



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES - CCHLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS - PPGL**

JOÃO MARCUS SOARES CAMPELO

As vidas suscetíveis em contos de Olhos d'Água, de Conceição Evaristo

**Parahyba-PB
2018**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES – CCHLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS-PPGL**

JOÃO MARCUS SOARES CAMPELO

As vidas suscetíveis em contos de Olhos d'Água, de Conceição Evaristo

Dissertação apresentada à Universidade Federal da Paraíba, como parte das exigências do Programa de Pós-graduação em Letras, para a obtenção do título de mestre.

Área de concentração: Literatura e Cultura

Linha de Pesquisa: Estudos Culturais e de Gênero

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ana Cristina Marinho Lúcio

Parahyba-PB

2018

**Catálogo na publicação Seção de
Catálogo e Classificação**

C193v Campelo, João Marcus Soares.

As vidas suscetíveis em contos de Olhos d'Água, de Conceição Evaristo / João Marcus Soares Campelo. - Parahyba, 2018.

117 f. : il.

Orientação: Ana Cristina Marinho Lúcio. Dissertação
(Mestrado) - UFPB/CCHLA.

UFPB/BC

CDU 82(=13)(81)(043)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

ATA DE DEFESA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO(A) DO ALUNO(A)
JOÃO MARCUS SOARES CAMPELO

Aos vinte dias do mês de dezembro do ano de dois mil e dezoito, às catorze horas, realizou-se na Sala 504, do CCHLA, a sessão pública de defesa da Dissertação intitulada: "As vidas suscetíveis em contos de *Olhos d'água*, de Conceição Evaristo", apresentada pelo(a) aluno(a) João Marcus Soares Campelo, que concluiu os créditos exigidos para obtenção do título de MESTRE EM LETRAS, área de Concentração em LITERATURA, TEORIA E CRÍTICA, segundo encaminhamento da Profª. Dra. Ana Cristina Marinho Lúcio, Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFPB e segundo os registros constantes nos arquivos da Secretaria da Coordenação da Pós-Graduação. O(A) Prof.(a) Dr.(a) Ana Cristina Marinho Lúcio (PPGL/UFPB), na qualidade de orientador(a), presidiu a Banca Examinadora da qual fizeram parte os(as) Professores(as) Doutores(as) Liane Schneider (PPGL/UFPB), João Marcus Soares Campelo (UPE) e Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne PPGL/UFPB – Suplente). Dando início aos trabalhos, o(a) Senhor(a) Presidente Prof.(a) Dr.(a) Ana Cristina Marinho Lúcio convidou os membros da Banca Examinadora para comporem a mesa. Em seguida foi concedida a palavra ao(à) mestrando(a) para apresentar uma síntese de sua Dissertação, após o que foi arguido(a) pelos membros da Banca Examinadora. Encerrando os trabalhos de arguição, os examinadores deram o parecer final sobre a Dissertação e foi atribuído o seguinte conceito: Aprovado. Proclamados os resultados pelo(a) Prof.(a) Dr.(a) Ana Cristina Marinho Lúcio, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos, e para constar eu, Prof.(a) Dr.(a) Ana Cristina Marinho Lúcio (Secretário(a) ad hoc), lavrei a presente ata que assino juntamente com os demais membros da Banca Examinadora. João Pessoa, 14 de dezembro de 2018.

Parecer:

A banca reconhece ^{que} a atualidade do tema da pesquisa, do projeto de dissertação, originou do mestrando um aprofundamento teórico e crítico, plenamente realizado. Os professores Aceuam Oliveira realizou a arguição via Skype

Ana Cristina Marinho
Prof.(a) Dr.(a) Ana Cristina Marinho Lúcio
(Presidente da Banca)

Liane Schneider
Prof.(a) Dr.(a) Liane Schneider
(Examinadora)

pl Ana Cristina Marinho
Prof.(a) Dr.(a) Aceuam Silverio de Oliveira
(Examinador)

Prof.(a) Dr.(a) Luciana Eleonora de Freitas Calado
Deplagne
(Examinadora)

João Marcus So Campelo
João Marcus Soares Campelo
(Mestrando)

JOÃO MARCUS SOARES CAMPELO

***As vidas suscetíveis* em contos de *Olhos d'Água*, de
Conceição Evaristo**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Aprovada em: 20/12/2018

BANCA EXAMINADORA



Prof.^a Dr.^a Ana Cristina Marinho Lúcio - UFPB-PPGL
(Orientadora)



Prof.^a Dr.^a Liane Schneider – UFPB/PPGL
(Examinadora interna)



Prof. Dr. Acauam Silvério de Oliveira – UPE/Depart. Letras
(Examinador Externo)

DEDICATÓRIAS

Dedico, em primeiro lugar, este trabalho a toda a população cujas vidas se encontram na *corda bamba* dos mecanismos brutais de exclusão da sociedade brasileira;

O período de vigência desse mestrado (2016-2018) abarcou o momento de aprofundamento da grave crise política brasileira, desde o golpe parlamentar-jurídico-midiático de 2016 até a eleição do primeiro presidente de extrema-direita da chamada *Nova República*, Jair Bolsonaro, ocorrida há pouco mais de um mês (outubro de 2018). Estamos cientes dos evidentes riscos para a nossa debilitada e agonizante democracia (herdeira do legado das práticas sociais e políticas mais retrógradas) que os rumos recentes representam. Uma dedicatória segue, então, como clamor e esperança de que resistências e novas possibilidades se efetivarão, lampejos de vida diante dos sufocamentos que nos apresentam;

À orientadora, Ana Marinho, pela orientação e companheirismo no percurso deste trabalho, do início até o seu término.

Ao amigo, presença firme de tantos momentos e ramo semeador de tantos encontros - rumos de pessoas e possibilidades a se multiplicar- impulsionador de acontecimentos vários, navegador de sonhos, êxtases e alegrias Zé Guilherme (1963-2018). Tua presença não irá naufragar, nunca.

Um salve geral, agradecimento perene e presente à Praça da Alegria e ao Bar do Contorno, lugares de formação, aprendizado e experiências múltiplas, memórias encharcadas de vida, acontecimentos que ainda pulsam, povires a se disseminarem.

À minha *não-família* tentacular, linhas errantes, passos certos dos muitos encontros, mergulhos e reverberações de alteridade e cumplicidade, vagões cheios de gente a trilhar muitas vias, amor, camaradagem, companheirismo a dinamizarem as possibilidades de vivências.

RESUMO

A pesquisa em questão pretende tecer análise de alguns contos presentes no livro *Olhos d'água*, de autoria da escritora mineira Conceição Evaristo, publicado no ano de 2015. Os contos, a saber, são os seguintes: *Duzu - Querença*; *A gente combinamos de não morrer*; *Ayoluvá, a alegria do povo*. Pretendemos investigar, além das especificidades referentes a cada conto, um eixo temático comum que percorre as narrativas escolhidas, a vida precária dos personagens, as condições sociais adversas, mas, sobretudo, a suscetibilidade para transformar suas realidades, a possibilidade de modificação, de “inventar sobrevivências”.

Palavras-chave: Conceição Evaristo; Literatura Afro-brasileira; *Olhos D'água*; vidas suscetíveis.

ABSTRACT

The research in question intends to analyze some of the short stories in the book *Olhos d'água*, written by the writer Conceição Evaristo, published in the year 2015. The tales, namely, are: *Duzu Querença*; *We agreed not to die*; *Ayoluwa, the joy of the people*. We intend to investigate, in addition to the specificities of each story, a common thematic axis that traverses the narratives chosen, the precarious life of the characters, devoid of fundamental guarantees of survival and, also, the aptitude to transform their realities, the possibility of modification, of "inventing survivals". For this purpose, we will use a critical fortune in this respect.

Keywords: Conceição Evaristo; Afro-Brazilian Literature; *Olhos D'água*; Susceptible Lives.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. CONCEIÇÃO EVARISTO E A VIDA COSTURADA A FIOS DE FERRO	13
2.1 Raça, gênero e classe sob a ótica do feminismo negro	20
2.2 O ponto de vista das mulheres negras	28
2.3. O ponto de vista em Conceição Evaristo	32
3. VIDA NUA, VIDA PRECÁRIA, A NECROPOLÍTICA E AS POSSIBILIDADES AFROCÊNTRICAS	38
3.1 Vida <i>nua</i> , vida <i>precária</i>	38
3.2 A <i>Necropolítica</i>	46
4. ANÁLISE DE ALGUNS CONTOS DE OLHOS D'ÁGUA:	57
4.1. Análise do conto <i>Duzu-Querença</i>:	57
4.1.1. Memória e imaginação em <i>Duzu-Querença</i>	66
4.2. Análise do conto <i>A gente combinamos de não morrer</i>	73
4.2.1 Alguns aspectos narrativos	73
4.2.2. O pacto e as redes de solidariedade na favela	81
4.2.3 Favela, campo e as vidas matáveis	83
4.2.4. A escrita-vida e a reinvenção em Bica	91
4.3. Análise do conto <i>Ayoluwa, alegria de nossa gente</i>	93
4.3.1 O nomear, auto-inscrição no mundo e Bamidele, a esperança	96
CONSIDERAÇÕES FINAIS	1013
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	1046
ANEXOS	11010

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho se propõe a analisar alguns contos da obra *Olhos d'Água*, de autoria da escritora mineira Conceição Evaristo. Os contos que serão analisados, a saber, serão os seguintes: *Duzu-Querença*; *A gente combinamos de não morrer*; *Ayoluwa*, *alegria de nossa gente*. A proposta de análise se dará em torno do que denominamos de *vidas suscetíveis*, as personagens que, apesar das conjunturas vividas de forte desigualdade social e racial, *Vidas precárias* a tentar sobreviver em contextos extremamente hostis, não sucumbem aos mecanismos de eliminação que se efetivam na sociedade brasileira; o nosso referencial teórico se fundamentará em autores como Giorgio Agamben, Judith Butler, Achille Mbembe (no sentido de tentarmos compreender as variadas facetas da exclusão imposta aos sujeitos nos dias atuais, especialmente em nossas democracias contemporâneas); também temos por intenção a utilização de proposições advindas dos teóricos da afrocentricidade, tendo em vista a possibilidade de usos epistemológicos outros; com relação à análise formal dos contos, utilizamos Antonio Candido e Julio Cortázar, além dos pressupostos de Norman Friedman a respeito do narrador; e, por se tratar de Conceição Evaristo ser autora organicamente vinculada à literatura afro-brasileira (uma das mais importantes expoentes dessa vertente literária), utilizaremos teóricos que possuem produção analítica a respeito, como Eduardo Duarte, Cuti, além da própria Conceição Evaristo, que não produz apenas textos literários, mas também trabalhos acadêmicos a respeito dos textos afro-brasileiros; E, também, pela perspectiva adotada pela autora, utilizaremos uma série de autoras feministas negras, desde as estadunidenses, como Angela Davis, bell hooks, Patricia Hill Collins até as brasileiras, de fundamental importância para o nosso trabalho, a exemplo de Sueli Carneiro (que nos traz o conceito de *epistemicídio*, que será eixo norteador do que em nossa análise se concretiza como uma das formas de resistência das personagens), Neuza Santos, dentre outras. Utilizaremos, ainda, textos teóricos específicos a questões apresentadas por cada conto, como a violência de gênero, violência urbana, velhice, memória etc.

Essa introdução se pretende breve, apenas ligeiros comentários. A apresentação da autora e dos pressupostos da literatura afro-brasileira e outras questões mais, ficarão para o capítulo seguinte. Por este momento, ainda, para efeito de breve exposição traçaremos, em sucintas linhas, um resumo dos contos que serão analisados e as possibilidades que pretendemos tematizar nos mesmos:

Duzu-Querença trata de Duzu, mulher de idade avançada, de nome homônimo, que vive em situação de rua, e Querença, uma adolescente, neta da primeira. Duzu, desde jovem foi morar em uma grande cidade com os pais, que por falta de condições de mantê-la, acabam por deixá-la aos cuidados de uma senhora que já zelava por outras meninas. Acabou por ser prostituída, e por lidar com uma conjuntura de intensa violência contra as mulheres, vítimas de estupros e espancamentos. Após muitos anos, deixa o prostíbulo, é mãe de vários filhos e retorna ao morro em que vivera na infância. A personagem, já tomada pelo avanço dos anos, das muitas experiências e de sofrimentos acumulados, vive na rua e refugia-se nas vias escapatórias do delírio. Dentre os seus descendentes, há a menina Querença, sua neta, que, a partir da trajetória da avó é imbuída da necessidade de “reinventar a vida, encontrar novos caminhos”, trajetórias de possibilidades que germinam.

A gente combinamos de não morrer é outro conto em que iremos tecer possibilidades analíticas. O título do conto, por si só, é um questionamento provocador às imposições normativas em relação à norma culta da língua, lugar de exclusão e distinção dos mais bem estabelecidos no Brasil. Temos, no conto, várias vozes narrativas que nos relatam o cotidiano de um grupo de adolescentes de uma favela brasileira, sendo parte deles envolvidos com o tráfico, expondo os desdobramentos ocorridos a partir da brutalidade da exclusão a que estão submetidos, vidas elimináveis como boa parte da população brasileira que vive nas periferias urbanas, vítimas de nosso *apartheid* cotidiano.

O conto, bem elaborado em sua estrutura narrativa, pode ser considerado uma das mais interessantes produções literárias recentes (e, nos permitindo aqui uma autorreferência, foi motivação maior para escolha do eixo teórico comum que pretende atravessar o percurso analítico dos três contos). A narrativa, ao mesmo tempo poética e brutal, traz, em seu núcleo, as expectativas, frustrações e ásperas experiências cotidianas de Bica, Idago e Dorvi, jovens que cresceram juntos e, diante da violência do tráfico, realizaram o pacto de não morrer (tendo em vista já terem presenciado a morte de vários amigos, cujas vidas foram ceifadas “como se estopa fossem”). Dentro das possibilidades de modificação das condições vigentes, a personagem que nos narra o final do conto transgride o lugar de existência descartável que tal situação vivida impõe a partir do exercício da escrita, promove

um desvio de suas condições preestabelecidas, praticando a escrita “enquanto um modo de sangrar”.

Por último, temos o conto *Ayoluwa, alegria de nosso povo*, que trata do nascimento da criança Ayoluwa em uma comunidade tomada pela desesperança. O conto, no livro, talvez seja o que mais podemos observar referências à cultura afro-brasileira, e, ao ser inserido por último na obra, parece ser uma referência da continuidade da esperança e da “reinvenção” de vidas, diante de contexto tão adverso exposto de forma aguda nos contos anteriores. Este conto, por si mesmo, condensa as suscetibilidades e expectativas de transformação social, de forma mais explícita no livro.

2. CONCEIÇÃO EVARISTO E A VIDA COSTURADA A FIOS DE FERRO

Por que sou levada a escrever? Porque a escrita me salva da complacência que me amedronta. Porque devo manter vivo o espírito da minha revolta e a mim também (Glória Anzaldúa).

Conceição Evaristo nasceu em Belo Horizonte, capital de Minas Gerais, em uma favela da zona sul da cidade, em 1946. Ao longo de boa parte de sua vida, concilia os estudos com o emprego como trabalhadora doméstica. Assim como sua mãe e tias, Evaristo trabalhou em casa de escritores renomados de Minas Gerais, além do uso frequente da biblioteca pública de BH, sendo sempre, como a mesma afirma, “rodeada de livros”. Seu amplo interesse pela leitura e escrita dá-se desde a adolescência. A autora costuma afirmar ser descendente da cultura oral¹, se diz oriunda das ancestralidades de matriz africana em que a oralidade possui caráter hegemônico em relação à escrita. O exercício e domínio com esta foi árduo, por ser uma das formas instituídas por onde transitam diversos mecanismos de diferenciação social.

Posteriormente, se muda de Belo Horizonte para habitar a cidade do Rio de Janeiro. Devido às condições precárias de vida que a levaram ao trabalho desde tenra idade, ainda na primeira infância, aos oito anos, a vida escolar de Evaristo foi prejudicada, conseguindo concluir o curso normal apenas no ano de 1971, já adulta. A vida acadêmica se dá em momento bem posterior: a conclusão de sua dissertação de mestrado, pela PUC-RJ, ocorre em 1996. Já a sua tese de doutorado é concluída em 2011, pela UFF. Em relação à sua produção literária, na década de 1980, entra em contato com o grupo *Quilombhoje*², estreando como autora de textos literários

¹ Segundo descrição da própria Conceição Evaristo, a sua relação com a oralidade, que deságua no ofício da escrita se constituiu da seguinte forma: “A gênese de minha escrita está no acúmulo de tudo que ouvi desde a infância. O acúmulo das palavras, das histórias que habitavam em nossas casas e adjacências. Dos fatos contados à meia-voz, dos relatos da noite, segredos, histórias que as crianças não podiam ouvir. Eu fechava os olhos fingindo dormir e acordava todos os meus sentidos. O meu corpo por inteiro recebia palavras, sons, murmúrios, vozes entrecortadas de gozo ou dor dependendo do enredo das histórias. De olhos cerrados eu construía as faces de minhas personagens reais e falantes. Era um jogo de escrever no escuro. No corpo da noite. Na origem da minha escrita ouço os gritos, os chamados das vizinhas debruçadas sobre as janelas, ou nos vãos das portas contando em voz alta umas para as outras as suas mazelas, assim como suas alegrias” (EVARISTO, 2005, P.P.02-03).

² Sobre o nome do grupo *Quilombhoje*, e as suas atividades, um de seus fundadores, o escritor e militante negro Luiz Silva, mais conhecido como Cuti, informa que: “[O nome *Quilombhoje*] se trata de um neologismo que inclui a atualidade do quilombo, a noção da nossa retomada histórica e também

em 1990, com obras publicadas na série *Cadernos Negros*. Importante veículo de divulgação e circulação de textos literários de autoras e autores afro-brasileiros com explícitas e reiteradas dificuldades para a circulação de suas obras³, os referidos *Cadernos* tinham a intenção de vincular uma nova identidade nacional a partir da literatura (RIBEIRO, 2002, *apud* ARAÚJO, 2007). Desde o ano de 1978, a série dos cadernos realiza diversas publicações, Conceição Evaristo sendo uma dessas autoras publicadas. Em sua escrita, a autora trata de temáticas sociais diversas relativas à população afro-brasileira, com ênfase em questões pertinentes à mulher negra, a exemplo dos diversos mecanismos e dinâmicas que o racismo assume, as violências de gênero, o genocídio cotidiano das populações moradoras das periferias, além da tematização relativa às memórias esfaceladas da população negra, o apagamento e silenciamento dessa população da história brasileira.

No ofício de sua prática literária, a autora articula as variadas faces das formas de opressão em que raça, gênero e classe se entrecruzam (nesse aspecto, segundo palavras da mesma, sob influência da perspectiva das ativistas e feministas negras estadunidenses, a exemplo de Ângela Davis, Audre Lorde e bell hooks, que influenciaram feministas negras brasileiras, como Sueli Carneiro e Lélia Gonzáles). Conforme nos remete Araújo, a escrita das mulheres negras “constitui também uma forma de recontar a história a partir de uma subjetividade própria, criando, desta maneira, novos paradigmas de identidade e representação” (2007, p.27). De tal modo, a franqueza temática de Evaristo, o modo como esta elabora o conteúdo de seus textos explicita o pertencimento a uma etnicidade afrodescendente, que, segundo Duarte (2008), de modo mais efetivo começa a despontar no cenário literário brasileiro a partir de meados dos anos 1980, em conjunto com a ampliação e visibilidade de pautas referentes ao Movimento Negro. Na elaboração de suas personagens, Evaristo busca a fuga das tendências folclorizantes e exóticas que a tradição canônica da literatura brasileira reserva aos negros e, de modo mais

inclui a palavra ‘bojo’, ou seja, a nossa literatura está no bojo de um movimento maior, que é o movimento Negro Nacional”.

³ A respeito, Duarte (2002, p.43) comenta: “(...) No caso da literatura, essa produção [afro-brasileira] sofre, ao longo do tempo, impedimentos vários à sua divulgação, a começar pela própria materialização em livro. Quando não ficou inédita ou se perdeu nas prateleiras dos arquivos, circulou, muitas vezes de forma restrita, em pequenas edições ou suportes alternativos. Em outros casos, existe o apagamento deliberado dos vínculos autorais e mesmo, textuais, com a etnicidade africana ou com os modos e condições de existência dos afro-brasileiros, em função do processo de miscigenação branqueadora que perpassa a trajetória dessa população.”

acentuado, às negras. Tem-se, então a efetivação, na escrita da autora, da combinação entre “escritura e experiência” (DUARTE, 2008, P. 09). A autora traz, em sua escrita, que denomina *escrevivência*, marcas fortemente evidenciadas do lugar social em que se insere, signos múltiplos de sua afro-brasilidade.

Fator importante da escrita de Conceição Evaristo é a ruptura, a fratura que sua presença impõe ao espaço privilegiado da produção e publicação literária. Segundo palavras da mesma, “(...) Precisamos mostrar as nossas narrativas, publicar é um ato político para nós (...) a literatura ainda é um espaço de interdição⁴. A literatura como sistema, porque o texto é uma coisa, mas o sistema literário é formado por editoras, críticos, mídia, prêmios”⁵. Sua incômoda presença suscita novas demandas e protagonismos nesse setor. A respeito dessa questão, Evaristo nos diz, em dois momentos distintos:

Escrever pressupõe um dinamismo próprio do sujeito da escrita, proporcionando-lhe a sua auto-inscrição no interior do mundo. E, em se tratando de um ato empreendido por mulheres negras, que historicamente transitam por espaços culturais diferenciados dos lugares ocupados pela cultura das elites, escrever adquire um sentido de insubordinação. Insubordinação que pode se evidenciar, muitas vezes, desde uma escrita que fere “as normas cultas” da língua, caso exemplar o de Carolina Maria de Jesus, como também pela escolha da matéria narrada. A nossa *escrevivência* não pode ser lida como histórias para “ninar os da casa grande” e sim para incomodá-los em seus sonos injustos (EVARISTO, 2007, p. 21).

A mulher negra, ela pode cantar, ela pode dançar, ela pode cozinhar, ela pode se prostituir, mas escrever, não, escrever é uma coisa, um exercício que a elite julga que só ela tem esse direito (...) Então, eu gosto de dizer isso: escrever, o exercício da escrita, é um direito que todo mundo tem. Como o exercício da leitura, como o exercício do prazer, como ter uma casa, como ter a comida (...). A literatura feita pelas pessoas do povo, ela rompe com o lugar pré-determinado (EVARISTO, 2011, p. 249).

O estudo relativo à autora, vinculado à produção literária afro-brasileira⁶, nos conduz a refletirmos acerca de como se dá a mediação entre essa literatura e o

⁴ A respeito desta interdição, e exercício de sua ruptura, Cuti afirma: “O poder da representação não será jamais doado, mas será conquistado. É o que nós, escritores negros, temos feito”. Disponível em: <https://www.cuti.com.br/entrevsubmarino>. Acesso em: 02-08-2018.

⁵ Entrevista de Conceição Evaristo concedida a Djamila Ribeiro para a revista *Carta Capital*: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/conceicao-evaristo-201cnossa-fala-estilhaca-a-mascara-do-silencio201d> Acesso em: 02-08-2018.

⁶ Com relação ao uso do termo ‘afro-brasileira’, para definir a literatura produzida por escritores negros brasileiros, Cuti vai questionar a referida denominação, afirmando ser mais coerente a utilização de literatura ‘negro-brasileira’: “A palavra ‘negro’ é muito mais polissêmica e contundente. ‘Afro-brasileira’ é um termo apaziguador de conflitos. Muito menos rico que aquele. No Brasil, a ideologia da democracia racial prefere palavras mais amenas, que não tragam uma conotação conflituosa. Daí que, por detrás dessa similitude semântica, encontra-se uma guerra pela palavra, “guerra sem testemunhas” (...) um afro-brasileiro não necessita ser necessariamente negro. Ele pode

cânone, a tradição literária consolidada no Brasil. De acordo com Araújo, “(...) a inclusão de escritos, escritores e escritoras no cânone literário se faz mediante uma série de aspectos político-ideológicos que permeiam e moldam os desdobramentos da história cultural” (2007, p.18). Conforme o autor vinculado à crítica cultural materialista⁷ Terry Eagleton, a valoração de um texto literário não ocorre independente das formas em que essa escrita é considerada dentro das configurações específicas da vida social e institucional. De tal forma, a crítica literária, instituição destinada a preservar o cânone literário e os discursos vinculados a este cânone, nos reitera as possibilidades de manutenção dessas formas estabelecidas:

Os teóricos, críticos e professores de literatura são, portanto, menos fornecedores de doutrina do que guardiões de um discurso. Sua tarefa é preservar esse discurso, ampliá-lo e desenvolvê-lo como for necessário, defendê-lo de outras formas de discurso, iniciar os novatos ao estudo dele e determinar se eles conseguiram dominá-lo com êxito ou não (...) Certos escritos são selecionados como mais redutíveis a esse discurso do que outros; a eles dá-se o nome de literatura, ou de “cânone literário”. O fato de esse cânone via de regra ser considerado razoavelmente fixo, por vezes até mesmo eterno e imutável, tem um sentido irônico, porque como o discurso literário crítico não tem significado definido, ele pode, se assim quisermos, voltar sua atenção a mais ou menos qualquer tipo de escrito (...) A crítica literária seleciona, processa, corrige e reescreve os textos de acordo com certas formas institucionalizadas do “literário”- normas que são, num dado momento defensáveis, e sempre historicamente variáveis (EAGLETON, 2006, p. 316-318).

Conforme a produção literária afro-brasileira efetivamente ocorre em paralelo ao cânone literário - desprovida do resguardo dos citados “guardiões do discurso” -, age em consonância ao desfigurar de uma pretensa “identidade nacional una e coesa” (DUARTE, 2002, P.43). O discurso de unificação nacional⁸, que se vincula ao

ser branco. É isso: no afro-brasileiro cabe o branco. A polarização crítica perde seu impulso, a crítica ao racismo também. A renúncia à branquitude perde o sentido (...) Uso atualmente a expressão “negro-brasileira” por entender que ela é composta por um substantivo e um adjetivo. Negro é substantivo e brasileiro funciona como adjetivo. Com isso, resguardo a noção tão cara à Negritude, que é a dimensão do ser-negro-no-mundo. Disponível em: <https://www.cuti.com.br/entrevsubmarino> . Acesso em: 02-08-2018.

⁷ Definindo acerca das possibilidades analíticas da crítica cultural materialista, Cevasco (2010, p.16) afirma: “Qual a contribuição que a tradição materialista traz à crítica cultural? No sentido mais abrangente, pode-se dizer que a marca que distingue essa tradição variada é que, para ela, a cultura concretiza relações sócio-históricas e o trabalho da crítica é examinar os modos como a arte descreve e interpreta essas relações. Isso de saída confere ao trabalho crítico uma relevância social ampla, na medida mesmo em que examina a produção cultural como a formalização dos significados e valores de uma determinada sociedade.”

⁸ Com relação a essa suposta unificação nacional, acima de todos os processos históricos que, no caso brasileiro, se constituiu a partir das marcas coloniais da violência e da escravidão, Schmidt (2009, p.780) afirma: “(...) a nação se concebeu na figura política e antropológica de uma comunidade imaginada, forjada pelo sentimento compartilhado de uma fraternidade horizontal por meio da qual se

ideário que acima de qualquer delimitação vinculada à raça, classe e gênero deve-se sobrepôr o critério máximo da nacionalidade, atendendo aos apelos de “unicidade” da literatura brasileira, consolidada a partir do estabelecimento de uma “tradição literária”, teve como inevitável efeito prático a não concretização de um corpus sólido para a literatura afro-brasileira, corpus esse que tematizaria e percorreria “o passado e o presente da história de tais grupos silenciados ou abafados ao longo dos séculos” (ARAÚJO, 2007, P.19). Em relação a essa questão, Duarte afirma:

A conformação teórica da literatura afro-brasileira passa necessariamente pelo abalo da noção de uma identidade nacional una e coesa. E, também, pela descrença na infabilidade dos critérios de consagração crítica presentes nos manuais que nos guiam pela história das letras aqui produzidas. Da mesma forma como constatamos não viver no país da harmonia e da cordialidade construídas sob o manto da pátria mãe gentil, percebemos, ao percorrer os caminhos de nossa historiografia literária, a existência de vazios e omissões que apontam para a recusa de muitas vozes, hoje esquecidas ou desqualificadas, quase todas oriundas das margens do tecido social (...) Como consequência, mantém-se intacta a cortina de silêncio que leva ao desconhecimento público e vítima a maior parte dos escritores em questão (DUARTE, 2002, p.43-44).

Muitas foram as vozes literárias silenciadas, seja pela circulação exclusiva em canais alternativos, seja pelo apagamento, pela total ausência de referência nos manuais historiográficos de literatura, pela não-presença nos espaços literários, nos materiais didáticos e nos currículos escolares⁹. Interessante é constatar que essa ausência é intensificada quando a literatura em questão é a que foi produzida pelas mulheres negras. Não raro, temos uma fortuna crítica já bem consolidada e

estabeleceram os processos de identificação e singularização necessários à constituição de uma identidade nacional. Em termos de Brasil, a formação da identidade nacional não pode ser vista dissociada de uma conjuntura histórica que passa pelo processo de colonização, pela territorialização de sua missão civilizatória, com sua ordem ritualística de sacrifício e violência, pela formação de um Estado escravocrata, oligárquico e autoritário e pela constituição de uma elite econômica e cultural, protagonista de um projeto hegemônico cujos sentidos políticos nada tinham ou têm de fraterno.”

