS, Tânia Regina Oliveira. *Falas de gênero: teorias, análises, leituras*. Florianópolis: Mulheres, 1999. p. 21-55.

SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter (org). *A escrita da história: novas perspectivas*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 65-98.

SILVA, Monaliza Rios. *Maya Angelou e a autobiografia ritmada de The heart of a woman*. Curitiba: Appris, 2015.

SOUSA, Germana Henriques Pereira de. *Carolina Maria de Jesus: o estranho diário da escritora vira-lata*. Vinhedo: Horizonte, 2012.

SOUZA, Livia Maria Natália de. “Eu sou uma mulher negra escrevendo”: entrevista com Livia Natália. Entrevistadoras: Grazielle Frederico, Lúcia Tormin Mollo e Paula Queiroz Dutra. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, Brasília, n. 51, p. 281-285, maio/ago. 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/10231/9055>. Acesso em: 8 jan. 2021.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

STOWE, Harriet Beecher. *A cabana do pai Tomás*. Trad. Ana Paula Doherty. Barueri-SP: Amarilys, 2016.

VERGÈS, Françoise. *Um feminismo decolonial*. Trad. Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

WALKER, Alice. *A terceira vida de Grange Copeland*. Trad. Carol Simmer e Marina Vargas. Rio de Janeiro: José Olympio, 2020.

WALKER, Alice. *Em busca dos jardins de nossas mães: prosa mulherista*. Trad. Stephanie Borges. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

WOOLF, Virgínia. *Um teto todo seu*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

XAVIER, Giovana. *Você pode substituir mulheres negras como objeto de estudo por mulheres negras contando sua própria história*. Rio de Janeiro: Malê Editora, 2019.