⁹ A lei federal 10.639, sancionada em 2003, tornando obrigatório na educação básica o ensino de história e cultura afro-brasileiras, atua no sentido de, algum modo, reparar essas ausências e lacunas históricas no Brasil; porém, sua consolidação ainda não se demonstrou solidamente eficaz, além do fato de que muitos são os ataques que o estabelecimento dessa lei vem sofrendo desde a sua institucionalização, especialmente nos nefastos tempos recentes no Brasil, intensificados pós-golpe parlamentar de 2016 que, com seu ampliado leque de alcance, atingiu o setor educacional de variadas formas, a partir de medidas já estabelecidas, como a Reforma do Ensino Médio, a aprovação a medidas de cerceamento, intimidação e vigilância à atividade docente, como o que foi denominado de veto à “ideologia de gênero” (aprovado em diversos municípios), além da ameaça sempre presente de aprovação pelo congresso da chamada “Escola sem partido” e os diversos cortes e constantes ameaças direcionadas ao ensino superior público. Some-se a isso a recente eleição do presidente Jair Bolsonaro, repleto de propostas obscurantistas e retrógradas para a educação brasileira, sendo inclusive, esse setor, de acordo com os rumos que estão a se consolidar, um dos pilares ideológicos pelo qual ecoarão mais fortemente suas propostas de governo.

estabelecida em torno de escritores afro-brasileiros, conforme podemos observar a partir de nomes como Luís Gama, Cruz e Souza, Lima Barreto (ARAÚJO, 2007). Apesar de maior reconhecimento e revalorização recente, ainda é insuficiente o reconhecimento e a circulação de nomes (com fins de breve explanação, nos detemos em dois exemplos paradigmáticos na literatura brasileira) como Maria Firmina dos Reis e Carolina Maria de Jesus. A primeira, Maria Firmina, escritora do Estado de Maranhão nascida em 1825 (que atuou como professora e publicou de modo frequente em diversos periódicos e jornais literários de sua época, cujo pseudônimo utilizado em suas publicações foi “uma maranhense”), publica, em 1859, o romance *Úrsula*, considerado marco inicial do romance abolicionista brasileiro e, também, considerado como sendo o primeiro romance afro-brasileiro. No romance *Úrsula*, a autora maranhense:

Se apropriada da tecnologia de gênero constituída pelo romance de fácil degustação popular, a fim de utilizá-la como instrumento a favor da dignificação da mulher e, principalmente, do escravo (...) Maria Firmina dos Reis desconstrói não apenas a primazia do abolicionismo branco, masculino, senhorial. Não nos esqueçamos de que, com sua aura paternalista, esse discurso, ao fim e ao cabo, prepara o terreno para as teses do “homem cordial” de Sérgio Buarque e outros, bem como a “democracia racial” freyreana. Ao publicar *Úrsula*, Maria Firmina desconstrói igualmente uma história literária etnocêntrica e masculina mesmo em suas ramificações afro-descendentes (DUARTE, 2005, p.p.69-74 *apud* ARAÚJO, 2007, p.p. 28-29).

A escritora Maria Carolina de Jesus, por sua vez, nascida em 1914, em Minas Gerais, publica, em 1960, a obra *Quarto de despejo*, diário do cotidiano da autora. O jornalista Audálio Dantas, em 1960, foi encarregado de escrever uma reportagem sobre a favela do Canindé (que se expandia às margens do rio Tietê, em São Paulo), quando encontrou a autora Carolina e os seus diários, escrito em inúmeros fragmentos de papéis recolhidos por ela ao exercer o ofício da catação de papel. Em uma apresentação escrita em uma das edições da obra, Dantas assim descreveu a escrita de *Quarto de despejo*: “Em sua rotineira busca de sobrevivência no lixo da cidade, Carolina descobriu que as coisas todas do mundo - o céu, as árvores, as pessoas, os bichos - ficavam amarelos quando a fome atingia o limite do suportável” (DANTAS, 1992, p.02). A obra de Carolina, a partir de sua escrita de suas experiências do dia-a-dia percorrendo a cidade, e de suas vivências na favela do Canindé, onde habitava, em um texto tomado de lirismo, mas também de crueza na descrição dos fatos cotidianos, em que a denúncia social se faz presente, ao lado

das memórias da autora, escancara algo que não era comum nos cânones literários da época, uma mulher oriunda das condições sociais mais excludentes do país (típicas do *apartheid* social brasileiro) publicando uma obra literária, que obteve amplo alcance, tendo um bom número de vendas à época e sendo publicada em treze países. Apesar das já esperadas vozes contrárias, que questionavam o “valor literário” da obra, devido às suas incorreções gramaticais e imprecisões quanto à “forma textual”, vários escritores canônicos da literatura nacional aclamaram *Quarto de despejo*; um destes, Manuel Bandeira, em artigo a respeito, chama a atenção para a linguagem, “a extraordinária força criativa no modo de dizer as coisas” (DANTAS, 1992, P.04). Porém, o grande impacto inicial, o rápido e instantâneo sucesso alcançado, não impediu que a obra caísse em amplo esquecimento nacional e a autora continuasse sua vida até o falecimento, em 1977, relegada a um ostracismo não usual para escritoras que alcançaram repercussão literária semelhante. O esquecimento se deu de tal forma que a obra seguinte da autora, *Diário de Bitita*, foi publicada inicialmente na França, no ano de 1982, e só posteriormente, em 1986, lançada pela editora Nova Fronteira (ARAÚJO, 2007).

Em um artigo intitulado *Literatura Negra: uma poética de nossa afro-brasilidade*, Evaristo retoma e aprofunda a discussão a respeito da escrita enquanto uma das formas de resistência às violações e interdições impostas à população afro-brasileira, que sofre as consequências de nosso reiterado racismo estrutural. A autora defende a existência de uma “poética afro-brasileira”, assegurada por um representativo grupo de escritoras e escritores de origem afro-brasileira, assim como por certa crítica acadêmica, que, já há algum tempo, vêm consolidando e afirmando a concretude de um *corpus* literário específico na literatura brasileira (EVARISTO, 2009). Segundo palavras da autora, o referido *corpus* se efetivaria como “uma produção escrita marcada por uma subjetividade construída, experimentada, vivenciada a partir da condição de homens negros e mulheres negras na sociedade brasileira” (Id., 2009, p.17). De modo geral, o imaginário nacional não se demonstra refratário a reconhecer referenciais negros comumente associados de modo a serem integrantes da cultura brasileira, como o samba ou a capoeira, por exemplo. Porém, quando tais referenciais reivindicam o campo literário, uma miríade de questionamentos é efetivada. De acordo com Evaristo,

Ninguém nega que o samba tem um forte componente negro, tanto na parte melódica como na dança, para se prender a um único exemplo. Qual seria, então, o problema em reconhecer uma literatura, uma escrita afro-

brasileira? A questão se localiza em pensar a interferência e o lugar dos afro-brasileiros na escrita literária brasileira? Seria o fazer literário algo reconhecível como sendo de pertença somente para determinados grupos ou sujeitos representativos desses grupos? Por que, na diversidade de produções que compõe a escrita brasileira, o difícil reconhecimento e mesmo a exclusão de textos e autores que pretendem afirmar seus pertencimentos, suas identificações étnicas em suas escritas? (Id., 2009, p.19).

Segundo nos diz a autora mineira, sua escrita é profundamente marcada pela experiência, o “lugar da escrita” tomado como o “lugar da vida”. Sua escrita é estritamente vinculada ao seu “compromisso identitário”, por onde a mesma realiza a “semantização das lutas” (EVARISTO, 2005, P.207), a sua formação e consolidação de “artista da palavra”, para usar um termo caro a Duarte (2010, p.04).

2.1 Raça, gênero e classe sob a ótica do feminismo negro

Como já comentado algumas linhas acima, os interditos efetuados a partir dos lugares que os estereótipos fincados no imaginário social estabelecem¹⁰, aliados aos modos de funcionamento e reprodução do racismo estrutural, persistem em não relacionar a escrita literária de mulheres negras enquanto possibilidade, lugar de atuação das mesmas; o campo literário, atravessado por relações de poder, e os dispositivos daí advindos, atua de forma a inviabilizar a literatura enquanto meio efetivo de representação das mulheres negras. Faremos aqui algumas considerações acerca do vínculo entre raça, classe e gênero sob a ótica do feminismo negro. Inserida nessa perspectiva, ainda, a importância da escrita enquanto possibilidade de enfrentamento da exclusão das mulheres negras gerada no interior das sociedades capitalistas. Em relação ao feminismo negro¹¹, as interseccionalidades articuladas por este e as possibilidades de ampliar os horizontes das perspectivas da teoria social, a pesquisadora Rosane Borges define:

¹⁰ A intelectual e ativista negra Lélia Gonzáles, acerca desses estereótipos efetuados, no texto *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, afirma: “(...) Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, cobradora de ônibus ou prostituta. Basta a gente ler jornal, ouvir rádio e ver televisão” (1984, p. 226).

¹¹ Sobre os feminismos negros e seu ampliado leque epistemológico, que não perde de vista a perspectiva do antagonismo de classes, Borges afirma: “(...) No Brasil, nomes como Sueli Carneiro, Lélia Gonzáles, Luiza Bairros e Jurema Werneck são referências inescapáveis para pensarmos a formação do feminismo negro, que nunca desertou de um campo que interpela a divisão de classes, ainda que tomando outras categorias e outros parâmetros que não aqueles oriundos da teoria marxiana (...) Análises orientadas pelos agenciamentos das trajetórias individuais (Jurema Werneck), dos movimentos sociais (Luiza Bairros) e do poder (Sueli Carneiro) coexistem com estudos mais diretamente associados às investigações de extração marxista” (BORGES, 2017, p.p. 27-28).

Nosso entendimento é que, em seu universo multifacetado - daí falarmos em feminismo negro-, o papel e o lugar das mulheres negras afiguram-se como incontornáveis para compreendermos as hierarquias e as discriminações cujos contornos se perdem sob os lençóis do tempo (...) o feminismo negro vai operar um duplo movimento, que se mostra fundamental para o alargamento de perspectivas teóricas no campo da teoria social: tira do domínio exclusivo das classes sociais a chave explicativa para pensar as discriminações e hierarquias e insere a dimensão racial no escopo das reivindicações de gênero (BORGES, 2017, P.27).

Angela Davis, em sua obra *Mulheres, Raça e Classe*, reflete acerca das formas em que os mecanismos segregadores se articulam ao racismo e ao sexismo no interior das economias capitalistas. Intelectual estadunidense, importante ativista dos Panteras Negras nos anos 1970 (momento em que chegou a ser umas das mulheres mais procuradas pela justiça dos Estados Unidos), Davis, na referida obra, expõe o nexos primordial entre as questões de gênero, raça e classe, possibilitando novas perspectivas, novas formulações teóricas, que inevitavelmente deságuam em novas práticas militantes. Nas sociedades herdeiras do triste legado do escravismo colonial, as mulheres negras ocupam papel fundamental na contestação e luta contra as diversas formas de opressão e exploração que se perpetuam. Contrária à primazia das especificidades, a autora estadunidense ressalta, de forma contundente, a importância da não-hierarquização das formas de opressão. No texto *As mulheres negras na construção de uma nova utopia*, Davis nos alerta para a inter-relação entre as opressões:

As organizações de esquerda têm argumentado dentro de uma visão marxista e ortodoxa que a classe é a coisa mais importante. Claro que classe é importante. É preciso compreender que classe informa a raça. Mas raça, também, informa a classe. E gênero informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a raça é vivida. A gente precisa refletir bastante para perceber as intersecções entre raça, classe e gênero, de forma a perceber que entre essas categorias existem relações que são mútuas e outras que são cruzadas. Ninguém pode assumir a primazia de uma categoria sobre as outras (DAVIS, 2011, p.03).

Nessa perspectiva, segundo nos informa Sílvia Luiz Almeida (2016), o pensamento de Angela Davis, por vias de sua interseccionalidade¹², se dispõe a par de reflexões a respeito de mecanismos estruturais do capitalismo¹³:

¹² Em relação ao conceito de *Interseccionalidade*, uma interessante problematização a respeito é estabelecida pela professora e ativista estadunidense Kimberle Crenshaw, no artigo *A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero* (Disponível em <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf> Acesso em 02-08-2018)

O capitalismo é uma forma de sociabilidade baseada na troca mercantil. Todavia, a troca mercantil capitalista é determinada pela produção em que predomina a exploração do trabalho assalariado. Predomina, o que não significa dizer que o trabalho assalariado é a única forma de trabalho no capitalismo; como demonstra Davis, a escravidão e a servidão articularam-se de modo singular com o capitalismo nas mais distintas formações sociais, adaptando-se a diferentes realidades e costumes ou simplesmente dissolvendo e destruindo tradições não compatíveis com a lógica do capital. Assim, a divisão social e o conflito são marcas estruturais da sociedade capitalista, uma sociedade que só pode ser compreendida se dividida em classes, as classes em grupos, os grupos em indivíduos, num processo permanente de classificação de indivíduos e grupos sociais por critérios de pertencimento nacional, racial, sexual e de gênero que têm o Estado como principal artífice (...) Ao acentuar gênero e raça como componentes essenciais da categoria “classe”, Angela Davis contribuiu não apenas para a compreensão material do racismo e do sexismo, mas para o entendimento do capitalismo como sistema social em que a produção e a reprodução dos sujeitos, seja por meio da violência, seja por meio da formação de consensos ideológicos, é absolutamente imprescindível para a continuidade de uma vida social desintegrada e conflituosa (ALMEIDA, 2016, p.02).

Em sua obra, Angela Davis analisa a fundo questões imanentes à condição das mulheres negras, alçadas, de diversos modos, a uma existência desumanizante. Ao iniciar suas pesquisas abrangendo o período de vigência da escravidão estadunidense (especialmente o século XIX, época da Guerra Civil dos EUA, também conhecida por Guerra da Secessão, conseqüentemente, período de abolição da escravatura e, ainda, de organização das mulheres estadunidenses em torno de causas feministas), a autora nos expõe as formas em que as escravas eram esvaziadas de seus aspectos humanos (pois eram tidas enquanto propriedades), com ênfase nas formas de resistência que estas exerciam. Aspectos típicos da “ideologia da feminilidade”, como a sacralidade da função materna, eram reservados às mulheres brancas, tendo em vista que a maternidade das negras era compreendida enquanto capacidade reprodutora que garantia a ampliação da força de trabalho escrava, não sendo estas consideradas propriamente mães, mas sim reprodutoras cujo valor monetário seria calculado a partir de suas possibilidades de procriação (DAVIS, 2016). Por serem unidades de trabalho lucrativas para os seus

¹³ No que diz respeito a esses mecanismos estruturais, apesar de não abarcar de forma efetiva a categoria de gênero, em *Significado do protesto negro*, Florestan Fernandes traz importantes contribuições para a questão racial e sua intercessão com as diferenças de classes geradas no interior das sociedades capitalistas: “(...) o negro nega duplamente a sociedade em que vivemos – na condição racial e na condição de trabalhador. A interação de raça e classe existe objetivamente e fornece uma via para transformar o mundo, para engendrar uma sociedade libertária e igualitária, sem dominação de raça e de classe. No Brasil, não se pode proclamar simplesmente: ‘proletários de todo o mundo, uni-vos’. A nossa bandeira não arca com as contingências do eurocentrismo (...) ela se confronta com o sistema de poder mundial do capitalismo financeiro e oligopolista, e nos dita: ‘proletários de todas as raças do mundo, uni-vos’” (FERNANDES, 1989, P.11).

proprietários, o gênero dessas mulheres na maioria de suas vivências concretizadas como trabalhadoras era anulado, pois recebiam o mesmo tratamento e as mesmas funções dos escravos homens; o mito estabelecido das escravas exclusivamente enquanto trabalhadoras domésticas (arrumadeiras, cozinheiras ou “mães pretas”, que cuidavam dos filhos da Casa Grande, no caso do Brasil) desfaz-se quando Davis nos traz o dado de que a maior parte destas trabalhadoras exerciam suas funções na lavoura (especialmente no núcleo central da escravidão nos EUA, a região Sul). A brutalidade do trabalho exercido e a violência sofrida não fazia distinção de gênero, com posturas por parte dos senhores ainda mais cruéis no caso das mulheres:

(...) As mulheres também sofriam de forma diferente, porque eram vítimas de abuso sexual e outros maus tratos bárbaros que só poderiam ser infligidos a elas. A postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas (DAVIS, 2016, p.19).

A excessiva e ostensiva violência praticada contra as escravas não foi apreendida passivamente por parte dessas mulheres submetidas a condições desumanizantes. A lucidez diante da capacidade sem medidas das mesmas para enfrentarem os abusos e esforços decorrentes do trabalho pesado parece ter dado a elas “a confiança em sua habilidade para lutar por si mesmas, sua família e seu povo” (DAVIS, 2016, p.24). “As mulheres negras resistiam e desafiavam a escravidão o tempo todo. Devido à contínua repressão sofrida, não é de se estranhar que essas mulheres apressassem as conspirações de escravos” (Id., p.33).

(...) Essa era uma das grandes ironias do sistema escravagista: por meio da submissão das mulheres à exploração mais cruel possível, exploração esta que não fazia distinção de sexo, criavam-se as bases sobre as quais as mulheres negras não apenas afirmavam sua condição de igualdade em suas relações sociais, como também expressavam essa igualdade em atos de resistência (...) (Id., p.36).

A resistência exercida por estas mulheres envolvia diversos tipos de práticas, para além das recorrentes fugas, motins, revoltas e sabotagens. Num contexto em que a educação e alfabetização dos negros eram expressamente proibidas,

aprender a ler e a escrever, e realizar a coletivização desses saberes aos pares significava importante ferramenta de transgressão.

Em Natchez, Louisiana, uma escrava comandava uma “escola noturna”, dando aulas a seu povo das onze da noite às duas da manhã, de maneira que conseguiu “formar” centenas de pessoas. Sem dúvida, muitas delas escreveram as próprias licenças de viagem e tomaram o rumo da liberdade (ld., 2016,p.34).

Ao trazermos o debate acerca da educação para um contexto brasileiro (mais próximo às nossas propostas analíticas), Sueli Carneiro, em *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*, a partir dos conceitos de *dispositivo* e *biopolítica*¹⁴, de Michel Foucault, nos expõe as formas como tais conceitos, articulados com a dominação exercida na sociedade brasileira a partir da racialidade, produzem saberes, poderes e subjetividades que repercutem sobre a educação das populações afrodescendentes. Compreendendo a ideia de ‘raça’ como construto que “naturaliza” a vida social, explicando diferenças pessoais, sociais e culturais a partir de diferenças consideradas enquanto ‘naturais’¹⁵ e o racismo que advém daí como um dos elementos que estruturam sociedades multirraciais que se originaram de processos de colonização (CARNEIRO, 2003), a autora propõe o conceito de *epistemicídio*¹⁶, empreendimento epistemológico eficaz de dominação étnica/racial, que nega a legitimidade da produção de conhecimento de grupos dominados. Segundo definição da mesma,

(...) o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento de povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de

¹⁴ Segundo definição do próprio Foucault, o *dispositivo* seria “um conjunto heterogêneo que engloba discursos, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. O dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos, onde existe um tipo de jogo, de mudança de posição, modificação [em função] de responder a uma urgência. O dispositivo tem função estratégica dominante (FOUCAULT, 1996, p.p. 244-245). Já a *Biopolítica* “designa a maneira pela qual o poder tende a se transformar, entre o fim do século XVIII e o começo do século XIX, a fim de governar não somente os indivíduos por meio de um certo número de procedimentos disciplinares, mas o conjunto dos viventes constituídos em população: a biopolítica - por meio dos biopoderes locais - se ocupará da gestão da saúde, alimentação, sexualidade, natalidade etc.” (REVEL, 2002,P.26).

¹⁵ Nesse sentido, afirma a autora: “A sustentabilidade do ideário racista depende de sua capacidade de naturalizar a sua concepção sobre o Outro. É imprescindível que esse outro dominado, vencido, expresse em sua condição concreta aquilo que o ideário lhe atribui. É preciso que as palavras e as coisas, a forma e o conteúdo, coincidam para que a ideia possa se naturalizar. A profecia auto-realizadora é imprescindível para que a ideia possa se naturalizar. Nesse sentido, a pobreza a que estão condenados os negros, no Brasil, é parte da estratégia racista de naturalização da inferioridade social dos grupos dominados, a saber, negros ou afrodescendentes e povos indígenas.” (CARNEIRO, 2003, p.p.29-30).

¹⁶ O conceito de *Epistemicídio* utilizado por Sueli Carneiro é elaborado a partir da definição de Boaventura de Sousa Santos (1995).

qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes (...) por isso, o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc. (CARNEIRO, 2003, p.97).

Os modos de atuação do *epistemicídio*, no Brasil, se dão desde o período colonial, com a “ausência de alma” dos negros determinada pelos desígnios do Cristianismo; posteriormente, com o advento da modernidade e da institucionalização da laicidade pelo Estado moderno, será modificada para a “ausência de razão”, que resvalará em uma educabilidade precarizada aos afrodescendentes. O projeto de dominação colonial, no Brasil, estruturou um complexo sistema de hierarquias e diversificados graus de poder e privilégios. O acesso à educação, e o fomento das possibilidades de permanência educacional são questões fundamentais de um conjunto mínimo de oportunidades sociais que promovem possibilidades de equidade e justiça social. Uma das características fulcrais do epistemicídio é justamente dificultar, gerar dispositivos que se efetivam enquanto barreiras para o livre dispor da esfera pública e do acesso educacional para a população negra (CARNEIRO, 2003). Ainda de acordo com a pensadora,

O epistemicídio se realiza através de múltiplas ações que se articulam e se retroalimentam, relacionando-se tanto com o acesso e a permanência no sistema educacional, como com o rebaixamento da capacidade cognitiva do alunado negro. A exclusão racial via o controle de acesso, sucesso e permanência no sistema de educação manifesta-se de forma que, a cada momento de democratização do acesso à educação, o dispositivo de racialidade se rearticula e produz deslocamentos que mantêm a exclusão racial (Id., p. 114).

A partir desse atributo vinculado ao epistemicídio, a interdição aos bens educacionais, nos direcionamos para algumas reflexões a respeito da educação à população negra. Inicialmente, em relação ao tratamento que a historiografia brasileira dá ao tema, novos rumos surgem no que diz respeito às abordagens, às narrativas constituídas a partir de um modelo historiográfico tradicional¹⁷. Fonseca

¹⁷ A respeito das propostas historiográficas mais recentes, a grosso modo, pode-se afirmar o seguinte: em relação à escravidão no Brasil, existem três vertentes teórico-metodológicas e interpretativas, que evidenciam uma disputa pela produção de conhecimento em questão fundamental para a formação do Brasil. A primeira destas vertentes, surgida nos anos 1930, ocasionada pela publicação de *Casa Grande e Senzala*, por Gilberto Freyre, pôs a questão da escravidão como elemento-chave de interpretação para a formação do Brasil, e irá apontar para a

(2016), nos chama a atenção para o fato de que, hegemonicamente, na produção historiográfica brasileira, de forma reiterada, o negro foi constantemente associado à escravidão. A condição social de escravo parece remeter de modo naturalizado à imagem do negro.

Negro e escravo foram vocábulos que assumiram conotações intercambiáveis, pois o primeiro equivalia a indivíduos sem autonomia e liberdade e o segundo correspondia - especialmente a partir do século XVIII a indivíduo de cor. Para a historiografia tradicional, este binômio (negro-escravo) significa um ser economicamente ativo, mas submetido ao sistema escravista, no qual as possibilidades de tornar-se sujeito histórico, tanto no sentido coletivo como particular do termo, foram quase nulos (CORREA, 2000, P.87 *apud* FONSECA, 2016, p. 23).

Consequentemente, os negros foram pensados, compreendidos como não-sujeitos, ou seja, sem autonomia, alçados à condição de objetos, em situação de irremediável dependência em relação às sólidas estruturas da sociedade escravista do período. “Dessa forma, a condição de sujeito foi negada, cedendo lugar a narrativas que delimitaram lugares sociais específicos para os membros desse grupo racial” (FONSECA, 2016, P.24). Epistemologicamente, tais narrativas estabelecidas são contestadas no interior das teorias historiográficas, onde instituíram-se de forma

importância da cultura africana para o país, sendo a miscigenação uma característica central da sociedade brasileira, que deveria ser motivo de “otimismo nacional”. Porém, a partir desta perspectiva, e do que será pensado como “democracia racial”, o sociólogo ira atenuar a violência e opressão proporcionada pelo período da escravidão, enfatizando as “relações cordiais” exercidas entre senhores e escravos; tal teoria tem efeitos perversos no período pós-abolição, ao consolidar no imaginário nacional a ideia de que o Brasil é um país desprovido de racismo. Posteriormente, a segunda vertente historiográfica, que rompe com a linha freyreana, é a chamada “Escola Paulista de Sociologia”, consolidada em São Paulo - na USP - a partir dos anos 1960. Entre seus principais nomes estão Florestan Fernandes, Octavio Ianni, Emília Viotti da Costa. A partir de uma análise social ancorada no marxismo, essa vertente vincula o sistema escravista atrelado ao capitalismo comercial, sendo o lucro o elemento central; para tal fim, exercia-se, então, repressão e coerção absoluta da mão de obra escrava e diversos modos de controle social sobre os sujeitos escravizados; em caráter infra-estrutural, a sociedade brasileira foi baseada na acumulação capitalista proporcionada pela mão de obra escrava e pelo domínio das relações patrimonialistas; os sujeitos escravizados estariam, então, envoltos por “falsa consciência social”, alienados em relação aos processos de produção, desprovidos de formação educacional e alheios às conjunturas sociopolíticas do período. A crítica a essa concepção vem com a terceira vertente historiográfica, a partir dos anos 1980, que afirma ter ocorrido uma “excessiva generalização” que compreendeu a complexidade das relações sociais daquele período a partir de “modelos estáticos”. (PALERMO, 2017, p.337) De acordo com esta última vertente, os efeitos positivos da Escola Paulista de Sociologia, como a análise da relação do sistema escravista com o capitalismo mundial e a postura militante que buscava apontar as injustiças sociais advindas do racismo brasileiro conviviam com o equívoco do foco de análise vinculado a aspectos macroestruturais, e não considerava o papel dos sujeitos escravizados, estes não se enquadravam como meros objetos, efetuavam ações de resistência, buscando autonomia perante a violência da estrutura escravista; De acordo com Maria Helena Machado, o escravo não se reduzia “ao papel de figurante, incapaz de interagir eficazmente no processo histórico” (1988, p.144). Estes forjaram espaços de autonomia econômica, social e cultural. Em artigo mais recente, Marquese (2013) vai alertar para o fato de que a vertente pós-1980 trouxe importantes contribuições no sentido da valorização dos sujeitos escravos, porém, ao deslocar o paradigma anterior, acabou por negligenciar os processos históricos articulados com o quadro do capitalismo global.

efetiva novas interpretações históricas que privilegiaram a subjetividade dos negros - dentre os escravos e os libertos - além de valorizarem seu processo de autonomia no período (FONSECA, 2016). Essas novas interpretações possibilitaram outras perspectivas quanto aos integrantes deste grupo social perante os processos formativos que estabeleceram a sociedade brasileira. Os modos usuais de representação, inclusive, vinculados à formação da população, foram ressignificados.

(...) Atualmente, encontramos um investimento na produção de pesquisas históricas que procuram reinterpretar os processos educacionais que envolveram a população negra. Isso tem possibilitado o surgimento de narrativas que colocam em primeiro plano as experiências educacionais que envolveram os negros em diferentes momentos da história (Id., p.24).

Mesmo a historiografia comprometida com uma leitura crítica da escravidão e suas consequências (que problematiza e demonstra os efeitos cruéis da naturalização de que vivemos em um país onde há uma “democracia racial”¹⁸, a exemplo da Escola Paulista de Sociologia), reforça os lugares-comuns de que o negro não esteve inserido em processos de escolarização, reafirmando, de tal modo, os modelos explicativos que reduzem a população negra à escravidão e suas consequências.

A ideia de “fora-de-lugar”, de alguém à margem da vida intelectual, marcado pela “não-razão” como podemos averiguar, é um poderoso dispositivo de dominação e exclusão direcionado aos negros. Porém, tais preceitos assumem acentuada dimensão quando se trata da mulher negra, efetivos mecanismos de desigualdade intensificam-se. Conforme a pensadora estadunidense Bell Hooks, “mais do que qualquer grupo de mulheres nesta sociedade, as negras têm sido consideradas só corpo, sem mente” (HOOKS, 1995, p.468). Desse modo, a vida intelectual da mulher negra assume dimensão fundamental, pois é revestida de caráter militante, de impacto social. Acerca dessa questão, hooks (1995, p.465), comenta:

(...) o trabalho intelectual é uma parte necessária da luta pela libertação fundamental para os esforços de todas as pessoas oprimidas ou exploradas, que passariam de objeto a sujeito, que descolonizariam e libertariam suas mentes (...).

¹⁸ Acerca do conceito de *Democracia racial*, ver nota anterior.

Em outro momento, a autora põe a questão da vida intelectual da mulher negra enquanto ato de resistência, que efetua insurgências às “estratégias de colonização racista” (2013, p. 12). A sistemática desvalorização do trabalho intelectual, especialmente, diz respeito àquelas oriundas de grupos marginalizados. As condições materiais de vida das negras (atuando em conformidade com a naturalizada concepção de “o trabalho mental ser sempre secundário aos afazeres domésticos e ao cuidado dos filhos, ou ao monte de outras atividades servis que tornaram difíceis para elas fazer do trabalho intelectual uma prioridade essencial”, p.471) atuam em conjunto com a desqualificação enquanto produtoras de conhecimento que as mesmas são submetidas, que além dos mecanismos de subordinação racial expõe marcas específicas de gênero:

A subordinação sexista na vida intelectual negra continua a obscurecer e desvalorizar a obra das intelectuais negras (...) a política do patriarcado torna a situação dos intelectuais negros diferente da situação vivenciada pelas negras. Embora eles enfrentem o racismo não enfrentam os preconceitos de gênero. E, como já se disse, por serem encarados como membros de uma tradição intelectual estabelecida seu trabalho é menos suspeito e muitas vezes mais recompensado que o das negras (1995, p.475).

Tais impedimentos, então, necessitam de efetiva contestação e problematização. A respeito, hooks nos diz: “(...) Qualquer discussão de trabalho intelectual que não enfatize as condições que tornam possível esse trabalho interpreta erroneamente as circunstâncias concretas que permitem a produção intelectual (...)” (Id., p.477). A postura à margem que essas mulheres ocupam, para além das usuais representações que as formas de atuação do epistemicídio exercem, proporciona novas perspectivas epistemológicas de contestação aos lugares estabelecidos da produção do conhecimento.

2.2 O ponto de vista das mulheres negras

A socióloga estadunidense Patricia Hill Collins, tematizando a respeito da posição “fora do centro” que a atuação das mulheres negras enquanto ativistas e intelectuais exerce, vai constituir o termo *outsider within* para referendar as práticas consequentes a esse lugar, esse “ponto de vista” efetivado (*outsider within* não possui tradução literal em português, sendo traduções aproximadas os termos “forasteiras de dentro” ou “estrangeiras de dentro”, que usaremos nas referências a

seguir ao longo do texto). No ensaio *Outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro*, Collins disserta acerca das significações referentes às práticas das *estrangeiras de dentro* a partir de três temas característicos: “a autodefinição e a autoavaliação das mulheres negras; a natureza interligada da opressão; a importância da cultura das mulheres afro-americanas” (COLLINS, 2016, p.99). Segundo a autora, a postura à margem das mulheres negras possibilita diferenciais perspectivas quanto aos paradigmas sociológicos consolidados. Um exame minucioso da produção intelectual recente das feministas negras, com ênfase nas que vivem em contextos divergentes com relação às conjunturas acadêmicas, revela que estas exploram tal situação realizando análises diferenciais quanto às questões de raça, gênero e classe, refletindo acerca dos elos sólidos entre essas categorias (COLLINS, 2016).

De forma a expor de modo mais transparente a proposta realizada no ensaio em questão, Patricia Hill Collins evidencia suas propostas metodológicas: a primeira, já comentada em breves linhas acima, a sugestão de três temas-chave que caracterizariam, primordialmente, o pensamento feminista negro; posteriormente, debate as significâncias desses temas e o potencial para modificações e inovações nos paradigmas sociológicos consolidados; por fim, a pesquisadora realiza uma discussão de caráter, a princípio, mais imanente para as ciências sociais - os benefícios, para a pesquisa sociológica, da identificação do ponto de vista na condução da pesquisa - mas que, em nossos objetivos, e ao nosso ver, colabora de forma contundente nas reflexões acerca do que Conceição Evaristo problematiza enquanto *ponto de vista* e suas reverberações na escrita das mulheres negras e, mais especificamente, na produção literária das mesmas.

Uma das questões centrais para o pensamento feminista negro, segundo teoriza Collins, é a *autodefinição* e a *autoavaliação* por parte das mulheres negras. Conforme nos é esclarecido,

A autodefinição envolve desafiar o processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas externamente definidas da condição feminina afro-americana. Em contrapartida, a autoavaliação enfatiza o conteúdo específico das autodefinições das mulheres negras, substituindo imagens externamente definidas com imagens autênticas de mulheres negras. Tanto as análises de Mae King (1973) como as de Cheryl Gilkes (1981) sobre a importância de estereótipos oferecem *insights* úteis para entender a importância da autodefinição de mulheres negras. King sugere que os estereótipos são uma representação de imagens externamente definidas e controladoras da condição feminina afro-americana que têm sido centrais para a desumanização de mulheres negras e para a exploração do seu trabalho. Gilkes indica que a assertividade das

mulheres negras ao resistirem à opressão multifacetada que vivenciam tem sido uma ameaça constante ao status quo (COLLINS, 2016, P.103).

Neuza Santos Souza, na obra *Tornar-se negro*, busca traçar um perfil da subjetividade da população negra brasileira, onde problematiza acerca das muitas facetas que o racismo assume no Brasil, e como a vida psíquica é constituída pelas consequências que o *ethos* racista, formulado pela branquitude hegemônica, impõe. Em franco diálogo com o que Collins tematiza, Souza afirma que uma das formas de autonomia que os negros poderiam exercer perante os modos de dominação racial impostos é a afirmação da identidade, da elaboração de um discurso sobre si próprio, que se afirmaria como mais efetivo de significações à medida que estivesse vinculado aos aspectos concretos da realidade (SOUZA, 1990). Conforme palavras da autora,

(...) um discurso do negro sobre o negro, no que tange a sua emocionalidade. Um olhar que se volta em direção à experiência de ser-se negro numa sociedade branca; de classe e ideologia dominante brancas; de estética e comportamentos brancos; de exigências e expectativas brancas (...) A história da ascensão social do negro brasileiro é, assim, a história de sua assimilação aos padrões brancos de relações sociais (...) (SOUZA, 1990, p.17-23).

As imposições raciais dominantes provocam efetivos danos à autoimagem da população negra, gerando, conseqüentemente, autodepreciação. A referida autora, então, traz à tona questões referentes a essas subjetividades negadas, subalternizadas e, de como se estabeleceu no Brasil uma cidadania em segundo plano para os negros¹⁹, pensando em formas de atuação para que essas populações recriassem sua história e reinventassem potencialidades. Nesse sentido, de reinvenção e reafirmação de uma identidade negra, a literatura possui papel fundamental.

Com relação ao sujeito autoral que se “insinua” ou se “infiltra” - voz enunciativa bem demarcada no texto - (EVARISTO, 2009), em diálogo proposto relativo ao fazer literário de Conceição Evaristo e a delimitação de Collins acerca da *autodefinição* e *autoavaliação*, pretendemos problematizar as correspondências, possibilidades e analogias entre o conceito da intelectual estadunidense e a

¹⁹ Em diálogo com esse argumento, referenciamos, aqui, Florestan Fernandes em *O negro no mundo dos brancos*: “O negro permaneceu condenado a um mundo que não se organizou para tratá-lo como ser humano e como igual (...) para participar desse mundo, o negro e o mulato se viram compelidos a se identificar com o *branqueamento* psicossocial e moral. Tiveram de sair de sua pele, simulando a condição humana-padrão do “mundo dos brancos” (FERNANDES, 2011, P.33).

perspectiva autoral da escritora brasileira. O *Ponto de vista* debatido por esta parece remeter ao que expõe a estadunidense, conforme podemos observar nos trechos a seguir:

Tenho concordado com os pesquisadores que afirmam que o ponto de vista é o aspecto preponderante na conformação na escrita afro-brasileira. Estou de pleno acordo, mas insisto na constatação óbvia de que o texto, com o seu ponto de vista, não é fruto de uma geração espontânea. Ele tem uma autoria, um sujeito (...). Em síntese, quando escrevo, quando invento, quando crio a minha ficção, não me desvinculo de um “corpo-mulher-negra em vivência” (...) (EVARISTO, 2009, P.18).

A reivindicação por parte da escritora da efetividade do ponto de vista no ofício literário, segundo propõe, promove a concretude não apenas da existência de uma literatura afro-brasileira, mas também, as condições legítimas da presença de uma “vertente negra feminina” (Id., p.18). Em consonância, afirma Collins:

A insistência das mulheres negras autodefinirem-se, autoavaliarem-se e a necessidade de uma análise centrada na mulher negra é significativa por duas razões: em primeiro lugar, definir e valorizar a consciência do próprio ponto de vista autodefinido frente a imagens que promovem uma autodefinição sob a forma do “outro” objetificado é uma forma importante de se resistir à desumanização essencial aos sistemas de dominação. O status de ser o “outro” implica ser o outro em relação a algo ou ser diferente da norma pressuposta de comportamento masculino branco (COLLINS, 2016, P.105).

Glória Anzaldúa, escritora e teórica estadunidense de origem mexicana, no texto *Falando em línguas: Uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo*, tematizando acerca da escrita das mulheres subalternizadas e sobre o ato da escrita dessas enquanto resistência, confronto aos lugares preestabelecidos a essas mulheres, destaca a importância da autoafirmação que contraria os “sistemas de dominação”:

Quem nos deu permissão para o ato de escrever? (...) uma voz é recorrente em mim: Quem sou eu, uma pobre chicanita do fim do mundo, para pensar que poderia escrever? Como foi que me atrevi a tornar-me escritora enquanto me agachava nas plantações de tomate, curvando-me sob o sol escaldante, entorpecida numa letargia animal pelo calor, mãos inchadas e calejadas, inadequadas para segurar a pena? Como é difícil para nós pensar que podemos escolher tornar-nos escritoras, muito mais sentir e acreditar que podemos! O que temos para contribuir, para dar? Nossas próprias expectativas nos condicionam. Não nos dizem a nossa classe, a nossa cultura e também o homem branco, que escrever não é para nós? O homem branco diz: “Talvez se raspem o moreno de suas faces. Talvez se branquearem seus ossos. Parem de falar em línguas, parem de escrever com a mão esquerda. Não cultivem suas peles coloridas, nem suas línguas de fogo se quiserem prosperar em um mundo destro (...) Por que nos combatem? Por que pensam que somos monstros perigosos? Porque muitas vezes desequilibramos e rompemos as confortáveis imagens estereotipadas que os brancos têm de nós (...) (ANZALDÚA, 2000, p.200).

Enquanto nosso objeto central de análise, retornemos, então, abaixo, a algumas características do que seria o *ponto de vista* na ótica de Conceição Evaristo e como o mesmo reverbera para a referida escritora em uma definição de literatura afro-brasileira e, também, em seu próprio ofício literário.

2.3. O ponto de vista em Conceição Evaristo

Para averiguar, investigar um tanto mais a fundo as problematizações tecidas até o momento, de forma mais específica, adentraremos sobre o ponto de vista na literatura a partir do que propõe Conceição Evaristo e algumas autoras e autores que nos trazem importantes questões a respeito. No texto *Por um conceito de literatura Afro-brasileira*, Eduardo Duarte traz uma discussão abrangente acerca do conceito de literatura *negra* e literatura *afro-brasileira*, como a representação do negro e, também, os textos de sua autoria configuraram a literatura nacional, em seus múltiplos aspectos. Como já comentado no início desse texto, a partir da década de 1980 se fixa de modo mais evidenciado, em nosso país, a produção de autores efetivamente afirmados enquanto pertencentes a uma afrodescendência.

Na tradição canônica da literatura brasileira, desde os tempos de Gregório de Matos, a presença do negro é extremamente estereotipada, oscilando entre a depreciação, o exotismo e o acentuado reducionismo temático. Surge, na literatura brasileira, o fenômeno do *negrismo*, que, “enquanto discurso do branco, pode ser equiparado ao indianismo dos românticos” (DUARTE, 2010, P.02).

Especialmente com relação à mulher negra, a literatura atuou como um dos pilares fundamentais de um imaginário nacional marcado pela extrema erotização e depreciação, que caminham de mãos dadas com a dominação patriarcal. Conforme nos aponta ainda Duarte (2009), a sexualidade afrodescendente não vinculada à moral cristã tornou o corpo da mulher negra o espaço do “desregramento e da promiscuidade” (Id., p. 07) tomado por diversas formas de abuso. A figura da mulata, especialmente, é símbolo desse *olhar* e da constituição desse imaginário nacional. Fruto da miscigenação e herdeira da figura da mucama, a escrava do interior das casas-grandes, desde sempre teve sua imagem vinculada às funções de cumprimento das fantasias e desejos sexuais dos senhores de engenho. Exemplos dessa representação e da constituição desse imaginário pululam a olhos vistos na

literatura brasileira. Mariza Correa, em *Sobre a invenção da mulata*, nos traz variados exemplos de autores consagrados em nossa tradição literária que escreveram obras nessa perspectiva, desde Aluísio de Azevedo, Manuel Antonio de Almeida, Jorge Amado, dentre muitos outros. Os exemplos excedem o campo literário, abarcando desde os discursos médicos, historiográficos, a teoria social, constituindo um macabro ideário nacional. A esse respeito, Correa afirma que

(...) No discurso de alguns críticos literários (José Veríssimo, Sílvio Romero), no de alguns historiadores (Capistrano de Abreu), no discurso médico (Raimundo Nina Rodrigues e muitos outros) e no literário (repito, de Gregório de Matos a Guimarães Rosa) que serviu de lastro para a construção dessa figura mítica, a mulata é puro corpo, ou sexo não “engendrado” socialmente (1996, p.40).

Interessante é perceber, nesse aspecto, destacando uma questão levantada tanto por Correa (1996) quanto por Duarte (2009) é que, apesar da extrema sexualização da figura da mulata, das atividades erotizadas e sexualizadas em demasia nas representações culturais, à mesma não é vinculada a maternidade, pois a mulher afrodescendente não merece procriar, sendo direcionada essa função às mulheres brancas, predestinadas, desde sempre, às funções sagradas da maternidade. Conceição Evaristo, no texto *Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face*, comenta a respeito:

Personagens negras como Rita Baiana, Gabriela, e outras não são construídas como mulheres que geram descendências. Observando que o imaginário sobre a mulher na cultura ocidental constrói-se na dialética do bem e do mal, do anjo e do demônio, cujas figuras símbolos são Eva e Maria e que o corpo da mulher se *salva* pela maternidade, a ausência de tal representação para a mulher negra acaba por fixar a mulher negra no lugar de um mal não redimido (EVARISTO, 2005, P. 202).

Sonia Giacomini, ao tematizar a respeito, afirma que à mulher negra, no Brasil, sempre foi associada função servil, e, com relação ao seu corpo, significados extremamente erotizados e lascivos; além disso, conforme já comentado acima, a maternidade, a procriação, foram negados; em uma sociedade cuja ideologia dominante designa à maternidade função social básica feminina, na negação de sua maternidade encontra-se a recusa à sua condição de mulher (GIACOMINI, 1988). Para mero efeito ilustrativo (tendo em vista que realizaremos análise dos contos em momento posterior neste trabalho), a literatura de Conceição Evaristo promove importantes rupturas em relação a tais preceitos. Em um dos contos que faz parte do corpus deste trabalho, *Duzu-querença*, a protagonista “gera(m) descendências”

(usando aqui termo caro a Evaristo), e tem a questão da maternidade dentre os elementos estruturais das referidas narrativas. Em *Duzu-Querença*, conto que narra a trajetória da personagem-título, Duzu, mulher de muitas trajetórias exercidas, numerosa é a sua prole:

Os filhos de Duzu foram muitos. Nove. Estavam espalhados pelos morros, pelas zonas e pela cidade. Todos os filhos tiveram filhos. Nunca menos de dois. Dentre os seus netos três marcavam assento maior em seu coração. Três netos lhe abrandavam os dias. Angélico, que chorava porque não gostava de ser homem. Queria ser guarda penitenciário para poder dar fuga ao pai. Tático, que não queria ser nada. E a menina Querença, que retomava sonhos e desejos de tantos outros que já tinham ido... (EVARISTO, 2015, p.34).

A personagem Duzu, no fim de percurso de sua vida, tem como elo de continuidade a neta Querença, que representa, também, esperança de renovação e de novas possibilidades ao seu povo (nesse sentido, de forma semelhante a outro conto objeto de análise nossa, *Ayoluwa, a alegria de nosso povo*). Querença simboliza “a moradia nova, bendito ayê, onde ancestrais e vitais sonhos haveriam de florescer e acontecer (...) era preciso reinventar a vida, encontrar novos caminhos (...) [Querença] intuía que tudo era muito pouco. A luta devia ser maior ainda.” (ld.,p.p.36-37). Em outro conto que será nosso objeto de análise, *A gente combinamos de não morrer*, que trata acerca da vida de um grupo de jovens moradores da periferia brasileira, entre a sua estrutura narrativa, dividida em variadas vozes, uma destas nos narra sobre o seu cotidiano inserido no hábito de admiração pelas telenovelas, onde são descritas duas situações solidificadas no imaginário nacional relacionadas às mulheres negras: a solidão ou a erotização daquelas que, no contexto histórico brasileiro, herdaram as funções servis vinculadas às mucamas. Tais situações dizem respeito a trabalhadoras domésticas negras, cuidadoras dos filhos do patrão, em que uma encerra a trama telenovelistica solitária e outra termina o folhetim casando-se com o mesmo, reiterando o imaginário nacional em torno da erotização dessas mulheres perante o patronato masculino, os “senhores de engenho” de ontem e de hoje: “A babá Lidiane, da novela das oito, acabou sozinha. Não gostei do final. Assisti outra novela em que a babá casou com o filho do patrão. Bonito, tudo muito bonito. Chorei de emoção. Quando choro diante de novela, choro também por outras coisas que não gosto nem de pensar” (EVARISTO, 2014, p.104-105).

A pesquisadora Simone Schmidt, no texto *Cravo, canela, bala e favela* (artigo em que a autora, dentre outras obras, analisa a personagem Ponciá Vicêncio, do romance homônimo de Conceição Evaristo) tematiza o “corpo subalterno, palco de conflitos onde se desdobram as tensões resultantes das relações desiguais de gênero, raça e classe no Brasil, corpo colonizado e verdadeiro campo de batalha” (SCHMIDT, 2009, p. 801). Esse corpo colonizado é emanador das consequências perversas da colonização, que, segundo Schmidt, citando Edward Said, “significa ser muitas coisas diferentes, mas inferiores, em muitos lugares diferentes, em muitas situações diferentes” (SAID, 2003, p.p. 115-116 *apud* SCHMIDT, 2009, p.800). Para a autora, a colonização e seus efeitos mantêm-se operantes na sociedade brasileira a partir de variados modos de permanência, “cuja ponta inicial se encontra com o trauma da escravidão (...)” (Id., p. 800). Em reverência ao que nos diz acima Evaristo sobre o imaginário constituído em torno da mulher negra e consolidado por certa tradição literária nacional, a autora refere-se, também, à personagem Gabriela, de Jorge Amado, constituída enquanto o perfil da mulher lasciva e “objeto fácil de desejo” (Id., p. 800).

Escrevendo sobre obras literárias contemporâneas, a pesquisadora Regina Dalcastagnè aponta para os “silêncios e estereótipos” da literatura brasileira recente. A respeito, nos diz:

A literatura contemporânea reflete, nas suas ausências, talvez ainda mais do que naquilo que expressa, algumas das características centrais da sociedade brasileira. É o caso da população negra, que séculos de racismo estrutural afastam dos espaços de poder e de produção de discurso. Na literatura, não é diferente. São poucos os autores negros e poucas, também, as personagens (...) se é possível encontrar, aqui e ali, a reprodução paródica do discurso racista, com intenção crítica, ficam de fora a opressão cotidiana das populações negras e as barreiras que a discriminação impõe às suas trajetórias de vida (...) além de sua representação estereotipada, o exame das exceções pode permitir a compreensão das potencialidades e dos limites das (poucas) abordagens do tema (DALCASTAGNÈ, 2008, p.87).

A pesquisadora realiza, no referido texto, um levantamento estatístico, vasta pesquisa da produção literária recente publicada nos últimos quinze anos anteriores nas principais editoras do país (1993-2008). Os dados da pesquisa apontam que mais de 80% das personagens dos romances brasileiros são brancas, e, conforme apontam os outros dados disponibilizados²⁰, referentes a 258 romances, 93,9% dos

²⁰ Os dados levantados por Dalcastagnè dizem respeito a um corpus total de 258 romances, correspondentes às três primeiras edições de romances publicados de autores brasileiros nas três

autores e autoras são brancos (sendo 72,7% autores homens). Destes, 3,6% não tiveram a cor identificada e os considerados “não-brancos”, classificados como categoria coletiva, ficaram em 2,4% (DALCASTAGNÈ, 2008). O tratamento estatístico da pesquisa, segundo palavras de sua responsável, “(...) permite iluminar regularidades e proporciona dados mais rigorosos (...) (Id.,p. 88). O caráter singular de cada obra publicada, a liberdade da elaboração estética, podem ser problematizados enquanto críticas possíveis a pesquisas desse viés, de que se estaria estabelecendo “limites” ou “patrulhamentos” sobre o texto literário. A esse respeito, afirma a autora:

É importante ressaltar que os problemas da representação literária indicados pela pesquisa não insinuam, absolutamente, qualquer restrição do tipo *quem pode falar sobre quem*, nem buscam estabelecer que um determinado recorte temático é mais “correto” do que outro. A pesquisa não comunga com nenhuma noção ingênua da mimese literária – que a literatura deva ser o retrato fiel do mundo circundante ou algo semelhante. O problema que se aponta não é o de uma imitação imperfeita do mundo, mas a invisibilização de grupos sociais inteiros e o silenciamento de inúmeras perspectivas sociais, como a dos negros. A proposta, então, é entender o que o romance brasileiro recente – aquele que passa pelo filtro das grandes editoras, atinge um público mais amplo e influencia novas gerações de escritores – está escolhendo como foco de seu interesse, o que está deixando de fora e, enfim, como está trabalhando as questões raciais (Id.,p.89).

Tematizando algumas obras e os modos de representação destas, Dalcastagnè vai tecer algumas análises sobre autoras e autores que buscam romper com as representações literárias usuais, “aqueles que fogem à regra e ensaiam um movimento diferente” (Id.,p.97) (inclusive, há no texto análise a respeito de *Ponciá Vicêncio*, romance da Conceição Evaristo). A ausência de personagens negras na literatura e na diversificação das formas de representação destas não constitui, então, um problema de ordem apenas política, mas também de caráter estético, tendo em vista que tal questão está diretamente vinculada à redução das possibilidades do texto literário (Id.,2008). Dalcastagnè nos aponta, no decorrer de seu texto, que a literatura é um dos espaços por excelência onde se germinam e são elaboradas as legitimidades das representações do mundo social. Essas representações, muitas vezes, envolvidas pelo manto encobridor de um suposto “realismo”, auxiliam na perpetuação de certos modos de tematização das obras. “(...) A ideia de ‘realismo’ se ancora, neste caso, na ilusão de que o escritor toma seus

modelos diretamente da realidade, e não que lida com outras representações” (...). Nesse sentido, a pesquisadora propõe três esquemas de representação social mais usuais, que são recorrentes nas obras literárias que integram o corpus de sua pesquisa:

(...) Ao manusear as representações sociais, o autor pode, de forma esquemática: (a) incorporar essas representações, reproduzindo-as de maneira acrítica; (b) descrevê-las, com o intuito de evidenciar seu caráter social, ou seja, de construção; (c) colocar essas representações em choque diante de nossos olhos, exigindo o nosso posicionamento (Id.,2008,p.106).

A literatura que problematiza seus modelos usuais de representação atua de modo potencializador de outras perspectivas, possibilitando um leque mais amplo de diversidades narrativas, que confluem novas expressões estéticas e também políticas.

A literatura de Conceição Evaristo se insere nessas novas possibilidades. A partir de sua *escrivivência*, além de assumir-se ideologicamente e usar um sujeito de enunciação próprio, opera, no interior da narrativa, um “ponto de vista” (DUARTE, 2008) de comprometimento, de expressar uma visão de mundo a partir do exercício da escrita que trilha os percursos de superação dos estereótipos cristalizados, onde se pode dizer, tais preceitos de desconstrução são elementos que *estruturam* a tessitura do texto. A esse respeito, Duarte nos indica:

(...) Que elementos distinguiriam essa literatura? Para além das discussões conceituais, alguns identificadores podem ser destacados: uma voz autoral afrodescendente, explícita ou não no discurso; temas afro-brasileiros; construções linguísticas marcadas por uma afro-brasilidade de tom, ritmo, sintaxe ou sentido; um projeto de transitividade discursiva, explícito ou não, com vistas ao universo recepcional; mas, sobretudo, um ponto de vista ou lugar de enunciação política e culturalmente identificado à afrodescendência, como fim e começo (2010, p. 06).

A esse respeito, com definições semelhantes à de Duarte, Cuti (2007), vai se referir à elaboração literária vinculada a uma “consciência negra de linguagem”, que se desvincule de um uso padrão da língua e se preocupe com “o ensejo do destinatário” (p.10). A partir dessas explanações, podemos observar a possibilidade de se averiguar em Conceição Evaristo a preocupação em compor procedimentos literários análogos aos descritos acima, os mesmo se constituem, em sua prática literária, como marcas efetivas.

3. VIDA NUA, VIDA PRECÁRIA, A NECROPOLÍTICA E AS POSSIBILIDADES AFROCÊNTRICAS

As condições desesperadoras da época na qual vivo me enchem de esperanças (Karl Marx).

Neste capítulo, iremos esboçar algumas considerações sobre a fundamentação teórica a ser utilizada para o desenrolar de nosso objeto de análise. Para fundamentar tais questões, dentre outras perspectivas teóricas, estabeleceremos mediações principalmente com o conceito de *vida nua* em Agambem, especialmente na obra *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*; também, pretendemos utilizar o conceito de *vida precária*, elaborado por Judith Butler, a partir da análise de conflitos contemporâneos e seus desdobramentos ético-políticos. Em diálogo com essas duas teorias, porém em ampliação para questões além do que as mesmas expõem, a exemplo do racismo e dos processos colonizadores em relação aos continentes africano e americano, debateremos alguns aspectos trabalhados pelo pensador camaronês Achille Mbembe e o seu conceito de *necropolítica*.

A escrita de Conceição Evaristo é permeada por questões várias, desaguando em muitas possibilidades analíticas. Nos contos selecionados para análise há uma perspectiva de esperança e resistência, seja pela negação ao epistemicídio (a exemplo dos contos *Duzu-querença* e *A gente combinamos de não morrer*), ou as simbologias expressas a partir do termo *Bamidele*, que se configura de forma mais explícita no último conto da obra analisada, intitulado *Ayoluwá, alegria de nosso povo*, mas que está presente nos demais contos, o que será motivo de análise neste trabalho. Com relação especificamente às perspectivas analíticas, esboçaremos, a seguir, algumas considerações sobre as mesmas.

3.1 Vida nua, vida precária

O filósofo italiano Giorgio Agamben, em pesquisas que inicia a publicar em meados da década de 1990, vai conceituar em torno do *homo sacer*, um sujeito jurídico advindo do direito romano arcaico no qual a vida humana é incluída a partir da exceção, em um ordenamento que se dá a partir de sua exclusão: e “o caráter da sacralidade liga-se pela primeira vez a uma vida humana como tal” (AGAMBEN,

2004, p.74). Esta figura concentra em si traços contraditórios, pelo fato de ter uma sacralidade sancionada e que ao mesmo tempo pode ser morta, o que compõe “a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício” (p.83), considerando-se que ele não pode ser morto nas formas em que o rito sanciona. A partir do exercício do poder soberano no ocidente seria o indicativo de uma vida absolutamente matável, que configuraria uma “violência que excede tanto a esfera do direito quanto a do sacrifício”. (Id, p.87). O soberano, por sua vez, está ao mesmo tempo dentro e fora do ordenamento jurídico (pois cabe ao soberano determinar a validade do ordenamento, ao passo que pertence fora do mesmo e pode suspendê-lo), exercendo sua exceção soberana, pois segundo o que o teórico alemão Carl Schmitt (referência basilar a Agamben) define, “soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção”. (Id, p.18).

A exceção é uma espécie da exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas, o que caracteriza propriamente a exceção é aquilo que é excluído não está, por causa disso, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma de suspensão. A norma se aplica à exceção, desaplicando-se, retirando-se desta. Que o ordenamento jurídico-político tenha a estrutura de uma inclusão daquilo que é, ao mesmo tempo, expulso, tem sido frequentemente observado (...) Não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela. O particular “vigor” da lei consiste nessa capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade. Chamemos *relação de exceção* a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão (Id, p.p. 24-25).

Tendo em vista tais questões, pode-se afirmar, então, que o soberano “cria e garante a situação da qual o direito tem necessidade para a própria vigência, se apresenta como “limiar de indiferença entre natureza e cultura, entre violência e lei, e esta própria indistinção constitui a específica violência soberana” (Id., p.42). Tal poder soberano, estabelecido a partir da modernidade e que deságua na contemporaneidade, é marcado pela politização da *vida nua*, a vida de cunho biológico. Agamben, ao discorrer acerca desse conceito, retorna à antiguidade clássica, à terminologia para a palavra *vida*, que na Grécia antiga apontava para significados distintos: *zoé*, a vida natural, “o simples fato de viver”, sem particularidades, modo comum aos seres vivos como um todo. Já a *bíos* designa uma “vida qualificada”, um modo específico de viver, caro a um indivíduo ou grupo. A *zoé*, a vida natural, a partir da modernidade, passa a ser de caráter fundamental nos cálculos do poder estatal. A *biopolítica* (conceito primeiramente elaborado por

Foucault), então, é um dos elementos elucidativos para a compreensão da política na modernidade. A motivação de exposição em linhas breves, a biopolítica, que aparece nas obras e cursos de Michel Foucault a partir da década de 1970, é definida enquanto uma modificação fundamental do poder soberano na forma de atuação e também de operação dos dispositivos no modo de lidar com a vida e a morte de seus súditos, a passagem das *sociedades soberanas* para as *sociedades disciplinares*. O mecanismo fundamental do poder não é mais a repressão, e sim o controle. É a transição, amplamente difundida e tematizada por Foucault do *fazer morrer, deixar viver* das sociedades soberanas, para o *fazer viver, deixar morrer* das sociedades disciplinares. O objetivo do poder a ser empregado, então, é cuidar da população, fomentar práticas de incitação, de controle, vigilância, os confiscos são substituídos pela majoração e organização das populações. Há uma otimização das forças submetidas, a gerência da vida em diversos aspectos, uma “produtividade” emanada pelo poder que difere da “negatividade” da soberania unicamente direcionada para a eliminação. De acordo com Peter Pál Pelbart, “O poder investe a vida, não mais a morte. Daí, porque se desinvestiu tanto a própria morte, que antes era ritual, espetacular e hoje é anônima, insignificante” (2007, p.59).

Segundo Agamben, as situações biopolíticas por excelência se intensificaram no século XX, e experiências políticas como o nazi-fascismo tornaram a zoé, a vida natural, como o modo máximo de decisão soberana sobre os cidadãos:

[O fascismo e o nazismo] são dois movimentos biopolíticos em sentido próprio, que fazem portanto da vida natural o local por excelência da decisão soberana (...) Fascismo e nazismo são, antes de tudo uma redefinição das relações entre homem e cidadão e, por mais que isto possa parecer paradoxal, eles se tornam plenamente inteligíveis somente se situados sobre o pano de fundo biopolítico inaugurado pela soberania nacional e pelas declarações dos direitos (AGAMBEN, 2014, P.P.125-127).

As experiências totalitárias do século XX, de acordo com o pensador italiano geraram uma política operacionalizada de forma integralmente biopolítica. Os campos, segundo informa o próprio Agamben, não surgem a partir da Segunda Guerra Mundial, pois já se faziam presentes em experiências coloniais europeias anteriores, além de se fazerem presentes em momentos diversos da história recente e também dos dias que seguem. Os mesmos são definidos como “paradigmas biopolíticos da modernidade”, “espaço absoluto de exceção, topologicamente distinto de um simples espaço de exclusão”, por serem “laboratórios para experimentação do domínio total” (Id., p.117), entrelaçamento máximo entre política e vida, em que

os sujeitos aí inseridos se caracterizam como completamente destituídos de direitos, configurando uma experiência total da *vida nua*, a *zoé*, de caráter essencialmente biológico.

(...) a essência do campo consiste na materialização do estado de exceção e na conseqüente criação de um espaço em que a vida nua e a norma entram em um limiar de indistinção, devemos admitir que nos encontramos virtualmente na presença de um campo toda vez que é criada uma tal estrutura, independente da natureza dos crimes que aí são cometidos e qualquer que seja sua denominação ou topografia específica. Será um campo tanto o estádio de Bari, onde em 1991 a polícia italiana aglomerou provisoriamente os imigrantes clandestinos albaneses antes de expulsá-los ao seu país quanto as *zones d'attente* nos aeroportos internacionais franceses, nas quais são retidos os estrangeiros que pedem o reconhecimento do estatuto de refugiado. Em todos estes casos, um local aparentemente anódino delimita na realidade um espaço no qual o ordenamento normal é o fato suspenso (...) O nascimento do campo em nosso tempo surge então, nesta perspectiva, como um evento que marca de modo decisivo o próprio espaço político da modernidade (...) O campo como localização deslocante é a matriz oculta da política em que ainda vivemos, que devemos aprender a reconhecer através de todas as suas metamorfoses, nas *zones d'attente* de nossos aeroportos bem como em certas periferias de nossas cidades. (Id, p.p. 169-170-171).

Essa 'vida indigna de ser vivida', é, sobretudo, "um conceito político, no qual está em questão a extrema metamorfose da vida matável e insacrificável do *homo sacer*, sobre a qual se baseia o poder soberano" (Id., p.137). Nas democracias modernas, desde a sua gênese, a vida nua, a constituição dessa enquanto parâmetro de um novo sujeito político se faz presente. Um documento referência das democracias modernas, o *habeas corpus* (documento que garantia a presença física de alguém perante a corte de justiça), por exemplo, não traz em si exigências de relações e liberdades feudais, mas a exigência do simples *corpus*, a presença física (AGAMBEN, 2014). De tal modo, o *corpus* efetiva o "novo sujeito da política", a consolidação desse corpo é símbolo da democracia moderna:

Que justamente o *Habeas corpus* entre os vários procedimentos jurisdicionais voltados à proteção da liberdade individual, recebesse forma de lei e se tornasse, assim, inseparável da história da democracia ocidental, seguramente deve-se a circunstâncias acidentais: mas é também certo que, deste modo, a nascente democracia europeia colocava no centro de sua luta com o absolutismo não a *bíos*, a vida qualificada de cidadão, mas *zoé*, a vida nua em seu anonimato (Id., p.121).

Se algo caracteriza, portanto, a democracia moderna em relação à clássica, é que ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, por onde procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida, e de encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé*. Daí, também, a sua específica

aporia, que consiste em querer colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto - a “vida nua”- que indicava a sua submissão (Id., p.17).

A partir dessas breves exposições, é possível elucidar que a proposta elaborada por Agamben ao tematizar o *Homo Sacer* tem como uma de suas motivações centrais investigar a conjunção, a convergência entre um modelo jurídico institucional e as formas biopolíticas de poder e gerência da vida.

Judith Butler, filósofa e professora estadunidense (majoritariamente conhecida dentro da academia e além dela por sua produção teórica vinculada ao feminismo e à teoria *queer*), a partir de pesquisas realizadas sobre as guerras contemporâneas, ocorridas a partir dos anos 2000 (com destaque para as invasões efetuadas pelos Estados Unidos, especialmente as guerras do Afeganistão e Iraque), escreve cinco ensaios que pensam questões éticas e políticas advindas dessa conjuntura histórica, intitulados *Quadros de guerra - quando a vida é passível de luto?* “com foco nos modos culturais de regular as disposições afetivas e éticas por meio de um enquadramento seletivo e diferenciado da violência” (BUTLER, 2015, p. 13). A autora se propõe a tematizar como a vida, em seu significado mais rigoroso, pode ser “enquadrada”, (no sentido de *frame*, de “quadro”, inclusive, palavra que consta do título original da obra, *Frames of War*) tal qual molduras de quadros, e, também, no sentido da imagem fotográfica, os fotogramas; são várias as acepções desses enquadramentos, que vão desde a seletividade da violência, das vidas “passíveis de luto” (sendo esse, aliás, o subtítulo da obra), incluindo aí os sujeitos que podem ser “enquadrados”, incriminados devido a sua condição social (exercendo uma espécie de “culpa a priori”), aos enquadramentos que legitimam os dispositivos de atuação e aceitação das guerras, até as atuais políticas direcionadas às populações de imigrantes e questões ligadas à sexualidade. Há uma multiplicidade de sentidos, que a autora discute de forma ampla.

Este livro aborda os enquadramentos da guerra, isto é, as diferentes maneiras de esculpir seletivamente a experiência, como algo essencial à condução da guerra. Esses enquadramentos não apenas refletem as conduções materiais da guerra, como são também essenciais para o *animus* perpetuamente produzido dessa realidade material. Há diversos enquadramentos em questão aqui: o enquadramento da fotografia, o enquadramento da decisão de ir pra guerra, o enquadramento da política sexual e feminista a serviço do esforço de guerra. Eu argumento que, assim como a guerra é enquadrada de determinadas maneiras a fim de controlar e potencializar a comoção em relação à condição diferenciada de uma vida passível de luto, a guerra também enquadra formas de pensar o multiculturalismo e certos debates sobre a liberdade sexual, temas considerados, em grande medida, separadamente das “relações exteriores”. (BUTLER, 2015, p.p. 47-48).

Os enquadramentos, “molduras pelas quais apreendemos ou, na verdade, não conseguimos apreender a vida lesada dos outros” (Id.,p.14), propostos pela filósofa, produzem vidas em situação de precariedade, e essa nossa apreensão não efetivada é atravessada por operações de poder, que não decidem em última instância as formas de aparição da vida, mas possuem por princípio demarcar os âmbitos dessa aparição. Estamos, segundo a autora, diante de um problema de ordem ontológica, tendo em vista que “a pergunta em questão é: O que é uma vida? O “ser” da vida é ele mesmo constituído por meios seletivos (...) não podemos fazer referência a esse “ser” fora das operações de poder, e devemos tornar mais precisos os mecanismos de poder mediante dos quais a vida é produzida” (Id.,p.14).

A partir daí, refletir sobre a precariedade da vida nos põe a par de variadas questões; na linha de pensamento exposta na obra, é necessário o questionamento de quais são as condições de apreensão de uma vida ou, de um “conjunto de vidas” como precária, quais os modos em que essa apreensão é ou não possível, tendo em vista, ainda, que o entendimento desse estado de precariedade não assegura a proteção à esta vida, a garantia dos pré-requisitos de sua manutenção e consequente sobrevivência, pois estar ciente desta condição precária pode, inclusive, conduzir a “uma potencialização da violência, uma percepção da vulnerabilidade física de certo grupo de pessoas que incita o desejo de destruí-las” (BUTLER, 2015, P.15). No sentido de concretamente efetuarmos novas formas de atuação política, ampliando demandas sociais e de manutenção da vida, Butler irá nos apresentar uma das teses centrais de sua obra: a necessidade de tecermos uma “nova ontologia corporal”, que nos resultaria “repensar a precariedade, a vulnerabilidade, a dor, a interdependência, a exposição, a subsistência corporal, o desejo, o trabalho e as reivindicações sobre a linguagem e o pertencimento social” (Id., p.15). A utilização da categoria de “ontologia”, na definição da autora, se dá por um viés indissociável de suas aplicações à vida social, nunca como “estruturas fundamentais do ser” pensadas a partir de pressupostos essencialistas, desvinculados das reverberações sociopolíticas.

O “ser” do corpo ao qual essa ontologia se refere é um ser que está sempre entregue a outros, a normas, a organizações sociais e políticas que se desenvolveram historicamente a fim de maximizar a precariedade para alguns e minimizar a precariedade para outros. Não é possível definir primeiro a ontologia do corpo e depois as significações sociais que o corpo assume. Antes, ser um corpo é estar exposto a uma modelagem e a uma

forma social, e isso é o que faz da ontologia do corpo uma ontologia social (...) o corpo está exposto a forças articuladas social e politicamente, bem como a exigências de sociabilidade, incluindo a linguagem, o trabalho e o desejo (...) A concepção mais ou menos existencial da “precariedade” está, assim, ligada à noção mais especificamente política de “condição precária” (...). (BUTLER, 2015, p.p. 15-16).

As formas como apreendemos a vida (a partir da hierarquia configurada para este processo subjetivo pela autora, dividida entre *aceitação*, *inteligibilidade* e *reconhecimento*), são dependentes do estabelecimento de um conjunto de normas consolidadas pela ordem social e política (aqui, a conceituação de norma parece ser influenciada por preceitos herdados de Foucault), e, segundo a mesma, “a produção normativa da ontologia cria problemas epistemológicos de apreender uma vida, o que, por sua vez, dá origem ao problema ético de definir o que é reconhecer ou, na realidade, proteger contra a violação e a violência” (Id., p.16), o que, se configura em uma das teses centrais da obra, “(...) há sujeitos que não são exatamente reconhecíveis como sujeitos e há “vidas” que dificilmente - ou, melhor dizendo, nunca - são reconhecidas como vidas” (Id., p. 17). Há, portanto, semelhanças com o conceito de *vida nua*, de Agambem, da efetivação da *zoé* enquanto forma de vida típica das democracias contemporâneas. A partir da tematização dessas vidas “não-reconhecíveis”, é estabelecida uma distinção entre “apreender” e “reconhecer”. Este último seria um termo de maior significação, sujeito a modificações ao longo do tempo, já a “apreensão” seria termo de menor definição, que implicaria em “marcar, registrar ou reconhecer sem pleno conhecimento” (Id., p.18). Desse modo, as normas de reconhecimento facilitam a capacidade de apreender, mas são de ordens diferentes, além do fato que o reconhecimento não se dá por formas estanques, sendo o mesmo definido por condições mais gerais, que se articulam de forma histórica e social. A questão que se apresenta como fulcral é saber quais dispositivos operam no sentido de tornar certos sujeitos mais “reconhecíveis” que outros.

A respeito dos enquadramentos, a filósofa nos alerta de como estes são produtores de verdades. Utilizando da ambiguidade do termo em inglês *framed*, que pode designar tanto o emolduramento de um quadro quanto a ação de *incriminar* determinado sujeito, exercida pela polícia ou o aparelho judiciário, a incriminação, por si só, funciona enquanto produção de culpa. Sobre isso, Butler afirma:

Quando um quadro é emoldurado, diversas maneiras de intervir ou ampliar a imagem podem estar em jogo. Mas a moldura tende a funcionar, mesmo de uma forma minimalista, como um embelezamento editorial da imagem, se não como um autocomentário sobre a história da própria moldura. Esse sentido de que a moldura direciona implicitamente a interpretação tem alguma ressonância na ideia de *incriminação/armação* como uma falsa acusação. Se alguém é incriminado, enquadrado, em torno de sua ação é construído um “enquadramento”, de modo que o seu estatuto de culpado torna-se a conclusão inevitável do espectador. Uma determinada maneira de organizar e apresentar uma ação leva a uma conclusão interpretativa acerca da própria ação (BUTLER, 2015, P.23).

Ao longo de seu percurso analítico exercido na obra ora em questão, Butler traça complexo panorama ético-político de uma conjuntura que está na ordem dos acontecimentos, em seu pleno desenrolar, a passos firmes na vigência dos dias. À saturação evidente de formas de atuação política, como já exposto linhas acima, vem nos propor uma nova “ontologia corporal”. Em diálogo com esse posicionamento, e refletindo a partir da questão de que a constatação de existência das vidas em situação de precariedade não promove, necessariamente, uma atuação no sentido de posicionamento contrário a esse estado das coisas, Butler adentra a problematização acerca de como o enquadramento pode ser capaz de produzir comoção.

Quando lemos a respeito de vidas perdidas com frequência nos são dados números, mas essas histórias se repetem todos os dias, e a repetição parece interminável, irremediável. Então, temos de nos perguntar, o que seria necessário não somente para apreender o caráter precário das vidas perdidas na guerra, mas também para fazer com que essa apreensão coincida com uma oposição ética e política às perdas que a guerra acarreta? (...) como a comoção é produzida por essa estrutura do enquadramento? Qual a relação da comoção com o julgamento e a prática de natureza ética e política? Afirmar que uma vida é precária exige não apenas que a vida seja apreendida como uma vida, mas também que a precariedade seja um aspecto do que é apreendido no que está vivo. Do ponto de vista normativo, o que estou argumentando é que deveria haver uma maneira mais inclusiva e igualitária de reconhecer a precariedade, e que isso deveria tomar forma como políticas sociais concretas no que diz respeito a questões como habitação, trabalho, alimentação, assistência médica e estatuto jurídico (Id., p.p. 29-30).

Do ponto de vista das “vidas passíveis de luto”, há, na obra, a conceituação de como o luto e as possibilidades que efetivam sua presença são pressupostos fundamentais para uma “vida que importa”.

Indo além e no sentido oposto de um conceito existente de finitude que singulariza nossa relação com a morte e a vida, a precariedade enfatiza nossa substitutibilidade e nosso anonimato radicais em relação tanto a determinados modos socialmente facilitados de morrer e de morte quanto a outros modos socialmente condicionados de sobreviver e crescer. Nós não nascemos primeiros e nos tornamos precários; a precariedade é coincidente com o próprio nascimento, o que quer dizer que uma criança sobreviver ou não é importante (BUTLER, 2015, P.32).

Se uma criança, ao nascer, recebe condições mínimas de sobrevivência, há a configuração de uma “rede social de ajuda” (p.32), que diante das possibilidades de morte efetuam cuidados no sentido de preservação da vida. Esse cuidar configura um sentido de valorização efetiva da vida, de evitar a morte; temos, então, uma “vida passível de luto”, de certeza da presença do enlutar caso se desse o ceifamento daquela vida. A configuração de “um futuro anterior” (‘uma vida foi vivida’ enquanto pressuposto de uma vida que mal começou a ser vivida), que resulta em “essa será uma vida que terá sido vivida” (p.33), concretizam uma “vida passível de luto”.

3.2 A Necropolítica

A *necropolítica*, conceito elaborado pelo camaronês Achille Mbembe traz em sua gênese herança da *biopolítica* de Foucault e da *vida nua de Agamben*. As problematizações do pensador de Camarões promovem importante deslocamento epistemológico, uma teoria crítica que se formula levando em consideração as experiências de dominação colonial europeias, assim como a tradição de sua elaboração do pensamento²¹. Nesse sentido, pondo em questão o pensamento foucaultiano (base para as reflexões de Mbembe), certa tradição crítica irá apontar para o pensamento do francês como de caráter eurocêntrico em demasia, de modo que “o colonialismo e a ideologia colonial estão amplamente ausentes na história do mundo moderno e contemporâneo reconstruída pelo filósofo francês” (LOSURDO, 2011, p.228 apud HILÁRIO, 2016, P.196). Ainda conforme Losurdo, em comentário de Hilário, Foucault põe o surgimento de um Estado racista apenas com a ascensão do nazismo na Alemanha, conforme nos explicita o próprio Mbembe (2016, p. 129) “as premissas materiais do racismo e do extermínio nazista podem ser encontradas

²¹ O autor camaronês afirma, em relação às experiências diaspóricas dos povos africanos e de suas formulações de conhecimento: “fomos forçados a habitar vários mundos ao mesmo tempo, não num gesto gratuito de desmembramento, mas de vaivém, suscetível de autorizar a circulação, a partir da África, de um pensamento de circulação e travessia. Ao longo deste caminho, não procuramos ‘provincializar’ as tradições europeias do pensamento. De resto, elas não nos são de modo algum alheias” (MBEMBE, 2014, P.23).

no imperialismo colonial”. Também, ao teorizar acerca do preceito biopolítico do *fazer viver deixar morrer*, de uma prática de desinvestimento da morte em benefício de uma administração da vida na modernidade, e afirmar que a ritualização pública da morte inicia seu desaparecimento a partir de meados do século XIX, o filósofo desconsidera, em seus escritos, que “nas primeiras décadas do século XX o linchamento de negros era organizado como espetáculo de massa, anunciado, inclusive, pelas imprensas locais” (HILÁRIO, 2016, P. 197).

Evidenciados esses questionamentos quanto ao pensamento foucaultiano, tal elucidação se faz por motivo de compreender o percurso analítico de Achille Mbembe, tendo em vista que o mesmo parte de dispositivos conceituais de Foucault, que se desdobram e tomam vias diferenciais a partir do camaronês, que analisa formas vigentes de poder presentes em países de capitalismo periférico e forte tradição colonial. De acordo com Mbembe, é possível a efetivação de uma leitura em torno da política, soberania e sujeito que seja divergente das categorias filosóficas típicas da modernidade. “Em vez de considerar a razão a verdade do sujeito, podemos olhar para outras categorias fundadoras menos abstratas e mais táteis, tais como a vida e a morte” (2016, p.125). À categoria política da morte, o pensador irá tematizar a soberania como a expressão do direito de matar, relacionando o biopoder ao estado de exceção e ao estado de sítio. O biopoder, então, promove as divisões entre os que devem viver e devem morrer, consolidando uma divisão entre os vivos e os mortos. Tal poder se estabelece de acordo com um *campo biológico*, no qual se promove uma cesura, divisão da espécie humana em grupos e subgrupos, entre ‘uns’ e ‘outros’, sendo essa divisão a “raça”, que foi a sombra sempre presente sobre o pensamento e a prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros - ou dominá-los.

[A raça] é uma forma de representação primária (...) Se aprofundarmos a questão, a raça será um complexo perverso, gerador de medos e de tormentos, de problemas do pensamento e de terror, mas sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente, de catástrofes. Trata-se do que apazigua odiando, mantendo o terror, praticando o alterocídio, isto é, construindo o outro não como semelhante a si mesmo, mas como objeto intrinsecamente ameaçador, do qual é preciso proteger-se, desfazer-se, ou que, simplesmente, é preciso destruir, devido a não conseguir assegurar o seu controle total (MBEMBE, 2014, p.16).

Referindo-se tanto a essa presença atemporal como ao caráter espectral do mundo da raça como um todo, Hannah Arendt localiza suas raízes na experiência

demolidora da alteridade e sugere que a política da raça²², em última análise, está relacionada com a política da morte “(...) Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição de morte e tornar possível as funções assassinas do Estado” (MBEMBE, 2016, p.128).

À biopolítica investidora e controladora da vida, Mbembe vai dizer que há uma passagem, uma transição em largos passos desta para a necropolítica, uma política voltada para a aniquilação em larga escala (ou, “forma contemporânea de subjugação da vida ao poder de morte”). As “massas supérfluas”, sujeitos que começam a ‘sobrar’, são tratadas enquanto descartáveis e dispensáveis (HILÁRIO, 2016; JÚNIOR; SOUSA; GIMBO, 2017). As formas sociais contemporâneas produzem a figura do *excedente*, a vida que “pode ser gasta ou passada sem reservas”.

A figura do sujeito supérfluo, aquele cuja força de trabalho já não é mais necessária ao modo de reprodução do capital, possui uma vida sem valor, indigna de ser vivida. Se a socialização no quadro capitalista se dá pela troca de mercadorias, compra e venda de força de trabalho no seu nível mais fundamental, significa que este sujeito está fora, expulso desse circuito (HILÁRIO, 2016, p.205).

Há, em voga, um intenso processo de produção dos “inimigos ficcionais”²³: a crescente disseminação do ódio político, em diversas esferas, que se reproduz mundo afora; a crescente xenofobia e racismo constituídos por contundentes projetos neonacionalistas; a negação do outro, acentuada e sendo elemento estrutural de vários governos democrático-liberais, demonstrando, a tal modo, a faceta mais autoritária do atual estágio do neoliberalismo, ou seja:

A percepção da existência do outro como um atentado contra a minha vida, como uma ameaça mortal ou perigo absoluto, cuja eliminação biofísica reforçaria o potencial para minha vida e segurança, eu sugiro, é um dos muitos imaginários de soberania característico tanto da primeira quanto da última modernidade. (Id., 2016, p.54).

²² Acerca da definição de raça, Mbembe evidencia que: “ (...) a raça não existe enquanto fato natural físico, antropológico ou genético. A raça não passa de uma ficção útil, de uma construção fantasista ou de uma projeção ideológica (...) em muitos casos, é uma figura autônoma do real, cuja força e densidade podem explicar-se pelo seu caráter extremamente móvel, inconstante e caprichoso (...) (2014, p.27).

²³ Com relação aos “inimigos ficcionais” a ação política de morte, a *necropolítica*, é “a forma política adequada ao capitalismo em crise estrutural, no sentido de que atende aos seus objetivos. Na medida em que “a questão social” já não é mais solúvel no interior das instituições capitalistas, a sua consequente militarização e barbarização aparece como modelo de gestão possível (HILÁRIO, P. 205, 2016 apud CASTELO, 2014).

Dando prosseguimento a essa ideia do outro como ameaça estão configuradas as ‘antinomias liberais’, as contradições a um modelo político, e não “elemento fundacional da epistemologia euroamericana”, que se fundamentou enquanto *alterocídio*, a leitura do outro de forma completamente alheia aos termos de alguma equivalência, mas sim enquanto uma afronta, um risco à manutenção da segurança e à vida como um todo.

A animação permanente, a reatualização e a propagação do tópico do perigo e da ameaça e, conseqüentemente a estimulação da cultura do medo são partes motoras do liberalismo. Se considerarmos o estímulo à cultura do medo a sua condição, o correlativo psicológico interno do liberalismo, então, historicamente, o escravo negro será o canal. O medo racial, em particular, foi desde sempre um dos pilares da cultura do medo intrínseca à democracia liberal. A consequência deste medo tem sido o crescimento de processos de controle, de coação e coerção, que longe de serem aberrações, surgem como contrapartida às liberdades. (Id, p. 67).

A essa cultura do medo racial, do outro enquanto ameaça, há um fator, para Mbembe, que segue sólido e firme: tanto na filosofia moderna quanto no imaginário político das nações europeias, a representação da colônia é sempre de um lugar de exercício soberano que se posta às margens da lei (o que corresponde às elaborações de Agamben acerca do estado de exceção e as definições do mesmo por Carl Schmitt). A colônia, então, se torna, por excelência, o lugar de “instauração do terror” (Id., 2016), a partir de uma ordem jurídica europeia, fundamentada por dois princípios-chave: o primeiro diz respeito à igualdade jurídica dos estados europeus, igualdade essa que se aplica, de modo fundamental, quanto ao “direito de guerra”, que se desdobra, principalmente, pelo fato de matar ou negociar a paz como uma das funções primordiais exercidas pelo Estado; e, também, pelo reconhecimento máximo do território, a soberania, de que não seria possível a reivindicação para além das fronteiras determinadas, não reconhecendo, também, nenhuma autoridade superior a sua em seu território. Em consequência direta destes fatores, “o Estado se comprometeria a ‘civilizar’ os modos de matar e atribuir objetivos racionais ao ato de matar em si”. O segundo princípio vai dissertar sobre as formas de territorialização desses Estados-soberanos, como se dará a efetivação de suas fronteiras perante “uma ordem global recentemente imposta”. Ocorrerá, então, a eficiente distinção entre as partes, os trechos do mundo ao dispor da apropriação e ocupação colonial de um lado e, de outro, o território europeu em si (Id, 2016). Tais fatores se fazem fundamentais para a compreensão da colônia como

“instauradora do terror”. Nesses termos, uma “guerra legítima” se daria entre um Estado e outro, entre territórios “civilizados”. Já a situação colonial é diferenciada, são lugares, por excelência, da “ilegalidade absoluta”:

(...) as colônias são zonas em que guerra e desordem, figuras internas e externas da política, ficam lado a lado ou se alternam. Como tal, as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a favor da “civilização” (...) Por todas essas razões, o direito soberano de matar não está sujeito a qualquer regra nas colônias. Lá, o soberano pode matar em qualquer momento ou de qualquer maneira. A guerra colonial não está sujeita a normas legais e institucionais (Id, p.p.133-134).

A análise da situação colonial nos permite estabelecer parâmetros de semelhança com o estágio atual dos países em situação pós-colonial, que compõem o conjunto dos países capitalistas periféricos, em que a intensificação de políticas neoliberais de retirada de direitos à população se consolida enquanto modo de gestão por excelências desses países e, no Brasil, especificamente, vivemos no período atual um momento onde os mecanismos estruturais de exclusão e desigualdade social se tonificam, demonstram renovada robustez, aliados ao nosso histórico apreço ao autoritarismo enquanto elemento de mediação e resolução de conflitos sociais. A precariedade da vida em amplos aspectos das populações colocadas à margem dos arranjos socioeconômicos, as “massas supérfluas”, condena estas a viverem em zonas de exclusão das áreas urbanas, e onde, no caso brasileiro, uma série de políticas públicas atuam como fomentadoras dos brutais índices de letalidade do sistema penal do país, principalmente quando observamos as extensas e corriqueiras violências praticadas pelo Estado nas zonas de exclusão das cidades, as mais variadas formas de coerção e de eliminação de sujeitos que parecem, essencialmente, marcados pelas “existências suspeitas”. Tal cerceamento e políticas de exceção nos fazem retornar a Agamben, e confirmar o que o filósofo afirmou no sentido de que “o campo, hoje, é o paradigma biopolítico do Ocidente”. A soberania, então, segundo Mbembe, tem essa “capacidade de decidir quem importa e quem não importa, quem é descartável e quem não é.” (Id, p.135).

Achille Mbembe nos faz refletir, também, acerca de um de seus principais objetivos enquanto elaborador de uma teoria crítica produzida a partir das margens do capitalismo, mais especificamente a partir das sociedades pós-coloniais

africanas. O camaronês busca a produção de uma epistemologia da África produzida por seus próprios intelectuais, um saber que não seja apenas sobre a África²⁴. Uma prática que entra em confronto direto ao epistemicídio. Em seu texto *Afropolitanismo*, acerca da necessidade de uma epistemologia autônoma, Mbembe afirma que a distância “entre a vida real das sociedades, de um lado, e as ferramentas intelectuais pelas quais as sociedades apreendem seu destino, de outro, implica riscos para o pensamento e para a cultura” (2015, P.68). A partir desse pressuposto, adentramos em mais uma reflexão desta nossa fundamentação teórica, a *Afrocentricidade*.²⁵ Como suporte e amparo dessa área do conhecimento, utilizaremos alguns textos publicados na obra *Afrocentricidade - Uma abordagem epistemológica inovadora*, organizada por Elisa Larkin Nascimento e com diversos textos introdutórios de variados intelectuais ligados à produção de conhecimento e ferramenta de análise e compreensão não só das culturas africana e afro-brasileiras, mas de formação do Brasil, como se deram os processos sócio-históricos do país e sua gênese enquanto nação. Além do que, tal conhecimento nos possibilita outras ferramentas de análise, a realização de descentramentos e imersão em novas possibilidades epistemológicas²⁶. Nossa intenção, aqui, é traçar breve panorama de algumas questões abordadas nesses textos.

Muniz Sodré, em texto introdutório da obra, nos apresenta acerca das formas culturais de matriz africana, e sobre um paradigma cognitivo que remete a tempos anteriores à antiguidade clássica.

(...) depois que o Renascimento e a Reforma operaram a homogeneização espacial do mundo de acordo com o ideário da modernidade europeia, a ideia de civilização espalhou-se progressivamente como se fosse o produto natural de uma essência ocidental, logo marcada pela cor branca. Uma espécie de “Ocidente absoluto” para a consciência hegemônica. A naturalização do que era de fato um construto cultural foi impulsionada (MUNIZ SODRÉ, 2008, P.26).

²⁴ No percurso deste trabalho, buscamos as abordagens epistemológicas não-convencionais sem, ao mesmo tempo, abrir mão das possibilidades conceituais de teorias “canônicas”, eis a proposta que pretendemos exercer ao analisarmos os contos de Conceição Evaristo.

²⁵ As epistemologias de origem africana, seja em seus lugares de origem, seja na experiência da diáspora, existem em variadas vertentes e tendências, há longas datas. Porém, o uso do termo *afrocentricidade* foi cunhado pelo intelectual de origem estadunidense Molefi Asante, em 1980, momento em que passa a ser utilizado como paradigma para trabalhos acadêmicos.

²⁶ Com relação a essas novas possibilidades epistemológicas, na introdução da obra que ora é comentada, Elisa Larkin Nascimento vem afirmar que: “a crítica afrocentrada verifica que, em grande parte, o ocidente postula como conhecimento um conjunto de crenças que sofrem distorções oriundas do etnocentrismo ocidental. O pensamento afrocêntrico investiga e propõe novas formas de articular o estudo, a pesquisa e o conhecimento nesse campo. (...) um dos principais postulados do pensamento afrocêntrico é a pluralidade, pois não se trata de uma forma exclusiva de pensar, imposta de forma obrigatória sobre todas as epistemes e todas as experiências” (2008, p.30).

Finch III e Nascimento destacam, sobre as teorias afrocêntricas, que:

A tradição do pensamento afrocentrado desenvolvida no contexto intelectual do ocidente consiste, com efeito, num ato de resistência. Ligada intimamente ao pan-africanismo, ela se constitui na tessitura das ligações entre continente e diáspora ao protagonizar essa resistência (2008, p.38).

A partir das pesquisas que pioneiramente foram realizadas pelo senegalês Cheik Anta Diop ficamos sabendo, ao contrário do que nos informa a ainda sólida tradição eurocêntrica, que o Egito pode ser “relocado” enquanto lugar inicial de desenvolvimento do que reconhecemos enquanto “ocidente”. Sabia-se, há muito tempo, de como os egípcios eram anteriores aos gregos, porém, a construção de um discurso e uma tradição histórica que desvinculava o Egito da África (ao se criar a lenda histórica de que o Egito seria originário de um grupo invasor não-africano e provavelmente de origem caucasoide, advindo da Ásia), impedia a ideia de uma nação africana ser marco civilizacional primeiro. Desse modo, tem-se, aqui, um dos pilares mantenedores do imaginário eurocêntrico ocidental, legitimador da dominação colonial, do racismo e todos os funestos desdobramentos que tão bem conhecemos. As teorias de Diop ficaram importante base para o contra-hegemônico pensamento afrocêntrico. Conforme tão bem nos esclarece Elisa Nascimento, são duas as principais vertentes da afrocentricidade²⁷:

Podemos observar duas vertentes da afrocentricidade além da característica fundamental de ser ligada à luta. Uma delas se constitui na visão epistemológica subjacente à resistência: a matriz da filosofia religiosa e as tradições ancestrais. A outra se constrói na produção acadêmica escrita e publicada, expressa na língua e no discurso ocidental. Essas duas vertentes coexistem e correspondem a duas dimensões da afrocentricidade. Por um lado, um pensamento afrocentrado expresso em sua língua original ou em uma linguagem própria, em torno de referências da tradição ancestral africana; por outro, temos uma produção acadêmica de autores que dominam e utilizam as ferramentas da academia ocidental para se engajar em análises próprias e originais, porém ideologicamente imprevisíveis (...) Mas a abordagem afrocentrada vem evoluindo no sentido de incorporar progressivamente, além das obras elaboradas na tradição ocidental, a ética e a filosofia ancestrais e a produção de conhecimento por africanos no seu próprio contexto de vida antes/ou independente do domínio colonialista escravista mercantil (NASCIMENTO, 2008, p. 40).

²⁷ A respeito da conceituação e das definições em torno das duas principais vertentes das teorias afrocêntricas, a ancestralista e a de caráter mais acadêmico, nesse trabalho, pontuaremos alguns aspectos a respeito de ambas, sem a intenção de aprofundamento maior, tendo em vista a utilização da teoria em questão para a análise do corpus de nosso trabalho, os contos de Conceição Evaristo.

De acordo com as pontuações de Nascimento, a afrocentricidade é composta por essas duas dimensões, que convergem em alguns quesitos e em outros não. No texto *Epistemologia africana*, Kaphagawani e Malherbe (2002), refletem que as formas, pressupostos e bases da reivindicação do conhecimento variam de uma cultura para outra. Apesar de que epistemologia enquanto ramo da filosofia se defina como o estudo do conhecimento de modo universal, as formas de aquisição de conhecimento variam de acordo com os contextos históricos e socioculturais: “É a partir dessas considerações que se pode falar de maneira sensata de uma *articulação africana e formulação do conhecimento*, portanto, de uma epistemologia africana” (KAPHAGAWANI e MALHERBE, 2002, p.02). Há muitas questões que atravessam os posicionamentos entre essas duas vertentes²⁸, desde as pressuposições, por parte dos adeptos das tradições ancestrais e de cunho religioso, de que os acadêmicos estariam submetidos à lógica da epistemologia colonizadora, sendo os teóricos Paul Gilroy e Kwame Appiah os principais alvos das críticas nesse sentido (CHRISTIAN, 2008; FINCH III, 2008). Por sua vez, os afrocêntricos “acadêmicos” se referem ao essencialismo dos ancestralistas como não mais ocupando dimensão fundamental para as populações afrodescendentes diaspóricas²⁹, e o caráter religioso, metafísico, dos ancestralistas. De fato, o autor de uma das principais obras sobre a afrocentricidade – *Afrocentricidade - a teoria da mudança social* - o responsável por ter cunhado o termo *afrocentricidade*, Molefi

²⁸ Kaphagawani e Malherbe (2002, p.06), refletindo acerca das diferenças entre as duas vertentes da afrocentricidade, e de como as duas propostas epistemológicas são atravessadas, e pensando como reverberam as diferenças entre ambas, afirmam o seguinte: “Há diversas outras culturas de todos os cantos do globo nessa convergência presente no continente africano, junto com todas as culturas originárias presentes. Para nossos propósitos, isto é, para uma análise ampla da epistemologia africana, é possível simplificar essa diversidade e olhar apenas para a “cultura tradicional africana” e a “moderna cultura ocidental” como as mais significativas correntes. Na assimilação cultural entre essas duas, é perceptível que a resposta que nós damos à pergunta se o conhecimento, racionalidade e conceitos associados são relativos à várias comunidades ou comum a todos os seres humanos é de crucial importância (...) Se negamos, junto com os relativistas, que a maneira de conhecer de nosso grupo étnico não possui nada em comum com outros grupos, então não podemos olhar para outras culturas para revisar nossas ideias, fazer comparações ou avaliações de nossa vida intelectual, mas temos que nos virar por conta própria. Se, por outro lado, tomamos uma instância universalista, então devemos querer descartar todos os traços étnicos e características culturais assim que possível – o que também é indesejado – (...). Ainda a respeito, Charles Finch III, no texto *A afrocentricidade e seus críticos*, afirma que “a afrocentricidade não é eterna ou permanente e deve ser empregada da mesma maneira que qualquer metodologia (...) não podemos investir no paradigma por si e para si (...)” (2008, p.177).

²⁹ A respeito das experiências diaspóricas, e questionando acerca de como pensar, refletir sobre essas experiências, Stuart Hall, em *Da diáspora: identidades e mediações culturais* (2003, p.17) , indaga: “o que a experiência da diáspora causa a nossos modelos de identidade cultural? Como podemos conceber ou imaginar a identidade, a diferença e o pertencimento, após a diáspora? Já que a “identidade cultural” carrega consigo tantos traços de unidade essencial (...) como devemos “pensar” as identidades inscritas nas relações de poder, construídas pela diferença e disjuntura?”

Asante, transparece em parte de sua escrita e na elaboração dos preceitos afrocêntricos acentuado viés religioso.

Para além das questões referentes a esse embate epistemológico, a afrocentricidade possui variadas matizes, diversificadas proposições teóricas. Dentre estas, Asante, no texto *Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar*, traz o conceito de *agência* para pensar o/a intelectual afrocentrado/a. Segundo o teórico, o *agente* “é um ser humano capaz de agir de forma independente em função de seus interesses. Já a *agência* em um ser humano é a capacidade de dispor de recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana. Em uma situação de falta de liberdade, opressão e repressão racial, a ideia ativa no interior do conceito de agência assume posição de destaque”. (ASANTE, 2008, P.94). O conceito de agência, em Asante, de tal modo, reverbera, em uma analogia possível, em uma negação do epistemicídio da população negra, sendo esta agente e protagonista de sua história; e, com relação, especificamente à mulher negra, a afirmação do trabalho intelectual enquanto mecanismo fundamental de enfrentamento aos contextos de opressão social e racismo (conforme a definição de Bell Hooks); nesse sentido, a produção literária de Conceição Evaristo insere-se nessa perspectiva, especificamente, com relação aos contos que integram o nosso corpus de análise. Em *Duzu-Querença*, a neta, Querença, disposta a confrontar o cotidiano de sofrimentos e agruras a que tinha sido submetida sua avó Duzu, ainda não sabia bem como estabelecer sua atuação, mas já “estava estudando, ensinava as crianças menores da favela, participava do grupo de jovens da Associação de Moradores e do Grêmio da Escola (EVARISTO, 2015, p.37)”. De modo análogo, em *A gente Combinamos de não morrer*, uma das narradoras, a personagem Bica, tem o ofício da escrita como uma forma de resistência, de “contagiar de esperanças” as vidas alheias. Em ambos os contos, se configura a prática da agência, no sentido proposto pela teoria afrocêntrica.

Ainda dentro das já referidas variadas matizes que envolvem as elaborações afrocêntricas, há a teoria crítica *Africana*. Ao escrever acerca da referida teoria, Rabaka expõe alguns pressupostos que, segundo ele, permeiam as metodologias afrocêntricas:

- 1) Explicar suas características e seus conceitos centrais e as categorias básicas de análise; 2) colocar em primeiro plano os principais momentos e o(s) significado(s) frequentemente encoberto(s) de seu discurso e seus debates; 3) fazer um delineamento sóbrio e sério das críticas à afrocentricidade e a alguns de seus teóricos; 4) elaborar uma discussão

informada dos novos desdobramentos e direções discursivas no pensamento afrocêntrico (RABAKA, 2008, P.130).

Rabaka vincula a gênese do pensamento afrocêntrico ao forte ativismo negro exercido a partir das décadas de 1950/60 (As lutas anticoloniais africanas, a resistência ao Apartheid na África do Sul, o movimento contra o racismo nos Estados Unidos em suas variadas vertentes), assim como aos teóricos pan-africanistas e anticoloniais. “Os afrocentristas reconhecem a influência de uma gama de teorias, e o alcance teórico se estende das diversas comunidades discursivas do continente africano até o Caribe, entrecruzando, literalmente, de um lado para o outro, as arenas acadêmicas de América e da Europa (Id., 2008, p.131)”. O leque de influências, segundo o autor, vai desde o já citado Cheik Anta Diop, passando por militantes como Malcolm X, até teóricos e ativistas como Amílcar Cabral e Frantz Fanon. A cultura vai ser elemento chave na emancipação dos povos de origem e de descendência africana. Para os afrocentristas, a cultura, a partir da linguagem, é que possibilita identificar se determinada epistemologia é avessa ao afrocentismo ou não (2008, p. 131). A partir dessa identificação, é possível elucidar como se configuram sofismas solidamente arraigados, como a vinculação da razão às epistemologias europeias³⁰ e, aos povos africanos, é atribuída a emoção, o predomínio do sentimento sobre as elaborações racionais. Cria-se, então, o que Rabaka, inspirado pelas reflexões de Fanon, irá nomear de “complexo colonial ou de dependência”, em que a população negra, por estar vinculada essencialmente às experiências/emoções não dispõe de ferramentas analíticas e teóricas próprias para pensar suas demandas sociais, políticas e subjetivas.

Esse complexo de dependência disciplinar causa um colapso na abordagem da existência negra, reduzindo-a a experiência, emoção, intuição e expressão criativa. Faz que entendamos a teoria, a filosofia, a ciência e os conceitos de cultura e civilização ocidentais como normais, como lugares e fontes neutros da sagacidade intelectual e da crítica afiada (..) a “africanidade” ou “negritude” tem muito mais a oferecer às ciências humanas e sociais do que meramente seus aspectos experienciais e emocionais; se não gerar conceitos de forma conscienciosa, o campo de estudos *Africana* será apenas um gueto acadêmico (RABAKA, 2008, P. 134).

³⁰ Conforme Rabaka elucidada no mesmo texto, é importante ressaltar que: “os afrocentristas não se opõem ao pensamento e à cultura europeus, mas questionam a imposição deles como superiores e obrigatoriamente universais.” Em segundo lugar, é incorreto afirmar que a afrocentricidade é um “racismo às avessas” ou um “eurocentrismo pintado de preto”. Ao contrário, é uma metodologia e uma pedra de toque teórica caracterizada pela abertura epistêmica e por uma postura inerentemente humanista (2008, p.137).

A partir das reflexões acima sobre alguns pressupostos das teorias afrocêntricas, expomos alguns conceitos das possibilidades teóricas a serem efetivadas no posterior capítulo analítico dos contos de Conceição Evaristo.

4. ANÁLISE DE ALGUNS CONTOS DE *OLHOS D'ÁGUA*

Neste capítulo, pretendemos tecer análises relativas a contos da obra *Olhos d'água*. A saber, os contos são: *Duzu-querença*, *A gente combinamos de não morrer* e *Ayoluwa: alegria de nosso povo*. Nas análises em questão, pretendemos tematizar a respeito de questões específicas de cada conto, mas, também, os aspectos em comum que permeiam as narrativas dos referidos contos, a exemplo da *vida precária*, a *necropolítica*, dentre outros aspectos. A resistência e a esperança, presentes nas três narrativas selecionadas, também serão nosso objeto de estudo. Primeiramente, trabalharemos questões relativas ao conto *Duzu-querença*. Posteriormente, o conto em análise será *A gente combinamos de não morrer*; por último, o conto que será nosso objeto analítico é *Ayoluwa, a alegria de nosso povo*.

4.1. Análise do conto *Duzu-querença*

*A voz de minha filha recolhe em si a fala e o ato, o
ontem - o hoje – o agora (Conceição Evaristo)*

Das muitas agruras e sofrimentos pelos quais a personagem Duzu é exposta, desde a mais tenra infância, a violência de gênero se configura entre uma das mais reiteradas. A violência de gênero, na sociedade brasileira, estrutura relações sociais e está solidificada entre a população do país. As estatísticas criminais relativas ao gênero possuem demasiada amplitude³¹. As relações de poder que constituem as referidas relações de gênero se efetivam em diversas categorias que reafirmam o masculino e as suas várias formas de dominação, sendo a elaboração de papéis femininos e masculinos fundamental para que compreendamos essas relações de poder. Quando o homem se vê desempossado do poder patriarcal, irrompe em ato violento³², disposto a exercer pela via da força a dominação às mulheres,

³¹ Conforme Constância Lima Duarte em *Gênero e violência na literatura afro-brasileira*, a respeito da violência de gênero, “Na vida - nesta que fica além da literatura- tais dores são comuns. Não passa uma semana sem que os jornais noticiem a morte de mulheres assassinadas pelo companheiro, vingativo ou enlouquecido de ciúmes. Não passa um dia sem que uma mulher seja espancada, sangrada, violada, apenas por ser mulher. E não me refiro só à violência física que deixa marcas visíveis no corpo. Também tem as outras, a humilhação, a ofensa, o desprezo, marcam, doem, e são cotidianas” (DUARTE, 2008, P.01).

³² De acordo com levantamentos do Instituto Patrícia Galvão, de São Paulo, boa parte da população brasileira percebe a violência contra as mulheres como uma epidemia social. “Essa violência tem números de guerra, visto que cerca de 68% dos casos de agressão e estupro contra a mulher estão

“destinadas” aos lugares subalternizados preestabelecidos, segundo o legado das instâncias patriarcais.

Em uma escala de agressão, a violência de gênero é compreendida do assédio moral ao homicídio de mulheres. Assim, essas diferentes maneiras de agressões contra a mulher são construídas como formas de manutenção de poder e de comunicação. No contexto familiar, os gritos do companheiro antecedem socos e pancadas que deixam suas marcas no corpo da mulher. Por sua vez, as marcas físicas escondem as feridas psicológicas, deixadas nas mulheres pela violência. Nesse contexto, a violência de gênero pode ser entendida como um campo de luta, pois as relações de poder se exercem de maneira transversal na sociedade, nas quais o corpo feminino é campo de disputa e controle por parte do homem (GOMES e SANTOS, 2015, p.02).

A violência de gênero, com relação às representações consolidadas na literatura brasileira, é marcada por importantes mudanças em relação à perspectiva dessas representações. Gomes e Santos (2015) afirmam que em todo o transcorrer do século XX, a forma como essa violência foi retratada pode ser dividida de dois modos: a exaltação e valorização dos códigos da masculinidade e da honra; e, de outro modo, a representação da violência de gênero se daria pela denúncia e questionamento do desrespeito e agressão aos direitos da mulher. O primeiro modo citado se faz presente em longa tradição dos romancistas brasileiros, o texto nos exemplifica dois autores vinculados ao regionalismo, José Lins do Rego e Jorge Amado. Os referidos escritores exemplificam os assassinatos de mulheres como fatores consequentes da desonra do “homem traído”, em obras como *Menino de engenho* e *Gabriela*, a defesa da ordem patriarcal, da honra, que legitimam a violência perpetrada às mulheres. O segundo modo, mais recente na produção literária nacional, diz respeito aos textos escritos por mulheres vinculadas à literatura brasileira contemporânea (GOMES E SANTOS, 2015). A violência de gênero passa a ser tematizada de formas mais abrangentes, problematizando questões ligadas à luta pela liberdade da mulher e incorporando demandas diretas do feminismo, que ganhava vigor e tônus social a partir desse momento histórico (meados da década de 1970). A escritora brasileira desse momento histórico não põe em evidência o ângulo do sujeito universal. Na contramão de tal perspectiva, “defende o lugar de fala da mulher a partir das subjetividades e particularidades de sua *performance*

entre os crimes mais cometidos por homens que, muitas vezes, fazem parte das relações familiares (...) Nessa direção, a maior parte dos entrevistados destacam a importância da criação da lei Maria da Penha como uma das formas de o Estado punir e lutar pelo fim dos diferentes crimes contra a mulher no espaço da casa. Porém, metade desses entrevistados afirma que a forma como a lei pune os agressores é ineficaz. Tais dados demonstram como a violência de gênero é parte do cotidiano de milhares de mulheres brasileiras (GOMES, SANTOS, 2015, p.02).

social” (GOMES, 2013, P.11). Nesse período, autoras a exemplo de Clarice Lispector, Lygia Fagundes Telles, Marina Colasanti, Lya Luft, Nélida Pinon, dentre outras, evidenciam os múltiplos desdobramentos da violência de gênero:

Elas valem-se da reescrita e da desconstrução da imagem da mulher submissa e cúmplice de homens possessivos e controladores (...) tal violência passou a ser questionada quando descrita como parte de estruturas opressoras do corpo da mulher. Especificamente, o texto de autoria feminina repudia o silêncio da mulher agredida e desmistifica o crime passionai, recusando qualquer explicação para o assassinato feminino (GOMES E SANTOS, 2015, P.03).

Em relação à literatura efetuada por Conceição Evaristo, segundo Cardoso e Silva (2017), a violência de gênero é considerada de caráter estrutural na maior parte de suas obras, sendo dividido aos seguintes modos a exposição da violência: violência simbólica³³, moral e física, de tal forma que a violência em sua produção literária está entremeada, intermediam-se, uma desaguando na outra, conforme os meandros narrativos percorridos em cada texto.

A pesquisadora Constância Lima Duarte, por sua vez, no texto *Gênero e violência na literatura afro-brasileira*, relata o contato que teve com a escrita das mulheres negras, a partir do conhecimento dos *Cadernos negros*: “A partir de uma perspectiva étnica, de classe e feminista, algumas escritoras realizam - com competência e sensibilidade - agudas releituras da violência, expondo sem melindres personagens-chagas do cotidiano feminino³⁴” (DUARTE, 2008, P.03). Em

³³ Com relação ao conceito de *violência simbólica*, podemos compreender, conforme a definição de seu propositior, Bourdieu (1997, p.204), o seguinte: “(...) a violência simbólica é toda coerção que se institui por intermédio da adesão que o dominado acorda ao dominante (portanto, à dominação) quando, para pensar e se pensar ou para pensar sua relação com ele, dispõe apenas de instrumentos de conhecimentos que têm em comum com o dominante e que faz com que essa relação pareça natural”. A *violência simbólica* se daria, então, a partir de uma coação apoiada no reconhecimento de uma imposição determinada, seja esta de caráter predominantemente econômico, social e simbólico. De acordo com o teórico, “a violência simbólica é o meio de exercício do poder simbólico. Os condicionamentos materiais e simbólicos agem sobre nós (sociedade e indivíduos) numa complexa relação de interdependência” (1997, p.204). Por sua vez, Constância Lima Duarte, no texto ora em análise neste capítulo, com relação às violências de gênero, expõe discordâncias e o que para ela se efetivam enquanto limitações do conceito de *violência simbólica*: “Nunca concordei inteiramente com a afirmação de Bourdieu, de que a violência simbólica se ‘constrói através de um poder não nomeado’, que ‘dissimula as relações’. Ora, tal poder tem nome, e ele é machismo. E as relações de poder do macho sobre a fêmea, estão bem visíveis nas relações sociais de gênero. Também questiono sua explicação simplista de que a dominação masculina se perpetua porque as mulheres naturalmente a aceitam. Ao invés de buscar a explicação da conduta agressiva no próprio agressor, e o porquê das categorias sociais estarem tão assimiladas ao masculino, parece mais fácil vitimizar, mais uma vez, a vítima (DUARTE, 2008, P.02)”.

³⁴ No mesmo trecho, Duarte expõe que como referência em seu texto analítico, dentre as escritoras presentes nos *Cadernos Negros*, utilizará os textos de Conceição Evaristo, que abarcam “as imbricações de gênero, classe e etnicidade (...) a meu ver, contém as marcas identitárias de mulheres que estão reescrevendo a história brasileira (2008, p.03)”.

Conceição Evaristo, com relação ao seu ofício da escrita, Duarte tece as seguintes observações:

(...) a carga poética e ao mesmo tempo dramática que seus contos exalam, a história que se fragmenta; tudo isso somado à voz essencialmente feminina que assume a narrativa (...) há uma coerência estética entre as narrativas, pois, mesmo nas cenas de maior violência e degradação humana, em que o registro varia entre realista, crítico e intimista, ocorre o equilíbrio entre a intenção documental e a sugestão de estados líricos (2008, p.03).

No texto ora em questão, *Duzu-Querença*, muitas dessas características se fazem presentes. O registro marcado por forte realismo e, ao mesmo tempo, tomado de nuances intimistas e de acentuado lirismo na descrição de cenas (tal como exemplificaremos adiante). Em nosso conto em análise temos a protagonista de mesmo nome do título, Duzu, descrita em situação de vulnerabilidade social, habitante das ruas, submetida às situações de estigma e distinção social que atingem tal parcela da população:

Duzu lambeu os dedos gordurosos de comida, aproveitando os últimos bagos de arroz que tinham ficado presos debaixo de suas unhas sujas. Um homem passou e olhou para a mendiga, com uma expressão de asco. Ela lhe devolveu com um olhar de zombaria. O homem apressou o passo, temendo que ela se levantasse e viesse lhe atrapalhar o caminho (EVARISTO, 2015, p.31).

O início do texto ocorre *in media res* (“no meio das coisas”), com a situação atual da vida de Duzu; posteriormente, a partir de flashbacks, é apresentada a trajetória da personagem, desde a sua tenra infância. Do ponto de vista estrutural, pode-se afirmar que a narrativa se dá em terceira pessoa, sendo o narrador onisciente intruso³⁵. Sabemos que, em literatura, o personagem é o elemento que nos possibilita efetiva vinculação ao texto. Em *A personagem do romance*, Antonio Candido tece definições sobre o personagem romanesco, que podem ser pensadas para o âmbito do conto. Segundo o autor, a personagem é um dos elementos centrais da trama. A partir dela, se procede o elo mais sólido entre leitor e obras literárias. Apesar disso, conforme Candido, o elemento essencial do romance (ou conto) não é o personagem, apesar de ser o seu componente mais vívido.

³⁵ A classificação se dá de acordo com as definições estabelecidas por Norman Friedman no texto *O ponto de vista na ficção*. *Onisciência*, segundo definição do texto “significa literalmente um ponto de vista ilimitado, logo, difícil de controlar. A estória pode ser vista de um ou de todos os ângulos, à vontade” (2002, p.173). O narrador onisciente intruso seria aquele que se posiciona, que assume intromissões diretas no texto e insere comentários ao longo da narrativa (FRIEDMAN, 2002).

Não espanta, portanto, que a personagem pareça o que há de mais *vivo* no romance; e que a leitura deste dependa basicamente da aceitação da *verdade* da personagem por parte do leitor. Tanto assim que nós perdoamos os mais graves defeitos de enredo e de ideia aos grandes criadores de personagens. Isso nos leva ao erro, frequentemente repetido em crítica, de pensar que o essencial do romance é a personagem (...) Feita esta ressalva, todavia, pode-se dizer que é o elemento mais atuante, mais comunicativo da arte novelística moderna (...) a personagem é um ser fictício - expressão que soa como um paradoxo. De fato, como pode uma ficção ser? Como pode existir o que não existe? No entanto, a criação literária repousa sobre este paradoxo, e o problema da verossimilhança no romance depende desta possibilidade deste ser fictício, manifestada através da personagem, que é a concretização deste (CANDIDO, 2007, p.p.54-55).

No conto em análise, tal recurso demonstra-se eficaz. Duzu-Querença, de modo análogo a tantas outras personagens elaboradas por Evaristo traz consigo forte carga de realismo. E o aspecto da onisciência narrativa permite aproximação acentuada de sensações e emoções advindas da personagem.

Duzu, ainda em tenra infância, chega para sua primeira visita na cidade acompanhada de pai e mãe. O pai, que queria “caminhar para o amanhã” (EVARISTO, 2015, p.32), era marcado pela esperança. Pescador, sonhava com outros ofícios, outros meios de trabalho, ampliar experiências. De tal modo, buscava as possibilidades de proporcionar outra vida para sua filha, pois, “esta era caprichosa, e tinha cabeça para leitura” (Id., p.32). Só que, ao invés do acesso possibilitado a, por exemplo, efetivas condições educacionais (tomando por exemplo, o trecho citado referente à personagem), o que temos é a repetição dos lugares sociais estabelecidos na sociedade brasileira de tradição escravista às jovens mulheres negras (o intercruzamento de opressões de classe, gênero e raça); as “concessões” dos lugares e papéis sociais atribuídos a essas mulheres (conforme referido no capítulo I deste trabalho). Duzu, então, é destinada para possível trabalho doméstico, ainda em plena infância, trabalho e moradia na residência de alguma senhora (algo recorrente em demasia no Brasil), uma “mucama contemporânea”, reconfigurando funções análogas à figura da escrava doméstica: “Na cidade, havia senhoras que empregavam meninas (...) e a menina tinha sorte, já vinha no rumo certo. Uma senhora que havia arrumado trabalho para a filha de Zé Nogueira ia encontrar com eles na capital” (EVARISTO, 2015, p.32).

Em Conceição Evaristo, observa-se a efetividade da vinculação entre escritura e experiência, algo que a mesma classifica como “escrevivência”. Candido

(2006), em *Literatura e sociedade*, irá refletir acerca do conteúdo social em obras literárias. Segundo o autor, o texto e o contexto não devem prevalecer um sobre o outro, em outras palavras, em um texto literário não deve ocorrer a primazia da forma, assim como também o excesso do contexto em sua disposição, por si só, não configura o texto enquanto literário, pode-se utilizá-lo com outras funcionalidades, mas não propriamente como um texto de literatura. Texto e contexto se fundem, o elemento *externo* não deve importar enquanto “(...) causa, nem como significado, mas como elemento que desempenha um certo papel na constituição da estrutura, tornando-se, portanto, interno.” (CANDIDO, 2006, p.09). Em *Duzu-Querença*, temos esses elementos externos, a violência, a objetificação da mulher negra, o cotidiano brutal de parte significativa da população brasileira que, a partir da constituição de sua personagem protagonista, e dos componentes internos da obra, como já comentado acima, do caráter documental intercalado por estados líricos, a “coerência interna da obra”, há a consolidação do elemento externo que se torna interno, efetiva-se uma relação dialética entre “externo e interno”.

Retornando ao enredo do conto em análise, Duzu passa um longo tempo na casa da senhora que a auxiliou quando ainda criança. Transcorrem anos. Ela, que auxiliava nos serviços gerais da casa, “ajudava na lavagem e na passagem da roupa. Era ela também quem fazia a limpeza dos quartos” (EVARISTO, 2015, p.32). A menina, então, observa o grande fluxo de pessoas na casa e as mulheres que estavam constantemente a habitar os quartos. As mulheres, que Duzu admirava a beleza e que “(...) gostava de ficar olhando o rosto delas. Elas passavam muita coisa no rosto e na boca. Ficavam mais bonitas ainda” (p.32). A menina, ainda mal saída da infância, não entendia a movimentação dos homens em torno daquelas mulheres, e quais os motivos de D. Esmeraldina, a proprietária do lugar, requerer que ela sempre batesse à porta antes de adentrar as alcovas.

Um dia, Duzu esqueceu e foi entrando. A moça do quarto estava dormindo. Em cima dela dormia um homem. Duzu ficou confusa: por que aquele homem dormia em cima da moça? Saiu devagar, mas antes ficou olhando um pouco os dois. (...) então resolveu que nem sempre ia esperar o poder entrar. Algumas vezes ia entrar-entrando. E foi no entrar-entrando que Duzu viu várias vezes homens dormindo em cima das mulheres. Homens mexendo em cima das mulheres. Homens acordados em cima das mulheres. Em alguns quartos, era repreendida; em outros, bem aceita. Houve até aquele quarto em que o homem lhe fez um carinho no rosto e foi abaixando a mão lentamente... A moça mandou que ele parasse. Não estava vendo que era uma menina? O homem parou. Levantou embrulhado no lençol. Duzu viu então que a moça estava nua. Ele pegou a carteira de dinheiro e deu uma nota para Duzu. Ela olhou timidamente para o homem. Voltou ali no outro dia no entrar-entrando (EVARISTO, 2015, p.p.32-33).

De menina órfã, explorada por serviços e ocupações domésticas desde a infância em troca de moradia e alimentação, Duzu é atingida por mais uma violência, agora de ordem sexual. As primeiras experiências sexuais se deram sob essa égide. Da infância interrompida, Duzu agora era abusada sexualmente pelos clientes da pensão de D. Esmeraldina. Em seguida, a referida proprietária, ao perceber que a moça estava sendo remunerada, passa a cobrar-lhe pelos serviços sexuais prestados.

(...) Duzu não sabia ainda o ritmo do corpo, mas, rápida e instintivamente, aprendeu a dançar. Ganhava mais e mais dinheiro (...) Um dia quem abriu a porta de supetão foi D. Esmeraldina. Estava brava. Se a menina quisesse deitar com homem podia. Só uma coisa ela não ia permitir: mulher deitando com homem, debaixo do teto dela, usando quarto e cama, e ganhando o dinheiro sozinha! Se a menina era esperta, ela era mais ainda. Queria todo o dinheiro e já! Duzu naquele momento entendeu o porquê do homem lhe dar dinheiro. Entendeu o porquê de tantas mulheres e de tantos quartos ali (...) e entendeu, também, qual seria a sua vida. É, ia ficar. Ia entrar-se entrando sem saber quando e porque parar (EVARISTO, 2015, P.34).

Duzu, então, se torna uma das prostitutas mais conhecidas da pensão de D. Esmeraldina. Muitas foram suas experiências por lá, “entrar-entrando sem saber quando e porque parar”. De tal modo, diversas foram as formas de violência que se exerceram sobre a personagem³⁶. De lá, “partiu para outras zonas”, lidando, cotidianamente com ameaças, estupros, espancamentos.

Duzu morou ali muitos anos e de lá partiu para outras zonas. Acostumou-se aos gritos das mulheres apanhando dos homens, ao sangue das mulheres assassinadas. Acostumou-se às pancadas dos cafetões, aos mandos e desmandos das cafetinas. Habitou-se à morte em forma de vida (EVARISTO, 2015, p.34).

³⁶ A Lei Maria da Penha, sancionada pelo governo federal em 2006, em seu Art. 7º, informa enquanto tipos de violência contra a mulher: “I- a violência física, entendida como qualquer conduta que ofenda a sua integridade ou saúde corporal; II- a violência psicológica, entendida como qualquer conduta que lhe cause dano emocional e diminuição da autoestima ou que lhe prejudique e perturbe o pleno desenvolvimento ou que vise degradar ou controlar suas ações, comportamentos, crenças e decisões, mediante ameaça, constrangimento, humilhação, manipulação, isolamento, vigilância constante, perseguição contumaz, insulto, chantagem, ridicularização, exploração, e limitação do direito de ir e vir ou qualquer outro meio que lhe cause prejuízo à saúde psicológica e à autodeterminação; III a violência sexual, entendida como qualquer conduta que a constranja a presenciar, a manter ou a participar de relação sexual não desejada, mediante intimidação, ameaça, coação ou uso da força; que a induza a comercializar ou a utilizar, de qualquer modo, a sua sexualidade, que a impeça de usar qualquer método contraceptivo ou que a force ao matrimônio, à gravidez, ao aborto ou à prostituição, mediante coação, chantagem, suborno ou manipulação; ou que limite ou anule o exercício de seus direitos sexuais ou reprodutivos; IV- a violência patrimonial, entendida como qualquer conduta que configure retenção, subtração, destruição parcial ou total de seus objetos, instrumentos de trabalho” (Art. 7º da Lei nº 11.340/06-Lei Maria da Penha, 2006, p.02).

No texto *Território, soberania e crimes de segundo Estado: a escrita no corpo das mulheres*, Rita Laura Segato analisa a grave situação ocorrida em Ciudad Juarez, cidade mexicana fronteiriça com os Estados Unidos (mais precisamente, na fronteira com El Paso, Estado do Texas). Nessa cidade, palco da violência brutal da região de fronteira, das “bordas” do imperialismo estadunidense, ocorreu, à época da escrita do referido ensaio, alta taxa de feminicídio, mais de trezentas mortes em curto espaço de tempo. Segato (2005), então, irá apontar que a configuração das violências exercidas contra as mulheres em tal lugar efetiva o lema “corpo de mulher, perigo de morte”. A violência de gênero articulada com a violência do capital, sendo essa região do México símbolo da barbárie da globalização econômica neoliberal.

(...) ali se mostra a relação direta entre capital e morte, entre acumulação e concentração desreguladas e o sacrifício de mulheres pobres, escuras, mestiças, devoradas pela fenda onde se articulam economia monetária e economia simbólica, controle de recursos e poder de morte (Id.,2005, p.266).

Nesse sentido, podemos afirmar que as colocações de Segato dialogam com o conceito de *vida nua*, vida matável; a *necropolítica*, relação nefasta entre “capital e morte” “aniquilação em larga escala direcionada a setores da população”, no caso, às mulheres negras e pobres. Consequentemente, é possível compreendermos que a trajetória de Duzu é marcada pela zoé, a vida não-qualificada, característica das democracias contemporâneas. A condição de mulher negra, de acordo com a definição de Mbembe, exerce uma “representação primária” (2014, p.16), de sujeito ameaçador aprioristicamente.

A violência de gênero da qual é atingida Duzu é marcada, na narrativa, pelos estupros sofridos; o ato do estupro, segundo Segato (2005) pode ser entendido como expropriação da mulher de seu “espaço-corpo”.

(...) o estupro dirige-se ao aniquilamento da vontade da vítima, cuja redução é justamente significada pela perda do controle sobre o comportamento de seu corpo e o agenciamento do mesmo pela vontade do agressor. É por isso que se pode dizer que o estupro é o ato alegórico por excelência da definição schmittiana da soberania. A vítima é expropriada de seu espaço-corpo (...) controle irrestrito, vontade soberana arbitrária e discricionária cuja condição de possibilidade é o aniquilamento de atribuições equivalentes nos outros e, sobretudo, a erradicação da potência destes como índices de alteridade ou subjetividade alternativa (SEGATO, 2005, p.270)

Essa “vontade soberana arbitrária” exercida, de acordo com Agamben (2014), e que se exerce, no conto, cotidianamente para Duzu, a põe na condição de *Homo*

sacer, de alguém que está dentro e fora do ordenamento jurídico, cujo poder soberano sobre sua vida a põe em condição permanente de exclusão e matabilidade, um “viver-morrer” ou a cotidianização da “morte como uma forma de vida” (EVARISTO, 2015, p.34). Dos vários momentos narrados em sua vida, desde a infância e juventude marcadas pela vida no prostíbulo, o período posterior no morro e, depois, habitante das ruas, a protagonista tem seus dias, seu legado marcado pelos “enquadramentos sociais”. Tais enquadramentos engendram, conforme exposto no capítulo anterior, as “molduras”, os modos de apreensão (ou a não-apreensão’) em que concebemos a “vida lesada” dos outros.

A precarização de sua vida, a condição de vulnerabilidade sempre efetiva da personagem passa por operações de poder. O “ser” da vida seletivo, ontologia que não é abstrata, e sim política. Quando observamos, em Duzu, todos os sofrimentos pelos quais esta passa, desde a indiferença e desprezo de sua condição de habitante das ruas evidenciada no início do conto (“Um homem passou e olhou a mendiga, com cara de asco”, p.31), até os espancamentos e estupros realizados no período da pensão, além da perda de um de seus muitos filhos, Tático, para a guerra cotidiana do tráfico de drogas, pensamos em como se dão os mecanismos de comoção social (algo que parece não acontecer em relação à personagem), e quais as motivações que possibilitam a *apreensão* de uma vida enquanto precária. De acordo com Butler (2015), a concordância social depende de mecanismos como *aceitação, reconhecimento e inteligibilidade*, que variam, oscilam, a depender de uma miscelânea de aspectos e normas firmadas pela vigente ordem social e política. Um problema ético que resvala, inclusive, se a *apreensão* diante daquela vida precária se dá enquanto mera constatação da vulnerabilidade³⁷ ou se aquela vida foi *reconhecida* de fato, de tal forma a possibilitar uma proteção “contra a violação e a violência”. No caso de Duzu, a primeira dessas opções prevalece, o que fica evidente pelos acontecimentos que se desenvolvem ao longo da narrativa, a situação de abandono e as violências de gênero, constantes, às quais Duzu está exposta.

Apesar dos diversos mecanismos de exclusão aos quais Duzu está submetida, no transcorrer da narrativa, a personagem estabelece contra-molas,

³⁷ Nesse sentido, ainda conforme a teórica estadunidense, essa vida *não-reconhecida*, quando pensada apenas pela apreensão da precariedade, pode, inclusive, promover dispositivos de intensificação da violência.

resistências, fissuras possíveis na estrutura social que tanto a oprime. O “viver-morrer” não se faz hegemônico em sua trajetória. A sua condição de matabilidade não a impossibilita de gerar várias outras vidas, de “criar descendências”³⁸: “Os filhos de Duzu foram muitos. Nove. Estavam espalhados pelos morros, pelas zonas e pela cidade. Todos os filhos tiveram filhos. Nunca menos de dois. Dentre os seus netos três marcavam assento maior em seu coração (...) Ihe abrandavam os dias. E, para suportar as intempéries diárias, cotidianas, Duzu passa a elaborar um imaginário povoado por situações prováveis e improváveis, entrega-se “às raias do delírio” (p. 35) como um elixir subjetivo para a brutalidade social cotidiana. Efetiva o mergulho na imaginação como uma de suas formas de manutenção da vida.

4.1.1. Memória e imaginação em *Duzu-Querença*

As formulações do imaginário abundam, fervejam em Duzu. A personagem reinventa seus “mundos possíveis”. Recria seu cotidiano a partir da imaginação, das muitas vias que esta permite. Contra a aridez dos dias que correm, a brutalidade chã sempre presente, Duzu inventa, exerce atividade criadora, desautoriza o previsível. Contra as limitações físicas, impossibilidades advindas da idade avançada e do dia-a-dia marcado pela exclusão social, Duzu cria, imagina:

(...) Sentiu um início de cãimbra nas pernas, ergueu-se pela metade, acocorando-se de novo. Estava mesmo ficando velha, pensou. Levantou devagar. Olhou para trás, viu os companheiros seus estirados, depois do almoço, contemplando o sol do meio-dia. Ensaçou e mudou os passos, cambaleante e insegura como criança que começa a andar. Sorriu da lerteza e da cãimbra que insistiam. É, a perna estava querendo falhar. Ela é que não ia ficar ali assentada. Se as pernas não andam, é preciso ter asas para voar (EVARISTO, 2015, p.32).

Atuando em conjunto com os adventos da imaginação, como fator sempre presente na produção literária de Conceição Evaristo, temos a memória. Os textos e narrativas da autora possuem esse forte apelo da memória, que é muito referente, inclusive, às questões que a autora define como *escrevivência*, traz muito de suas experiências e das questões vivenciadas pela população afrobrasileira, com ênfase naqueles que são socialmente marginalizados. No conto em análise, esses aspectos também se fazem presentes. Conforme nos informa Nazareth (2011, p.22):

Conceição Evaristo vasculha a experiência de pessoas ocupantes de espaços periféricos, que podem ser assumidos como aqueles que, como

³⁸ Como já debatido em capítulo anterior, uma característica típica da literatura de Conceição Evaristo é a criação de personagens que são mães, muitas vezes de inúmeros filhos e filhas.

muitos grupos, têm uma forte bagagem de memória nem sempre considerada pela História, porque esta, assumindo outro movimento, acaba por deslegitimar o passado vivido.

No decorrer da narrativa, Duzu, que havia habitado vários morros e zonas da cidade, recorda de suas descendências, que moram em variadas localidades e, também, lembra de seus antepassados:

(...) Estrelas próximas e distantes existiam e insistiam. Rostos dos presentes se aproximavam. Faces dos ausentes se retornavam. Vó Alafaia, Vó Kiliã, Tia Bambene, seu pai, sua mãe, seus filhos e netos. Menina Querença adiantava-se mais e mais. Sua imagem crescia, crescia. Duzu deslizava em sonhos e eterno caminho (EVARISTO, 2015, p.36).

A memória, as recordações pessoais de Duzu, em uma vida tão fragmentada, colcha de retalhos existencial, marcada por incertezas, pelo nomadismo urbano, por diversas violências, lhe possibilita uma referência coesa, a preservação da identidade. A sua memória individual é marcada pela preservação da memória coletiva que envolve seus antepassados e que será, também, elemento norteador para seus descendentes. A memória tem um caráter singular intransferível, porém, reserva, ainda, os traços primeiros de uma ligação original da consciência com o seu passado correspondente. A respeito, Ricoeur (2000), citado por Arruda (2007), nos diz o seguinte:

Por esse traço, precisamente, a memória garante a continuidade temporal de uma pessoa e, mediante esse rodeio, essa identidade cujas dificuldades e perigos temos afrontado. Essa continuidade me permite remontar sem ruptura o presente vivido até os acontecimentos mais distantes de minha infância. Por um lado, as recordações se distribuem e se organizam em níveis de sentido, em arquipélagos, e virtualmente separados por precipícios; por outro, a memória segue sendo a capacidade de percorrer, de remontar o tempo, sem que nada proíba, a princípio, prosseguir, sem solução de continuidade, esse movimento. No relato, principalmente, se articulam as recordações no plural e a memória no singular, a diferenciação e a continuidade. Assim, me remeto ao passado, à minha infância, com o sentimento que as coisas ocorreram em outra época. É esta alteridade que, por sua vez, servirá de entrave à diferenciação dos espaços de tempo que procedem à história tomando como base o tempo cronológico. (RICOEUR, 2000, p.129 apud ARRUDA, 2007, p.63-64).

Essa ausência da “diferenciação dos espaços de tempo”, no conto, a consolidação da “continuidade temporal” ocorre a partir da relação da avó Duzu com a neta Querença, o elo da ancestralidade com o tempo futuro. A menina seria um “bendito ayê, onde ancestrais e vitais sonhos haveriam de florescer e acontecer” (EVARISTO, 2015, p.36). Nessa referência a Ayê (que, na mitologia ioruba, é a

Terra, referente ao mundo físico), temos, então, uma óbvia referência às mitologias presentes na tradição religiosa afro-brasileira (que, por sua vez, estão em constante presença na literatura afro-brasileira). De tal modo, há a explicitação, no conto, de uma marca, uma simbologia referente à memória coletiva negra. A indiferenciação dos espaços de tempo, e do elo das gerações antigas com as presentes, conforme descrito acima, podemos observar no seguinte trecho, relativo a quando Querença é informada da morte da avó:

Menina Querença, quando soube da passagem da avó Duzu, tinha acabado de chegar da escola. Subitamente se sentiu assistida e visitada por parentes que ela nem conhecera e de quem só ouvira contar as histórias. Buscou na memória os nomes de alguns. Alafaia, Kiliã, Bambene.... Escutou os assobios do primo Tático lá fora chamando por ela. Sorriu pesarosa, havia uns três meses que ele também tinha ido... Querença desceu o morro recordando a história de sua família, de seu povo. Avó Duzu havia ensinado para ela a brincadeira das asas, do voo. E agora estava ali deitada nas escadarias da igreja.

Com relação, inclusive, a esse desfecho de abandono a que foi submetida Duzu, essa imagem final do findar de sua vida (marcada por forte realismo atravessado de lirismo, algo que Eduardo Duarte classificou como “brutalismo poético” nos textos de Conceição Evaristo), simboliza o desfecho de uma vida assinalada pela exclusão social, violência de gênero e racial, sob variados matizes. A respeito do ensinamento da brincadeira das asas à neta Querença, há o componente geracional, de transmissão de conhecimento da avó para a neta, algo que, segundo nos informa Ecléa Bosi em *Memória e sociedade*, é reservado ao velho: “(...) a função do velho é lembrar e aconselhar (...) unir o começo e o fim, ligando o que foi e o porvir. Mas a sociedade capitalista impede a lembrança (...) desarma o velho, imobiliza e oprime a velhice, destrói os apoios da memória” (BOSI, 2012, p.18). Ainda de acordo com a pesquisadora, a função do velho é sobreviver, diante dos mecanismos da sociedade de mercado que inviabiliza a velhice de diversas formas, destitui as pessoas nesse momento da vida de garantias mínimas de dignidade, onde são exercidas práticas tais como “a tutela, a recusa do diálogo e da reciprocidade, que forçam o velho a comportamentos repetitivos, a tolerância de má-fé, que na verdade é banimento e discriminação” (Id., 2012, p.18). Bosi nos evidencia, também, que esse abandono é atravessado por motivações advindas do trabalho e das relações sociais, ou seja, questões relativas a classes sociais (e que, podemos concluir em relação à Duzu, também análogas a aspectos de gênero e de raça).

Com relação à imaginação em Duzu, analisando seu percurso ao longo da narrativa, podemos afirmar que nesta atividade criadora estão seus momentos de maior libertação da estrutura social que tanto a sufoca, que a oprime de tantas formas. O teórico russo Vygotsky, no texto *Imaginação e criação na infância*, tece algumas possibilidades analíticas acerca da imaginação. Esta seria uma atividade exclusivamente humana, relacionada à atividade criadora dos sujeitos. Quando o autor se refere à *atividade*, está pensando esta categoria a partir do materialismo dialético marxista, ou seja, uma atividade humana, conscientemente orientada, não-essencializada, que se torna possível na imanência das relações sociais. A atividade criadora do cérebro, então, é que nos impulsiona, nos tira da mera conservação da atividade anterior. Nos põe diante de uma atividade impulsionadora para o futuro.

(...) Quando, na imaginação, esboço para mim mesmo um quadro do futuro, digamos, a vida do homem no regime socialista, ou o quadro de um passado longínquo de vida e luta do homem pré-histórico, em ambos não reproduzo as impressões que tive a oportunidade de sentir alguma vez. Não estou simplesmente restaurando a marca de excitações anteriores que chegaram ao meu cérebro, pois nunca vi, de fato, nem esse passado nem esse futuro. Apesar disso, posso ter a minha ideia, a minha imagem, o meu quadro (...) o cérebro não é apenas o órgão que conserva e reproduz nossa experiência anterior, mas também o que combina e reelabora, de forma criadora, elementos da experiência anterior, erigindo novas situações e novo comportamento (...) é exatamente a atividade criadora que faz do homem um ser que se volta para o futuro, erigindo-o e modificando o seu presente (VYGOTSKY, 2009, p.14).

No decorrer da narrativa, Duzu imagina, cria, compõe e tece em variadas situações novos olhares, novas perspectivas sobre o cotidiano. Extrai da realidade banal a matéria para a imaginação. A respeito, Vygotsky afirma:

(...) a imaginação não é um divertimento ocioso da mente, uma atividade suspensa no ar, mas uma função vital necessária (...) toda obra da imaginação constrói-se sempre de elementos tomados da realidade e presentes na experiência anterior da pessoa (2009, p.20).

Essa função vital Duzu a exerce em diversos momentos, tomando a elaboração da atividade criadora exatamente das situações em que vivencia; seja da escassez de alimento, seja no retorno ao morro para obter planejado reencontro familiar, onde decidiu mergulhar a fundo “nas raias do delírio”, como forma de vida para os seus derradeiros dias; ou, ainda, na fantasia elaborada para si em período carnavalesco.

Duzu olhou para o fundo da lata, encontrando apenas o espaço vazio. Insistiu ainda. Diversas vezes levou a mão lá dentro e retornou com um imaginário alimento que jogava prazerosamente à boca. Quando se fartou deste sonho, arrotou satisfeita, abandonando a lata na escadaria da igreja e

caminhou até mais adiante, se afastando dos outros mendigos (EVARISTO, 2015, 31).

Duzu olhou em volta, viu algumas roupas no varal. Levantou com dificuldades e foi até lá. Com dificuldade maior ainda ficou na pontinha dos pés abrindo os braços. As roupas balançavam ao sabor do vento. Ela, ali no meio, se sentia como um pássaro que ia por cima de tudo e de todos. Sobrevoava o morro, o mar, a cidade. As pernas doíam, mas possuía asas para voar. Duzu voava no alto do morro. Voava quando perambulava pela cidade. Voava quando estava ali sentada à porta da igreja. Duzu estava feliz. Havia se agarrado aos delírios, entorpecendo a dor. E foi se misturando às roupas do varal que ela ganhara asas e assim viajava, voava, distanciando-se o mais possível do real (Id., p.35).

Estava chegando um tempo em que o sofrer era proibido (...) Ela gostava deste tempo. Alegrava-se tanto! Era o carnaval. E já havia até imaginado a roupa para o desfile da escola. Ela viria na ala das baianas. Estava fazendo uma fantasia linda. Catava papéis brilhantes e costurava pacientemente em seu vestido esmolambado. Um companheiro mendigo havia-lhe dito que sua roupa, assim tão enfeitada de papéis recortados em forma de estrelas, mais parecia roupa de fada do que de baiana. Duzu reagiu. Quem disse que estrela era só para fadas! (...) Duzu continuava enfeitando a vida e o vestido. O dia do desfile chegou. Era preciso inaugurar a folia. Despertou cedo. Foi e voltou. Levantou voo e aterrissou. E foi escorregando brandamente em seus famintos sonhos que Duzu visualizou seguros plantios e fartas colheitas (Id.,p.36).

E, de tal forma, Duzu viveu seus últimos dias, tomada pelo delírio, abundante em imaginação. A partir de seus voos imaginários, a velha mulher foi para além das horas brutas dos dias vividos. Abriu mão dos tantos sofrimentos acumulados, buscou um último despojamento destes. Em seu continuum temporal, onde não se distingue o tempo passado do presente, misturam-se a presença dos ancestrais, e, também, daqueles que seguirão adiante, como a neta Querença, cujo próprio nome aponta para o “querer”. É preciso ter esperança, “esperançar” florescer “vitais sonhos”.

Querença era uma das netas de Duzu. Adolescente, de mesma idade do primo falecido, Tático, é uma das netas da protagonista que retoma “sonhos e desejos de tantos outros que já tinham ido”. De forma semelhante a outros textos de Conceição Evaristo, apesar do enredo tomado por contexto de estrutura social opressora, de personagens inseridos em situações de extrema desigualdade social, mulheres acometidas por inúmeras violências de gênero, racismo fundamentando as relações sociais dos textos, extermínio, dentre outras problemáticas sociais típicas de seu texto, a perspectiva final não é de pessimismo, submissão ou capitulação, ou de inviabilidade de mudança, transformação social dos contextos narrados. As personagens, de alguma forma, demonstram resistência perante as conjunturas

estabelecidas. A busca é por outras vias, novos caminhos, a resistência que possibilita a mudança de realidades abjetas.

No sentido de ensinamento geracional, de dar continuidade aos “ancestrais sonhos”, Duzu ensina Querença a “brincadeira das asas, do voo”. A neta, efetivando contra-vias às possibilidades de reproduzir em sua trajetória as condições de miséria e abandono da avó, às muitas violências às quais esta esteve submetida ao longo da vida. Querença é sopro de renovação e revigoro, por onde a narrativa se direciona a um caminho de que a situação de Duzu não terá continuidade.

E foi no delírio da avó, na forma alucinada de seus últimos dias, que ela, Querença, haveria de sempre umedecer seus sonhos para que eles florescessem e se cumprissem vivos e reais. Era preciso reinventar a vida, encontrar novos caminhos (EVARISTO, 2015, p.p.36-37).

Conforme fica evidenciado no texto, Querença frequenta a escola, ao contrário da avó, a quem foi negada a oportunidade da formação escolar. Uma das formas de estruturação do racismo em sociedades de origem colonial (de acordo com o que já vimos, inclusive, no capítulo I), é a negação do acesso educacional e, também, de produção de conhecimento à população negra. Tal mecanismo de dominação étnica/racial é denominado *epistemicídio*. O epistemicídio atua de forma a produzir desqualificação de hábitos, saberes e produção de conhecimento dos povos subjugados. A ideia é produzir mecanismos ou dispositivos de inferiorização cultural, de forma a justificar e legitimar as mais diversas formas de subjugação. Querença, ainda, de tenra idade, não têm perspectivas ainda bem definidas de como trilhará os novos caminhos, os rumos da “reinvenção da vida”. Porém, as sementes da atuação política já estão a germinar, a esperar, conforme observamos no trecho:

(...) não sabia ainda como. Estava estudando, ensinava as crianças menores da favela, participava do grupo de jovens da Associação de Moradores e do Grêmio da Escola. Intuíra que tudo era muito pouco. A luta devia ser maior ainda (Id.,p.37).

Em consonância com o que nos ensina o teórico afrocentrado Molefi Asante, o conceito de *agência* é fundamental para se pensar o intelectual ou militante negro afrocentrado. Para ele, o intelectual/ativista afrocentrado inserido pela ideia de agência tem por princípio a autogestão, atuando de forma independente em função dos respectivos interesses de atuação política. Ele se torna um agenciador de

recursos culturais com vias à liberdade do povo negro. A ideia, então, a produção de saberes e conceitos é fundamental nessa perspectiva. Desse modo, é possível afirmar uma analogia à negação do epistemicídio da população negra (conforme conceito de Sueli Carneiro). Querença se coaduna, então, como uma ativista que atua na perspectiva da *agência*, que, além da autogestão, da liberdade na atuação, se dá no ensino da população jovem negra (além da atuação no movimento secundarista), de forma a confrontar os mecanismos promovedores do epistemicídio operacionalizado para a população negra. Conforme palavras da personagem, “a luta devia ser maior ainda”.

4.2. Análise do conto *A gente combinamos de não morrer*

O marginalzinho amarrado ao poste era tão inocente que ao invés de prestar queixa de seus agressores preferiu fugir antes que ele mesmo acabasse preso (Rachel Sheherazade).

O ser humano é descartável no Brasil, como Modess usado ou Bombril (Mano Brown).

Deve haver uma maneira de não morrer tão cedo e de viver uma vida menos cruel (Conceição Evaristo).

4.2.1 Alguns aspectos narrativos

Em *A gente combinamos de não morrer*, conforme já descrito na introdução deste trabalho, temos a trajetória de um grupo de jovens habitantes de uma favela brasileira. As expectativas, subjetividades, memórias, vidas esfaceladas, dessa juventude que está sempre “na corda bamba da vida”, com suas existências “elimináveis”, nos são narradas a partir de vozes múltiplas, que apontam heterogeneidade das experiências do lugar social em que estão inseridas. Entre eles, em comum, a importância do pacto estabelecido, de “não morrerem”, não serem incluídos nas cruéis estatísticas do genocídio diário da população jovem e negra brasileira.

A partir das experiências de Bica, Dorvi, Idago e dona Esterlinda, mãe da personagem Bica e de Idago, temos um conto composto por quadros narrativos, assumidos por cada uma das personagens. Retomando as definições de Candido (2007) em torno de que a personagem, apesar de não ser o elemento essencial de um romance ou conto, é o seu componente mais vívido, no conto em questão essa formulação ocorre de forma ostensiva, pois a maior parte da narrativa ocorre em primeira pessoa, inclusive com predominância, em diversos momentos, do cunho introspectivo e de uso do monólogo interior. Do mesmo modo, há explícita presença do conteúdo social na obra ora em questão. A vida e o cotidiano de todas as personagens da narrativa dizem respeito a situações típicas de muitas favelas brasileiras, à margem da lei e do Estado (sendo a inserção do Estado nessas localidades a partir da forma da opressão). No texto da Evaristo ora em análise, temos em evidência questões que dizem respeito às relações sociais ocasionadas pelo tráfico de drogas, os vínculos familiares e a amizade das personagens que são

afetadas e atravessadas por questões advindas da violência deste comércio ilegal e a evidente fragilidade das garantias de sobrevivência desta população, a exposição à eliminação sumária, à descartabilidade, a *necropolítica* como modo de gestão da vida dos sujeitos.

Com relação especificamente à estrutura narrativa, de um modo geral, há trechos em que o narrador é *onisciente intruso*, assumindo questionamentos e intromissões diretas no texto ao longo da narrativa (conforme definição já comentada em momento de análise do conto anterior)³⁹. Na alternância narrativa que há no conto, diversos são os momentos de introspecção das personagens. Há trechos nessa perspectiva tanto da personagem Dorvi, de sua companheira Bica e, também, da mãe desta, Dona Esterlinda. Trechos de intensa subjetividade e lirismo se articulam com a brutalidade do cotidiano violento e excludente. A técnica narrativa utilizada para tal, em demasia no conto, é o *monólogo interior*. O referido procedimento literário começa a despontar em textos de fins do século XIX e início do século XX⁴⁰. De acordo com duas possibilidades explicativas, o monólogo interior pode ser definido como:

(...) um monólogo não pronunciado, que se desenrola na interioridade da personagem – e há determinados estados psicofisiológicos particularmente favoráveis à eclosão do monólogo interior: raiva, insônia, cansaço etc - que não tem outro auditor que não seja a própria personagem e que se apresenta de forma desordenada ou até caótica (...) sem qualquer intervenção do narrador e fluindo à medida que as ideias e as imagens, ora insólitas, ora triviais, ora incongruentes, ora verossímeis, vão aparecendo, se vão atraindo ou repelindo na consciência da personagem. O monólogo interior é, pois, uma técnica adequada à representação dos conteúdos e processos da consciência (AGUIAR E SILVA, 1976, p.314).

[É no monólogo interior] que o narrador (...) apresenta as reações íntimas de determinada personagem como se as surpreendessem *in natura*, como se elas brotassem diretamente da consciência, livres e espontâneas. O autor “larga” a personagem, deixa-a entregue a si mesma, às suas divagações, em monólogo com seus botões, esquecida da presença do leitor ou ouvinte (GARCIA, 2002, p.139 apud SCHIRATO, 2014, p.06).

³⁹ O narrador onisciente intruso se faz presente no conto em análise. A efeito de ilustração, um exemplo possível diz respeito a esse trecho da personagem Dona Esterlinda, em que são feitos questionamentos às afirmativas da personagem: “O que mais gosto na televisão é de novela. Acho a maior bobeira futebol, política, carnaval e show. Bobagem também reportagem, campanha contra a fome, contra o verde, contra a vida, contra-contra. Contra ou a favor? Sei lá, confundi tudo. Acho que é contra mesmo. Contra e não (...) Sobe o morro, desce o morro e se cansa dessa dança. Filhos? Não sou boba, só dois” (EVARISTO, 2015, p.101).

⁴⁰ Segundo define Vitor Manuel de Aguiar e Silva (1976), em sua *Teoria da literatura*, esse procedimento aparece pela primeira vez utilizado pelo escritor francês Eduard Dujardim, em 1887, na obra *Les Lauriers sont coupés*. São inúmeros os indícios de que “germinava já na penúltima década do século XIX uma nova concepção do romance – um romance fundamentalmente preocupado com o desvelamento da sutil complexidade do eu, intentando criar uma nova linguagem capaz de traduzir contradições e o ilogismo do mundo interior do homem (AGUIAR E SILVA, 1976, p.313).

Ao longo do conto, de fato, os monólogos interiores se configuram em momentos íntimos, das personagens entregues a si próprias. Devaneios pessoais, muitas vezes tomados de um desejo escapista, de saída iminente do contexto social em que estão inseridos; busca por outras possibilidades, fantasia de vida outra, seja na moradia onírica de Dorvi no fundo do mar com Bica e o filho pequeno, seja no entorpecimento televisivo de Dona Esterlinda e a sua dedicação às novelas, conforme podemos aferir nos dois trechos abaixo:

(...) Acerto as contas, as minhas. Levo o concluído e entrego ao bacana. Nunca falhei. Ele retira o que é dele e devolve o que é meu. Hoje não terá devolução alguma. Devo. Falta. A dívida do outro é minha. É? O apartamento da chefia é bonito. Olhando para baixo vê o mar. Quero a morte lenta e calma. Quero boiar no profundo fundo do mar. Quero o fundo do mar-amor, onde deve rolar calmaria. É lá no profundo fundo que vou construir um castelo para a morada de meu filho. Bica, predileta minha, vai também. Ela sabe que da ponta da escopeta também sai carinho. No fundo mar, mundo algum explode. Explode, ode, ode, ode... Mar-amor. O meu desejo é um castelo de areia? Nem sei (...) O mar lá embaixo abrindo todo, todo. Grande é o mar. Quando não estou com minha arma por perto, me borro de medo. Tenho vontade de chorar. Olhando o mar lá de cima, vi que pequeno sou eu. O outro, que me fornece, estava na sala com os amigos e me chamou para dentro. É um pessoalzinho meio besta. Não tenho ilusão. O que temos em comum é o pó do qual somos feitos. É o pó que nos faz, mais nada. Mas o meu pó corre mais perigo. Meu pó vira cinza rápido. Quem incendeia? Pode ser a polícia, pode ser qualquer um de nós mesmo, grupos rivais. Quero o fundo do mar (...) quero fazer uma viagem profunda, pro fundo mar-amor. Predileta minha, o putinho meu e eu, os três... a viagem funda que afunda (EVARISTO, 2015, p.104).

A babá Lidiane, da novela das oito, acabou sozinha. Não gostei do final. Assisti outra novela em que a babá casou com o filho do patrão. Bonito, tudo muito bonito. Chorei de emoção. Quando choro diante de novela, choro também por outras coisas e pela vida ser tão diferente. Choro por coisas que não gosto nem de pensar. Dorvi é companheiro de Bica, minha filha. Fizem um filho, meu primeiro netinho. Acho que não terei tantos. Não vou deixar Bica virar mulher parideira (...) outro dia me contaram que Dorvi está complicado. Eu pensei outro futuro para os meus filhos. Idalgo, pois é, acabaram com o garoto. Bica é tão inteligente. Na escola sempre se saiu tão bem, conseguiu estudar até a oitava série. Gosta de televisão, mas tem a mania de implicar com as minhas novelas. Diz que eu vivo no mundo da lua. Engano dela. Eu sei que Dorvi está complicado. Não tem culpa. Ou tem? (Id.,2015, p.106).

Fator preponderante no labor literário de Conceição Evaristo, conforme já esboçamos a respeito no capítulo I, é o modo não-usual de elaborar a representação social de seus personagens. A ruptura com tendências folclorizantes ou com os papéis sociais preestabelecidos aos sujeitos é uma das marcas de referência em sua produção textual mais importante. De tal forma, nos monólogos interiores destacados acima, podemos tecer algumas considerações nesse sentido. O

personagem Dorvi, vinculado ao tráfico de drogas, destoa de um perfil do que socialmente se espera de alguém que ocupa a sua função. Ao invés do sujeito ameaçador, de violência implacável, agressivo a priori, de “suspeição generalizada”, “o monstro social” moralmente degradado, integrante das *classes perigosas*⁴¹, temos um sujeito que, em um dos momentos mais líricos da narrativa, descreve seu desejo pela possibilidade de uma vida outra em união de sua companheira e filho (apesar de estar ciente de que sua existência vale menos, é descartável, que seu pó ‘corre mais perigo’, ‘vira cinza rápido’).

A personagem, então, atua de forma a contrariar os papéis sociais atribuídos aos que estão vinculados ao crime e, também, ao comportamento atribuído aos padrões da masculinidade hegemônica⁴². Dorvi reivindica, para si, o direito à explicitação de afetos, de amar, e de demonstrar o sentimento amoroso: “da ponta da escopeta também sai carinho”. A respeito dessa questão, da negação da possibilidade da demonstração de sentimentos, direcionada à população negra (especialmente a que está mais submetida às condições de vulnerabilidade e exclusão social), por conta do racismo e das condições de marginalização a que está submetida, há, na compreensão de bell hooks em *Vivendo de amor*, uma subestimação da demonstração e, também, da aceitação dos vínculos afetivos, vistos como questões de ordem menor perante a violência do racismo estrutural presente no cotidiano dessas populações (a autora, no texto, se direciona de forma mais específica à experiência da mulher negra, mas, a sua conceituação possui caráter mais amplo à população negra de forma geral). hooks, pensando inicialmente na experiência da diáspora africana, vai afirmar que “O sistema escravocrata e as divisões raciais criaram condições muito difíceis para que os negros nutrissem crescimento espiritual” (2010, p.01). Tais empecilhos, porém, permanecem contemporaneamente, visto que

Numa sociedade onde prevalece a supremacia dos brancos, a vida dos negros é permeada por questões políticas que explicam a interiorização do racismo e de um sentimento de inferioridade. Esses sistemas de dominação são mais eficazes quando alteram nossa habilidade de querer e amar. Nós negros temos sido profundamente feridos, como a gente diz, “feridos até o coração”, e essa ferida emocional que carregamos afeta nossa capacidade

⁴¹ O termo *classes perigosas*, aqui, é utilizado em referência às elaborações do racismo científico, as teorias advindas do eugenismo social, que penetram fortemente no Brasil a partir de fins do século XIX, e que vinculavam a pobreza à “degenerescência” e “degradação” moral. O termo em questão é utilizado pelo historiador Sidney Chalhoub em pesquisas a respeito.

⁴² O termo, no texto, foi utilizado como simples referência, sem necessariamente a intenção de estar vinculado ao conceito elaborado por Raewyn Connell.

de sentir e, conseqüentemente, de amar. Somos um povo ferido. Feridos naquele lugar que poderia conhecer o amor, que estaria amando. A vontade de amar tem representado um ato de resistência para os afro-americanos (HOOKS, 2010, p.10).

A autora estadunidense vai afirmar que, diante dos diversos tipos de violência que a permanência do racismo impõe aos negros, a contenção, a repressão dos sentimentos opera como “estratégia de sobrevivência”, visto que tal prática passa ser a demonstração de “personalidade forte” e, também a negação de fragilidades emocionais. A autora nos traz exemplos de famílias afroamericanas do Sul dos EUA que tinham como hábito educacional desautorizar o choro das crianças durante reprimendas domésticas e, também, se fossem vítimas de situações explícitas de racismo no dia-a-dia. hooks (2010) questiona essa “estratégia de sobrevivência”, afirmando que, inclusive em espaços de extrema pobreza e desigualdades sociais é possível se construir práticas efetivas de amor e companheirismo, e onde as emoções possam vir à tona livremente, pois “no nosso espaço de resistência coletiva é tão importante atender as necessidades emocionais quanto materiais” (p.05). A respeito, afirma ainda que é sempre enfatizada a “nossa capacidade de ‘sobreviver’ apesar das circunstâncias difíceis, ou como poderemos sobreviver no futuro. Quando nos amamos, sabemos que é preciso ir além da sobrevivência. É preciso criar condições para viver plenamente” (p.06). É esse tipo de prática que observamos se efetivar a partir de Dorvi.

No outro fragmento destacado do conto, o monólogo de Dona Esterlinda diz respeito à enorme influência que a mídia televisiva exerce na vida das pessoas. O papel da televisão enquanto formadora de opinião é ideologicamente, de forma tendenciosa, direcionar a população de acordo com os interesses dos grandes oligopólios da comunicação de massa, que obrigatoriamente estão vinculados às classes dominantes e aos feudos políticos de cada região⁴³. De acordo com Azevedo:

⁴³ A efeito de mero comentário, mas que consideramos importante ser exposto, devido ao compromisso que acreditamos que cada um de nós tem com o nosso tempo histórico, esse domínio midiático antes predominante da televisão, de hegemonia da informação e manipulação politico-ideológica desta, no momento atual, nos dias que correm, está passando por importantes transformações cujos resultados ainda não sabemos onde irão desaguar, mas que, porém, já conhecemos alguns de seus contundentes efeitos práticos. Nos referimos, aqui, à popularização da internet móvel e de seu meio possibilitador, os aparelhos de *smartphones*, que, na atualidade, atravessam o período áureo de sua popularização (em um processo semelhante ao que ocorreu com os aparelhos de tevê há algumas décadas atrás); segundo dados disponíveis deste ano corrente de 2018, o número de aparelhos smartphones em funcionamento no Brasil já é maior do que a sua

Historicamente, algumas das características mais notáveis do nosso sistema de mídia permanecem imutáveis; o monopólio familiar e a propriedade cruzada nos meios de comunicação de massa, a pequena diversidade externa do ponto de vista político e o viés conservador, a baixa circulação dos jornais associada ao baixo número de leitores (...) e um jornalismo orientado prioritariamente para as elites e permeável à influência dos públicos fortes (AZEVEDO, p.89 apud GOMES, 2017, p.95).

De fato, no Brasil, um número muito reduzido de famílias e grupos políticos dominam a comunicação (de acordo com dados oficiais, seis famílias dominam 70% do setor das comunicações). Além dos evidentes efeitos práticos relativos à escassa possibilidade de pluralismo quanto às informações veiculadas, há, também, em relação não apenas aos telejornais, mas também, às outras produções televisivas, uma série de problemas relacionados a reprodução de valores e do modo de vida de setores dominantes da sociedade. Valores morais, religiosos, de consumo, comportamentais que são completamente alheios a uma parcela considerável de nossa população, mas que são transmitidos como os que mais representam os brasileiros. De acordo com Hamburger (1999), os canais televisivos e um de seus principais produtos, as telenovelas, tentam forjar uma “comunidade imaginada”. Cotidianamente, fomentam uma disputa simbólica, “uma corrida pelo domínio das informações necessárias, um jogo de inclusão e exclusão social” (HAMBURGER,

população (cerca de 220 milhões de aparelhos ativos para uma população de aproximadamente 210 milhões de pessoas). A partir desses dados, podemos pensar nos inúmeros e variados efeitos práticos na vida dos cidadãos da presença massiva e ostensiva de tais aparelhos, desde as transformações cotidianas, a forma como modificam o nosso dia-a-dia, as mudanças subjetivas, os efeitos para a memória, dentre outros variados aspectos. Mas, o que nos interessa primordialmente aqui, vale ressaltar, é a mudança quanto ao acesso à informação. Muitos daqueles que dependiam exclusivamente dos telejornais, passaram a se informar predominantemente a partir da internet móvel dos smartphones. O que poderia ocasionar uma importante diversidade da informação e de qualificação do que é massivamente acessado, dada a expansão infinita do conteúdo informacional da internet, na prática, parece não ter ocorrido. Por uma série de fatores (que vão desde a disponibilidade dos pacotes de dados de internet móvel, a não-liberação gratuita do conteúdo dos grandes portais jornalísticos, dentre variados outros aspectos), a massiva informação em circulação nos smartphones se dá a partir do conteúdo veiculado nas redes sociais, como o *Facebook* e o *Whatsapp*. No caso desta última, cujas informações veiculadas se dão de forma ainda mais fragmentada e de parca elaboração conteudista, circulando em grupos sociais privados, há ampla disseminação de informação falsa, em que os dados da realidade, muitas vezes, são completamente adulterados, falseados das formas mais grosseiras, com direcionamentos políticos objetivos (comenta-se, inclusive, acerca de uma mudança paradigmática em relação à informação, a denominada *pós-verdade*). Essas informações e conteúdos falsos, conhecidos popularmente como *Fake News*, bombardeadas de modo incessante e repetidamente, aos milhões, estão sendo fundamentais em processos eleitorais, especialmente de políticos ideologicamente vinculados à extrema-direita (historicamente, os que se vinculam a esse espectro ideológico, possuem noção de verdade próxima de preceitos nazifascistas, de que “o que é verdadeiro é falso, e “o que é falso, é verdadeiro”, ou, ainda, de que “uma mentira cem vezes repetida se torna uma verdade”, lemas esses que parecem se renovar ao longo dos tempos”). Políticos como o presidente estadunidense Donald Trump e Jair Bolsonaro, eleito presidente da República recentemente no Brasil (28/10/2018), fizeram uso em larga escala em seus processos eleitorais deste tipo de informação.

1999, p.442). As novelas, em sua maioria, tratam de temas que tentam universalizar certas experiências de classe.

As novelas se mantêm fiéis à estrutura básica do melodrama, com sua narrativa fortemente calcada nas aventuras e desventuras amorosas de personagens movidas por oposições binárias entre bem e mal, traição e lealdade, honestidade e desonestidade. Situam suas tramas em um Brasil contemporâneo construído de acordo com convenções de representação geradas no eixo Rio-São Paulo. As novelas difundem, por todo o país, o que os emissores imaginam como o universo glamouroso das classes médias urbanas, com suas inquietações subjetivas, sua ânsia de modernização, sua identidade construída em torno de uma atualidade sempre renovada e exibida por meio do consumo de últimos lançamentos eletrônicos, de decoração e vestuário. Nesse mundo da ficção, a desigualdade social se resolve em geral pela ascensão social, muitas vezes pela via do casamento (...) os modelos de homem e mulher, de namoro e casamento, de organização familiar divulgados pela novela amplificam para todo o país as angústias privadas das famílias de classe média urbana do Rio de Janeiro e de São Paulo (...) ela define uma certa pauta que regula as interseções entre a vida pública e a vida privada (HAMBURGER, 1999, p.443).

Como não poderia deixar de ocorrer, o mundo de “faz de conta” das novelas brasileiras, em que “desigualdade social se resolve pela via do casamento”, e onde se dá a universalização da zona sul do Rio de Janeiro ou dos bairros nobres de São Paulo como sendo as representações por excelência da sociedade brasileira é, também, aquele no qual as desigualdades raciais ou são atenuadas ou inexistentes ou tratadas de maneira padrão e os mais diversos clichês sociais são perpetuados. Além, claro, das eternas omissões, sub-representações e não-presença dos atores e atrizes negras. Aqui, em trecho do conto narrado por Dona Esterlinda em que, também a partir de um monólogo (conforme o excerto destacado na citação mais acima), a personagem comenta de sua admiração pelas telenovelas e de como pensava em seu filho Idago como possível ator televisivo, fazendo companhia aos poucos negros atuantes em novelas; a personagem evidencia, aqui, a pouca representatividade da população negra, quando faz referência “àquele ator”:

(...). É tão bom ver novela. Não gosto de ver crime, roubo, noticiário de guerra. Novela me alivia, é minha cachaça. Hoje, me lembro que exatamente hoje, meu filho desceu o morro e caiu. Idago era tão bonito. Podia trabalhar na televisão. Feito aquele ator que é negro. Podia ser cantor também, tinha o dom. Cantava e assobiava tão bem (EVARISTO, 2015, p.102).

Dona Esterlinda deixa vir à tona, de forma que o monólogo permite a vazão de questões represadas de sua via íntima, questões que, não por acaso, estão entremeadas com roteiros telenovelisticos. É fato consolidado que as telenovelas compõem, de forma eficaz, as estruturas psíquicas e emocionais de uma grande

parcela da população. Comportamentos morais padronizados e uma compreensão maniqueísta da personalidade humana, dividida em binarismos redutores entre “bem e mal” são fortemente inculcadas em seus espectadores. No caso de Dona Esterlinda, se efetua enquanto poderoso narcótico subjetivo diante das adversidades cotidianas que esta enfrenta. Curto, ilusório e passageiro regozijo e acalanto diário de imagens, ilusões, fantasias e repetitivos roteiros melodramáticos por onde a personagem imagina a possibilidade de outra vida possível. Ela sabe que, ao rés do chão dos dias, ao contrário da babá da novela, que ao final da trama se casa com o patrão - o sinhozinho contemporâneo, onde a partir desse matrimônio ilusório com aquela que seria sua mucama atua na perenidade de um imaginário nacional em torno da crença em uma suposta democracia racial e conciliação de classes no Brasil - a sua filha Bica é mãe de uma criança fruto de relacionamento com Dorvi, rapaz que ela viu crescer e que está com a continuidade de sua vida seriamente ameaçada, podendo ser mais um a integrar as fileiras sem fim da juventude negra exterminada cotidianamente no Brasil, tal como já ocorreu ao seu filho Idago.

Ainda com relação à estrutura narrativa, a forma em que, no conto, os elementos sociais são trazidos para o interior do texto, nos remete ao que afirma Candido em *A personagem do romance*. Na obra em questão, podemos afirmar que as personagens, que nos são apresentadas de forma fragmentária (os monólogos interiores), retomam “no plano da técnica de caracterização, a maneira fragmentária, insatisfatória, incompleta, com que elaboramos o conhecimento de nossos semelhantes” (CANDIDO, 2007, p.58). A diferença reside, ainda de acordo com o autor, no fato de que

(...) a visão fragmentária é imanente à nossa própria experiência; é uma condição que não estabelecemos, mas a que nos submetemos. No romance [ou no conto], ela é criada, estabelecida e racionalmente dirigida pelo escritor, que delimita e encerra, numa estrutura elaborada, a aventura sem fim que é, na vida, o conhecimento do outro (CANDIDO, 2007, p.58).

O elemento social, fortemente presente no conto em questão, é fundamental em uma autora como Conceição Evaristo se efetiva enquanto um “agente da estrutura” (de acordo com a definição de Candido), constituindo-a, tornando-se, portanto, interno. Nos monólogos das personagens (Dorvi, Dona Esterlinda, Bica), está disposta a situação social das mesmas, a violência das relações estabelecidas no tráfico de drogas, a segregação racial e social que sofrem, o espaço (lugar) em que habitam, as relações afetivo-familiares, as recordações de infância. O social,

desse modo, fundamenta o *plano interno* do texto literário. Não fornece apenas *matéria*, mas “é elemento que atua na constituição do que há de essencial na obra enquanto obra de arte” (CANDIDO, 2006, p.10). Os fatores sociais e psíquicos efetivados internamente na obra, como agentes da estrutura, que os põe em consonância com os “fatores estéticos” (Id., p.10).

4.2.2. O pacto e as redes de solidariedade na favela

No conto, um dos aspectos de maior importância, ao longo da narrativa, é o pacto estabelecido, a dimensão valorativa que este assume. O próprio título, *A gente combinamos de não morrer*, advém deste, o juramento uníssono, logo nas linhas iniciais do texto, “gritado sob o pipocar dos tiros: - a gente combinamos de não morrer!” (EVARISTO, 2015, p.99). Submetidos à lógica da soberania das democracias contemporâneas, enquanto sujeitos inseridos em espaço social análogo aos *campos*, submetidos à *zoé*, à vida não-qualificada, e inseridos em atividade paralela cuja vida é posta em situações constantes de tênue manutenção, as personagens sabem da importância que um pacto como este pode assumir em suas sobrevivências, mesmo que, cruelmente, as situações efetivas não permitam que o mesmo seja estabelecido, pois “a morte incendeia a vida, como se estopa fosse”.

No texto *Drogas e símbolos: redes de solidariedade em contextos de violência*, a autora, Clara Mafra, nos narra a situação acontecida no Morro Santa (ou Dona Marta, localizado em Botafogo, Zona Sul do Rio de Janeiro), em que duas pesquisadoras (já amplamente inseridas em atividades no morro, não se tratava, nesse caso, de situação muitas vezes recorrente de mediadores sociais de classe média, ocorridas quando há pouca familiaridade com os moradores locais), após ampla divulgação de um projeto a ser desenvolvido na referida favela, de iniciar um aprendizado de jardinagem entre adolescentes moradores do Santa Marta - especialmente com os jovens cujas famílias estivessem em situação mais precária - tornando-os, posteriormente, incumbidos de cuidar da preservação e ornamentação dos jardins do bairro de Botafogo, não conseguiram adesão maciça da população, menos de dez adolescentes as procuraram.

A solução do mistério veio à tona paulatinamente quando, atentas ao circuito de focas, elas compreenderam que o local escolhido para o curso - a quadra da escola de samba - era considerado espaço do “movimento”. O vínculo do curso com a quadra fez correr à boca pequena que Catarina e

Flávia iriam treinar meninos em dívidas com o tráfico. Daí a resistência das mães e a falta de interessados (MAFRA, 1999, p. 278).

Pouco tempo após, uma das envolvidas com o projeto explicou que os boatos eram infundados, que não havia contato das responsáveis pelo projeto com o tráfico. Só após o contato efetivo com um “menino do movimento”, em que a mesma foi convocada para uma reunião com um grupo de traficantes responsáveis pela região (que fizeram os devidos questionamentos sobre o projeto), e que foi dado o aval pelos mesmos, as pesquisadoras ganharam o apoio da população. No outro dia, eram vários os adolescentes matriculados no projeto (MAFRA, 1999).

O episódio acima ilustra o alcance das redes de reciprocidade que são efetivadas nos morros, a forma como o tráfico se constitui, em muitas localidades, como instância de poder e autoridade, as tensões, singularidades (variáveis de um lugar a outro) de como ocorre a interação entre o tráfico dominante e a comunidade (MAFRA, 1999). A quadra em questão pertencia, inclusive, a uma escola de samba, mas, à comunidade não estava claro se o espaço era ou não mediado também pelos integrantes do tráfico. Para os moradores locais, os códigos implícitos, as redes informacionais, de confiança e, também, de respeito às autoridades constituídas são de grande importância. Existe a aceitação ao espaço pertencente à escola de samba, assim como, também, ao pessoal do “movimento”. Com relação às organizadoras do projeto,

(...) estas “reconheceram” a necessidade de dialogar com esse “outro poder” e acertaram, mais uma vez, os limites do “pacto implícito”. O movimento, mesmo sem impor nenhuma condição à realização do projeto de jardinagem ou à utilização da quadra, se fez notar presente como um interlocutor, capaz de ditar a conduta dos moradores (...) esse “acordo tácito” eliminou as tensões decorrentes da indiferença à autoridade do ‘movimento’ (MAFRA, 1999, p.279).

Evidencia-se, a esse modo, o “pacto implícito” existente, que toda comunidade adere, um código velado, “acordo tácito”, entre os que habitam a localidade e os que assumem alguma instância de autoridade por lá. São associativas e de solidariedade, também (em diversas ocasiões, são efetivados apoios mútuos, exercidos de diversas formas, inclusive em mínimas questões cotidianas). No conto, fica evidente a existência entre os moradores e, no caso, os traficantes locais, dos “acordos tácitos”, redes de confiança exercidas, que não devem ser desfeitas ou contrariadas, sendo puníveis até com a própria vida. Além do pacto entre as personagens de “não morrer” (que, devido às fragilidades sociais

das mesmas, de sujeitos descartáveis, elimináveis, acaba por não ser exercida pela ampla maioria destas), há os acordos que não devem ser descumpridos, a importância do “silêncio cúmplice”, do segredo mantido, que alguns não conseguem cumprir, e são sacrificados por isso. Idago, irmão de Bica e filho de Dona Esterlinda, é um destes.

Eu, Bica, sei um pouco do segredo. Um pouco do saber basta. O saber compromete, penso eu. Idago sabia, falou, dançou. Morreu. Feriu o código de honra, a palavra dada. A palavra que não se escreve, pois, escrita está na palma e na alma de cada um. É preciso trazer sempre a mão aberta. O jogo é limpo. Traiu, caiu. Idago mereceu. Aliás, era traidor desde menino (EVARISTO, 2015, p.102).

Bica, ao final desta citação em destaque, faz referência ao fato de seu irmão Idago, desde criança, ser conhecido entre aqueles de sua comunidade como delator, alcaguete (também conhecido popularmente como ‘cabueta’ ou ‘dedo duro’), no período escolar entregou colegas à diretoria da escola. Nos códigos de honra internos à maioria das comunidades, e nas sociedades como um todo, uma das mais condenáveis atitudes, das mais vis, é exatamente a delação. As redes de reciprocidade e de solidariedade que necessitam da manutenção de segredos, dos acordos comunitários tácitos, da necessidade do silêncio, abominam a delação.

Porém, sabemos, também, que a condição de *vida precária* de Idago, de existência “indigna de ser vivida” potencializa a concretude de sua eliminação. Um integrante das “massas supérfluas”, e que, conforme a definição de Butler (2015), uma vida em que não era mais possível a efetividade da comoção social. A sua condição de “excedente” é marcada pela representação primária da raça (MBEMBE, 2014). Das condições de acessibilidade que Dona Esterlinda almejava para o seu filho (de acentuada beleza física e ‘boa voz’ que o podiam credenciar às vias de acesso que sociedades racistas designam aos negros, como ser ator ou cantor, por exemplo), possibilitadas por esta representação primária, as mesmas não obtiveram efetividade, sendo a “política da raça” um dos fatores que contribuíram em sua eliminação sumária.

4.2.3 Favela, *campo* e as vidas *matáveis*

Em *A gente combinamos de não morrer*, o espaço onde habitam as personagens, em que se dão as relações sociais e, também, onde transcorre a narrativa e os seus desdobramentos é a favela. A efeito de ilustração e de breve

exposição, a seguir, debateremos algumas questões relativas às favelas, no Brasil, as representações sociais vinculadas aos seus moradores (de forma a estabelecer relações com as personagens do conto), as desigualdades de classe, raciais e a segregação em relação ao espaço urbano e algumas das reverberações que estas ocasionam e que estão presentes nas situações explicitadas na narrativa em questão. Para tanto, utilizaremos referencial teórico tematizado ao longo deste trabalho e outros apontamentos análogos.

A depender da compreensão que as instituições e os poderes oficiais efetuam a favela é, por excelência, o lugar de consolidação da desordem social, habitação dos indesejáveis, daqueles a quem a cidadania é insuficiente, negada ou não-possibilitada. Desde o início da ocupação das primeiras favelas⁴⁴, em fins do século XIX (época de chegada dos combatentes da Guerra de Canudos), a história dessas habitações populares é marcada por interesses e uma série de conflitos regionais. Tornaram-se o lugar, por excelência, da segregação social e racial da então capital federal.

As favelas, após a demolição dos grandes cortiços das áreas centrais consolidaram-se como o lugar por excelência da resistência à “europeização” da capital federal. As grandes reformas urbanas que se deram no início do século XX visavam a “hausmanização⁴⁵” do Rio de Janeiro, tal qual o modelo urbano-

⁴⁴ Segundo consta nos registros oficiais (relativos à cidade do Rio de Janeiro), as primeiras favelas têm origem em fins do século XIX, nas áreas centrais da capital carioca, com moradores advindos dos cortiços do centro da cidade (a exemplo do “cabeça de porco”, o maior deles), que começavam a ser demolidos para as grandes reformas urbanas que se dariam em breve (e, também, para segregar para áreas mais afastadas os seus moradores das classes populares), a exemplo de muitos ex-escravos e os vários combatentes que chegavam da recém-encerrada Guerra de Canudos. O primeiro morro a ser ocupado é o da “Providência”, considerado o primeiro da cidade. A denominação de “favela”, inclusive, é referência a uma árvore típica da caatinga nordestina, abundante na região de Canudos, na Bahia.

⁴⁵ O termo é uma referência às reestruturações urbanas de grandes cidades ocidentais de acordo com o modelo proposto por Eugene Haussmann (1809-1892), urbanista francês que foi responsável, na época em que foi prefeito de Paris (1853-1870), pela grande reforma urbana da cidade, ordenada por Napoleão III. O seu modelo de urbanização, posteriormente, seria padrão para as reformas ocorridas em diversas cidades ao redor do mundo. A sua proposta urbanística, que visava reformular o modelo ainda medieval da cidade de Paris, promoveu a demolição das antigas e estreitas ruas, pequenos comércios e moradias das áreas centrais da cidade, que foram substituídas por um modelo geométrico de grandes e amplas avenidas tomadas por extensas lojas e bulevares. O “artista demolidor”, como era conhecido, planejou a reformulação da área central no formato de uma ‘estrela’ de 12 avenidas amplas em torno do Arco do Triunfo. A nova cidade que surgia, símbolo da ainda recente ordem burguesa visou, também, a eliminação dos levantes e insurreições populares, visto que tornava bem mais escassas as possibilidades dos protestos urbanos, as famosas barricadas de Paris (especialmente as que se deram em 1830, 1848, 1871), protestos muito recorrentes da classe trabalhadora à época, além do fato estratégico de ter promovido a remoção desta para áreas periféricas da cidade, onde seus antigos becos e residências foram demolidos para dar lugar a novas residências e áreas comerciais dispostas de forma suntuosa e geometricamente delimitadas.

arquitetônico das grandes cidades da Europa (que tiveram Paris como modelo inicial). A dita “modernização” que estava a serviço de uma intensiva segregação e elitização das áreas centrais do Rio, que almejava se tornar uma cidade moderna e burguesa de modo evidenciado, buscou reproduzir o ideal arquitetônico planejado em grandes e largas avenidas com amplas áreas de passeio público e circulação, cercadas por cafés, bulevares e grandes centros de compra, tal qual o modelo previsto por Eugene Haussmann. No caso carioca, a derrubada dos cortiços centrais é que ocasionou a ocupação dos morros e demais áreas vazias que ficam ao redor da capital. A resistência que a população pobre passou a efetuar demonstrou, ao longo dos anos, grande capacidade de luta e articulação dessa população, e, graças a ela, a almejada “europeização” do Rio de Janeiro nunca ocorreu de fato, “graças à força que continuaram a ter nela a capoeira (ou pernada ou batucada), as festas populares que ainda reuniam pessoas de diferentes classes sociais e raças, as diversas formas e gêneros musicais que uniam o erudito e o popular, especialmente o samba” (ZALUAR; ALVITO, 2006, p.07).

Com relação à essa população e às favelas, as condições precárias de moradia destas, as habitações construídas de modo irregular, sem planejamento algum, sem condições adequadas de esgotamento, sem água, sem eletricidade, e o total abandono do poder público ocasionaram o imaginário que se estabeleceu em torno da favela, de ser o lugar da “falta”, da carência, miséria. O morador da favela passa a ser uma espécie de “bode expiatório” dos problemas sociais da cidade; é feita uma leitura dele como uma espécie de “outro”, um sujeito obscuro, “ameaçador” distinto do típico morador “civilizado” das localidades urbanas. Zaluar e Alvito (2006) nos trazem um documento do arquivo nacional do Rio de Janeiro (datado de novembro de 1900, trata-se de uma carta de um delegado dirigida ao chefe de polícia), que é bastante ilustrativo do modo como essa população é vista pelo poder público:

Obedecendo ao pedido de informações que V. Excia, em ofício nº 7.071, ontem me dirigiu relativamente a um local do *Jornal do Brasil*, que diz estar o morro da Providência infestado de vagabundos e criminosos que são o sobressalto das famílias no local designado, se bem que não haja famílias no local designado, é ali impossível ser feito o policiamento nesse local, foco de desertores, ladrões (...) de modo que para a completa extinção dos malfetores apontados se torna necessário um grande cerco, que para produzir resultado, precisa pelo menos de um auxílio de oitenta raças completamente armadas (ZALUAR; ALVITO, 2006, p.08).

Sabendo-se que o documento em questão data de 1900, é impressionante a constatação de que apenas três anos antes da autorização do então Ministério da Guerra a ocupar o Morro da Providência (também conhecido por “Morro da favela”) pelos veteranos da Guerra de Canudos, os habitantes daquele lugar já eram percebidos pelas autoridades policiais como “desertores e ladrões”, num deslocamento de interpretação social dirigido àquele grupo ocasionado pelo lugar em que habitavam. Segundo consta, essa parece ser a primeira menção à favela como um lugar marcado pela dupla problemática vinculada às questões sanitárias e policiais; o eugenismo social, fruto da análise biologizante das questões sociais, que fundamentava o perigoso racismo científico do período fomentava os argumentos em torno das necessidades de uma “limpeza” moral e social, que compreendia as classes populares enquanto “classes perigosas”, fruto de patologias que “contaminavam” o perfeito funcionamento e progresso da sociedade. A ideia de cercar, delimitar e eliminar essas populações, de delimitá-las sob a égide da *vida nua*, destituída de garantias cidadãs, percorre o imaginário nacional desde esse período.

(...) já no início deste século os morros da cidade eram vistos pela polícia e alguns setores da população como locais perigosos e refúgios de criminosos (...) apesar do que se afirma com frequência na literatura sobre a favela, esta já começa a ser percebida como um “problema” praticamente no momento em que surge (...). (ZALUAR; ALVITO, 2006, p.10).

Ou seja, apesar do que nos informa a literatura oficial, de uma certa visão *romanceada* em torno da favela, da “vida no morro⁴⁶” em décadas passadas, a perseguição e o estigma efetivados com os favelados vêm de longa data (muito anteriores, por exemplo, à chegada do tráfico de drogas, especialmente a cocaína, que se dá entre os anos 1970-80, e exige todo um recrudescimento do crime organizado em muitas dessas localidades), e se perpetuam, sempre com reelaborações que atualizam os velhos mitos sociais constituídos⁴⁷.

⁴⁶ Especialmente no que diz respeito às favelas cariocas, tal fator se deu, principalmente, segundo Zaluar e Alvito (2006) pelo fato do “subterrâneo da cultura popular carioca” ter engolido aos poucos o “mundo cultural das elites”: “(...) sendo exemplo disso (...) a festa portuguesa da Penha, aos poucos tomada por negros e toda a população do subúrbio, fazendo-se ouvir o samba em meio às modinhas” e as muitas amizades e parcerias constituídas entre músicos “do asfalto e do morro”, sendo “(...) exemplo disso o laço de amizade que nos anos 1930 une o sambista ‘do asfalto’ Noel Rosa ao poeta do morro Cartola (...) aliás, é nesse período também que as escolas de samba passam a fazer parte do programa oficial do carnaval da cidade” (ZALUAR;ALVITO, 2006, p.26).

⁴⁷ “(...) a despeito de diferentes roupagens, sempre de acordo com um contexto histórico específico, o favelado foi um fantasma, um ‘outro’ construído de acordo com o tipo de identidade de cidadão urbano que estava sendo elaborada, presidida pelo higienismo, pelo desenvolvimentismo, ou, mais

Em relação aos moradores da favela, uma série de “medos” tipicamente oriundos de sociedades urbanas foram paulatinamente sendo constituídos. Um medo imaginário tomou forma em diversas classes sociais e afetou, sobremaneira, as interrelações entre diversificados grupos (ZALUAR, 2006). O aumento dos crimes de origem violenta, a partir dos anos 1980, motivou por amplos setores advindos principalmente das classes médias e altas o reforço de visões discriminatórias e conservadoras no que se relaciona à segurança pública e, também, aos grupos sociais que, por estigma social e velhos e consolidados estereótipos eles vinculam como os responsáveis maiores pela criminalidade violenta. É importante, inclusive, refletir sobre quem é esse sujeito “violento”. De acordo com Zaluar,

O caráter ideológico do adjetivo “violento” fica claro quando é utilizado sistematicamente para caracterizar o “outro”, o que não pertence ao mesmo estado, cidade, raça, etnia, bairro, família, grupo etc. Em algumas cidades, o crime e a violência são como um artifício ou um idioma para se pensar o outro (ZALUAR, 2006, p.112).

É o “outro” sempre o responsável pela criminalidade. E o outro é sempre o “marginalzinho”, o ladrãozinho que obriga os nossos tão honrados “cidadãos de bem”, empunhados de camisas amarelas e bandeiras do Brasil, a descerem de seus civilizatórios degraus dessa tão alardeada e solidificada “cordialidade” presente em certo pensamento social brasileiro e cometerem atos dignos da mais explícita barbárie social. “É até compreensível”, dizem uns; afinal, “tem que mudar isso que está aí”, dizem outros. A questão da segurança pública, aliada a outras motivações, tomou imensas proporções no debate político brasileiro, e parece ter aberto uma maldita e trágica *caixa de pandora*, produzindo tamanho pânico moral e social na população de forma que ainda não sabemos bem aonde as implicações dos fatos mais recentes ocorridos no país irão nos conduzir.

Uma nova demanda social, então, que hegemonizou vários setores, passou a exigir, cada vez mais, um reforço da ordem, da força lei, do autoritarismo (ZALUAR, 2006), em uma inevitável guinada não apenas conservadora, mas fundamentalmente reacionária. O que germina daí, então, é uma cidade, um espaço urbano que não é mais o espaço em comum, o espaço público, os horizontes sociais foram sendo substituídos pela lógica da vida privada, do espaço de iguais, e da gestão securitária da vida.

recentemente, pelas relações autorreguláveis do mercado e pela globalização (ZALUAR;ALVITO, 2006, p.15).

A generalização de imagens da cidade como um ambiente violento e os sentimentos de medo e insegurança daí decorrentes têm implicações relevantes para as novas imagens da cidade, não mais associadas à utopia liberal da liberdade e da segurança (ZALUAR, 2006, p.215).

De forma imediata e mais impactante nos conglomerados urbanos contemporâneos, uma das consequências diretas do novo paradigma do medo é a segregação ainda mais intensificada do espaço urbano. Cidades vigiadas, câmeras a perder de vista, a consolidação da sociedade do controle cotidiana, segurança privada a minar os passos dos *indesejáveis*, a privatização do espaço público com a grande multiplicação de condomínios privados e sua lógica diferenciada da vida em comum.

Teresa Caldeira, em *Cidade de muros: Crime, segregação e cidadania em São Paulo* nos traz, de forma bastante ampla, esmiuçada e dinâmica variados desdobramentos sociais do que ela vai denominar de *Enclaves fortificados*, os espaços urbanos segregados, privados, vigiados e entranhados nas vísceras impregnadas de medo de diversos setores sociais.

(...) Os discursos sobre o medo que socialmente legitimam essa retirada [do espaço público] e ajudam a reproduzir o medo encontram diferentes referências. Com frequência, dizem respeito ao crime e especialmente ao crime violento. Mas eles também incorporam preocupações raciais e étnicas, preconceitos de classe e referências negativas aos pobres e marginalizados. Invariavelmente, a circulação desses discursos do medo e a proliferação de práticas de segregação se entrelaçam com outros processos de transformação social (...) no entanto, as formas de exclusão e encerramento sob as quais as atuais transformações espaciais ocorrem são tão generalizadas que se pode tratá-las como parte de uma fórmula que elites em todo o mundo vêm adotando para reconfigurar a segregação espacial de suas cidades (CALDEIRA, 2000, p.09).

Caldeira (2000) afirma que o crescimento do crime violento, ocorrido a partir dos anos 1980 gerou a disseminação irrestrita do medo social e uma diversidade de estratégias de proteção e reação, sendo que essas estratégias, legitimadas pelo medo e combinadas a intensivos desrespeitos aos direitos de cidadania, combinam-se a transformações urbanas que vêm produzindo novos padrões de segregação racial. Dentre essas estratégias, uma das mais emblemáticas diz respeito à construção de muros, novos impedimentos de livre circulação pela cidade:

(...) tanto simbólicos quanto materialmente, essas estratégias operam de forma semelhante: elas estabelecem diferenças, impõem divisões e distâncias, constroem separações, multiplicam regras de evitação e exclusão e restringem os movimentos (CALDEIRA, 2000, p.09).

O imaginário social tomado pelo medo, o pânico incessante de ser vítima de alguma violência urbana, a exemplo do assalto, constituiu, uma reiteração cotidiana na população que Caldeira (2000) irá intitular de *Fala do crime*.

(...) A vida cotidiana e a cidade mudaram por causa do crime e do medo, e isso se reflete nas conversas diárias, em que o crime tornou-se um tema central (...) A fala do crime - ou seja, todos os tipos de conversas, comentários, narrativas, piadas, debates e brincadeiras que têm o crime e o medo como tema - é contagiante. Quando se conta um caso, muito provavelmente vários outros se seguem (...) a fala do crime é também fragmentada e repetitiva. Ela surge no meio das mais variadas interações, pontuando-as, repetindo a mesma história ou variações da mesma história, comumente usando apenas alguns recursos narrativos (...) a repetição das histórias serve para reforçar as sensações de perigo, insegurança e perturbação das pessoas. Assim, a fala do crime alimenta um círculo em que o medo é trabalhado e reproduzido, e no qual a violência é a um só tempo combatida e ampliada (...) a fala do crime não só é expressiva como também produtiva (CALDEIRA, 2000, p.27).

É a partir de fatores como a *fala do crime* que são produzidas as “existências suspeitas”, os sujeitos aprioristicamente suspeitos, socialmente perigosos. Banais mecanismos, como a incessante temática cotidiana, comentada e reafirmada nas situações mais díspares atuam nesse sentido e se constituem como fundamentais para os modos como afirmaremos nossas interações sociais, as nossas recusas ao “outro”, a recusa ao reconhecimento desta vida, daqueles que estão aptos aos emolduramentos, os enquadramentos sociais (BUTLER, 2015). Não apreendemos as vidas *lesadas* a partir de molduras como esta. O espaço social, a paisagem urbana, também são organizados pela fala do crime. As “zonas de perigo” das cidades se efetivam a partir, também, de dispositivos como este. Lugares onde há a suspensão da norma, o lugar onde estão inseridos Dorvi, Bica, Dona Esterlinda, o lugar da *necrópole*, onde “a morte é leve como poeira” (EVARISTO, 2015, p.100).

As separações que ocorrem com uma privatização cada vez maior do espaço público, possibilitam uma estranha vida social que vai se consolidar *entre muros*, onde valores como acessibilidade, liberdade de circulação, de ir e vir, que fundamentaram o espaço público moderno, são substituídos por uma nova concepção de espaço em que prevalece a separação, o controle de fronteiras e acessos, regras e normas de distribuição de lugares, onde a desigualdade social vai exercer valor *estruturante* (CALDEIRA, 2000). As diferenças sociais, desigualdades, não devem ser postas de lado. Os preceitos universalistas liberais de pluralidade ou diversidade não são considerados categorias relevantes neste ordenamento social.

Os espaços de circulação social hegemônico passam a ser os *enclaves fortificados*, que transformam a concepção do ambiente público e são

(...) espaços privatizados, fechados e monitorados, destinados à residência, lazer, trabalho e consumo. Podem ser shopping centers, conjuntos comerciais e empresariais, ou condomínios residenciais (...) por serem espaços fechados cujo acesso é controlado privadamente, ainda que tenham um uso coletivo e semipúblico, e transformam profundamente o caráter de espaço público (...) que contradiz diretamente os ideais de heterogeneidade, acessibilidade e igualdade que ajudaram a organizar tanto o espaço público moderno quanto as modernas democracias. Privatização, cercamentos, policiamento de fronteiras e técnicas de distanciamento criam um outro tipo de espaço público: fragmentado, articulado em termos de separações rígidas e segurança sofisticada, no qual a desigualdade assume valor estruturante (CALDEIRA, 2000, p.12).

Esses espaços geram uma série de tensionamentos, sintomas de desigualdades que passam a mediar as relações sociais. Não deixar de ser sintomático, em que no momento em que passam a serem hegemônicos, que se consolidam enquanto uma lógica predominante no espaço urbano seja justamente no período (a partir dos anos 1980 em diante) em que diversos conglomerados urbanos em que esta lógica se consolida, a exemplo de Johannesburgo, na África do Sul, marcada pelo fim do regime racista do *Apartheid*, a partir de 1994, ou São Paulo, onde se dá o período de redemocratização pós-ditadura militar a partir de 1985 (a denominada *Nova República*, que, inclusive, nos dias vigentes, sinaliza agonizante conjuntura de esgotamento). Tal panorama aponta para uma contestação de valores democráticos e direitos de cidadania nas democracias contemporâneas. Temos consolidado, aqui, então, a situação social que irá prevalecer na lógica do *campo*. Nos reordenamentos urbanos da atualidade, os *campos* se efetivam enquanto lugares de afirmação da *vida nua*, do esvaziamento de direitos; exercício do poder soberano, onde “vida nua e norma se confundem” (AGAMBEN, 2014, p.169). Podemos afirmar, em acordo com o que aqui foi exposto, que a desigualdade enquanto valor estrutural que orchestra a sociabilidade nos *enclaves fortificados* se faz presente, também, nos *campos*; hipoteticamente, afirmamos que ambas sejam faces variadas de uma mesma moeda, no que diz respeito às formas de exceção nas democracias contemporâneas.

A definição de *campo* é extensa a qualquer estrutura onde tal exercício de poder soberano, enquanto lugar de efetivação da *zoé*, a vida biológica, é possibilitado, independente de lugar ou topografia específica (AGAMBEN, 2015). Desse modo, podemos considerar enquanto lócus de concretização do *campo* a

favela no conto em análise. Lugar de efetivação de nossa política moderna, que tanto pode ser uma *zone d'attente* de aeroporto (lugar de detenção de imigrantes ilegais) quanto as periferias das cidades atuais (AGAMBEN, 2015). A respeito das experiências dos sujeitos nesses lugares, as “vidas indignas de serem vividas” e de serem “passíveis de luto” (BUTLER, 2015), marcam estas experiências sociais. Na presente narrativa, Dorvi, que estava jurado de morte por dívidas junto ao tráfico desaparece, sem deixar rastros ou qualquer notícia.

(...) E Dorvi? Nem a mãe dele sabe, nem eu que sou sua mulher, só adivinho só. O que dizer para o nosso filho à medida que ele crescer. Quero outro futuro para ele. Será que ainda há dor por vir? E Dorvi? Não sei (...) Penso em Dorvi a todo o momento. Ele é para mim um presente incompleto e um futuro vazio (EVARISTO, 2015, p.108).

O pacto de viver, então, é quebrado por aquele que mais o reivindicava. Porém, Bica será aquela que possibilitará a continuidade da vida, e, também, as possibilidades de sua reinvenção.

4.2.4. A escrita-vida e a reinvenção em Bica

A personagem Bica, apesar das agruras sofridas no decorrer da narrativa (a perda do irmão Idago e do companheiro Dorvi), permanece firme no rumo dos dias. Entre os meninos que haviam firmado o pacto de não morrer, muitos criados juntos, de idade quase a mesma, vários já haviam tido a vida ceifada, perdida, engolida pelos cruéis mecanismos de genocídio racista da sociedade brasileira, vidas *excedentes*, que passam a *sobrar*, vidas precárias a integrar as “massas supérfluas”, elimináveis. A Dorvi, inclusive, foi legado o desaparecimento, a impossibilidade do luto.

Entre as juras dos homens, cujos mecanismos sociais impossibilitaram o cumprimento, há o vínculo estabelecido entre as mulheres. Primeiramente, Bica apalpa o próprio corpo, sente a sua materialidade, a sua efetiva, viva presença, corpo-resistência a contrariar e exercer contra-rumo que nega a *necropolítica*. Entre as mulheres, os vínculos de amizade também pactuados e irmanados, a vida-presença de cada uma delas (nenhuma havia sucumbido), e vínculos de sua feminilidade potencializados: “(...) quase todas ficaram menstruadas juntas, pela primeira vez. Brincávamos que íamos misturar as nossas regras e selarmos a nossa irmandade com o nosso íntimo sangue” (EVARISTO, 2015, p.107).

Em Bica pulsa, desde tenra idade, a necessidade da escrita. Desde criança, a escrita flui em seus dias. A personagem narra a sua experiência com a escrita:

(...) Só faço escrever, desde pequena. Adoro inventar uma escrita. Um dia, na escola, com meus sete ou oito anos, a professora passou um exercício. Era o de dividir as palavras em sílabas e a partir daí formar novas palavras. Para desconsertar a moça, pedi para ir ao quadro escrever as que eu tinha formado. E escrevi pó, zoeira, maconha. E fui escrevendo mais e mais (...) escrever funciona para mim como uma febre incontrolável que arde, arde... (EVARISTO, 2015, p.108).

Na menina Bica, conforme a citação anterior demonstra, a escrita é exercida desde a infância. No quadro da escola, as palavras desconcertantes expunham “palavras grávidas de mundo”, palavras que faziam parte do cotidiano daquela pequena criança, apesar da pouca idade.

No jorro da escrita, em seu fluxo ininterrupto, saem, inclusive, esses testemunhos, a “febre incontrolável da escrita” que indica, inclusive, a realidade atroz de uma criança que, em sua infância já conhecia os sentidos daquelas palavras anotadas ao quadro. Esse é o exercício da *escrevivência*. Ao compreender o ato de escrever como esse processo inevitável, incontrolável, Bica efetiva a sua “auto-inscrição” no mundo, percebe-se como ser pensante, intelectualmente atuante, exercita o seu “ponto de vista” a sua *autodefinição* do mundo (COLLINS, 2016). Conforme exposto por Evaristo (2009), contraria e se contrapõe aos lugares preestabelecidos aos papéis sociais atribuídos às mulheres negras. De acordo com a definição de Hooks (1995), a atividade intelectual, especialmente a que é oriunda de grupos sociais marginalizados e oprimidos é de grande importância, efetiva-se como ato de resistência e transformação social, visto que junto com a realização de ofício como este questiona-se a estrutura social fincada em raça, gênero e classe. Com esta prática de elaboração do saber, contrariando aqueles que canonicamente se arrogam os produtores do conhecimento, Bica se contrapõe ao *epistemicídio*, à anulação de grupos sociais pelo apagamento de seus saberes. O seu conhecimento confronta, discorda das vozes estabelecidas, como fica evidente no seguinte trecho em que ela discorda do pronunciamento do escritor canônico que se diz abismado com a fome do mundo:

(...) Outro dia, tarde da noite, ouvi um escritor dizer que ficava perplexo diante da fome no mundo. Perplexo! Eu pedi para ele ter a bondade, a caridade cristã e que incluísse ali todas as fomes do mundo, inclusive a minha, que pode ser diferente da fome dos meus. Falei, mas pelo menos naquele momento, me pareceu que ele fazia ouvidos moucos (EVARISTO, 2015, p.108).

Bica, então, coloca-se postulante de sua própria narrativa de vida, “toma posse do governo de si mesma⁴⁸”, é responsável por si, seu lugar no mundo. Põe em operação um exercício efetivo de criação, de reinvenção. Nega-se de tal forma, a reiterar as condições de extermínio, de matabilidade de seu povo, seus iguais, que sucumbiram tão jovens diante da “máquina de moer gente” do racismo e violência estruturais brasileiras. Conforme a mesma afirma em determinado momento, “deve haver uma maneira de não morrer tão cedo e de viver uma vida menos cruel”. Efetivamente é colocado em prática esse postulado por Bica. Tal como ocorre em outros textos de Evaristo, as mulheres negras geram descendências. Biunda e Lidinha, suas amigas, são mães, assim como ela, que distribui o seu leite, jorro de vida, para as crianças, além da busca da escrita como possibilidade de “sangrar” a partir das palavras, de questionamento e transformação social por via da escrita. Apesar da ostensividade da morte, que continua a sua “sonata seca” de balas, Bica evidencia a esperança da continuidade da vida, de extrair as centelhas de outros caminhos possíveis.

4.3. Análise do conto *Ayoluwa, alegria de nosso povo*

Não sou esperançoso por pura teimosia, mas por imperativo existencial e histórico (Paulo Freire)

O conto em questão, *Ayoluwa, alegria de nosso povo*, é o último da coletânea *Olhos d'Água*, o que encerra o livro. Diversas são as narrativas, mas, talvez a que tenha as referências mais explícitas às simbologias afro-brasileiras seja esta. O conto é estruturado em torno de *Bamidele*, a esperança dos dias melhores. O texto se inicia com o nascimento de *Ayoluwa*, que, na língua lorubá, significa “alegria de nossa gente” e simboliza a felicidade irradiada em determinada comunidade negra, que vive momentos de desamparo generalizado em sua população.

(...) Há muito que em nossa vida tudo pitimbava. Os nossos dias passavam como um café sambango, ralo, frio, e sem gosto. Cada dia era sem quê nem porquê. E nós ali amolecidos, sem sustância alguma para apumar o nosso corpo. Repito: tudo era uma pitimba só. Escassez de tudo. Até a natureza mingua e nos confundia. Ora aparecia um sol desensolarado e que mais se assemelhava a uma bola murcha, lá na nascente (...) E então

⁴⁸ A citação em questão é referente a versos de *Despertáculo*, do poeta goiano Pio Vargas (1964-1991).

deu de faltar tudo: mãos para o trabalho, alimentos, água, matéria para os nossos pensamentos e sonhos, palavras para as nossas bocas, cantos para as nossas vozes, movimento, dança, desejos para os nossos corpos (EVARISTO, 2015, p.112).

Acerca do narrador, dentro de sua “esfericidade”, de seu “pequeno ambiente” da forma breve que exige “intensidade e tensão”, a promover o “sequestro momentâneo do leitor” (CORTÁZAR, 2006), podemos afirmar que há um *narrador-testemunha*⁴⁹, “mais ou menos envolvido na ação, mais ou menos familiarizado com as personagens principais” (FRIEDMAN, 2002, p.11), compartilhando, portanto, as angústias, receios e esperanças das demais personagens.

Assim como em outros textos de Evaristo, a ancestralidade se faz presente, sendo que, nesse caso em específico, a ancestralidade é fator estrutural à narrativa. Nesse aspecto, inclusive, Nascimento (2009), em referência ao já citado Cortázar e a sua teoria do conto, onde este afirma que o autor do conto, por conta da brevidade de sua escrita, não tem “o tempo por aliado”, não podendo proceder cumulativamente (CORTÁZAR, 2006), observa que Evaristo, nesse texto, opta por certos recursos, certas estratégias para tematizar diversos elementos culturais afro-brasileiros tornando-os explícitos a partir das personagens.

A comunidade de que o conto trata é composta por muitos e a autora menciona todos eles na tentativa de caracterizar de forma totalizadora a organização social do grupo de ascendência africana. E, ela obtém êxito. Através dos nomes selecionados e da explicitação de seus significados, expostos sempre ao longo do texto, podemos deduzir qual o papel desempenhado por cada personagem. Os nomes têm origem africana e o narrador não detalha a função de cada um deles ou se atém a descrições do tipo psicológicas. É a partir do entendimento do significado do nome que podemos reconhecer a função atribuída a cada indivíduo (NASCIMENTO, 2009, p.90).

No decorrer da narrativa, não há uma referência precisa quanto a tempo ou a lugar em que o enredo transcorre. Tendo por mote inicial o momento atual, o narrador se desloca até o passado, sendo a questão da memória outro ponto que se pode destacar no texto. Os habitantes do povoado, devido aos acontecimentos ocorridos no lugar, já não se reconhecem mais.

Os mais velhos, acumulados de tanto sofrimento, olhavam para trás e do passado nada reconheciam no presente. Suas lutas, seu fazer e saber, tudo parecia ter se perdido no tempo. O que fizeram, então? Deram de clamar pela morte. E a todo instante eles partiam. E, com a tristeza da falta de lugar

⁴⁹ Segundo nos informa Zilá Bernd, especialmente nas literaturas afro-brasileiras a opção por esse tipo de narrador promove a recusa ao anonimato, onde “o eu individual se funde ao nós coletivo, evidenciando um empenho em delinear uma identidade comunitária (1988, p.77)”.

em um mundo em que eles não se reconheciam e nem reconheciam mais, muitos se foram (...) as velhas mulheres também. Elas, que sempre inventavam formas de enfrentar e vencer a dor, não acreditavam mais na eficácia delas próprias (...) E pediam veementemente à vida que esquecesse delas e que as deixasse partir (EVARISTO, 2015, p.112).

A memória coletiva, a manutenção desta, tão importante na preservação de comunidades tradicionais (no caso do texto que ora analisamos, uma comunidade afrobrasileira), demonstra-se em momento de profundo desamparo, de desilusão, efetivam-se desencontros sociais e geracionais. A desesperança se configura como fator imanente à narrativa nesse momento. Os preceitos de pertencimento, de “continuidade temporal”, os elos mantidos e firmados da ancestralidade com os dias futuros apresentam fortes sinais de rugas, de desgaste. A memória individual, com o esgarçamento da memória coletiva, encontra-se comprometida. Os velhos e velhas da comunidade, cuja principal função social dentro de sua comunidade é, exatamente, marcar esse lugar da memória entre os seus, possuem importância fundamental na lembrança e no aconselhamento – formando uma rede, sólido elo entre começo e fim, entre o que foi e o que está por vir (BOSI, 2012). “Com a ida de nossos mais velhos, ficamos mais desamparados ainda. E o que dizer para os nossos jovens, a não ser nossas tristezas”? (EVARISTO, 2015, p.112), nos informa o narrador em determinado momento. Os pilares comunitários daquele lugar encontram-se em momento de preocupante debilidade. “Os moços começam a se encafuar dentro deles mesmos, a se tornarem infelizes” (p.112). O trecho onde há referência à morte dos jovens, que passam não se eliminar uns aos outros, execuções fratricidas ocorridas aos montes, o uso de substâncias maléficas, das mães chorosas pela perda dos filhos e “a visão dos corpos jovens dilacerados”, ao nosso ver, alegoricamente, faz referência ao extermínio cotidiano e sistemático da população jovem e negra brasileira, a política de morte exercitada pelo Estado para a eliminação desses sujeitos *excedentes*.

A comunidade, inclusive, não apenas sofre com o apagamento e eliminação de sua história e de seus integrantes, como também não gera mais descendências, a novidade permanente da vida já não é mais possível no lugar. As parteiras percebiam que o seu ofício já não tinha mais sentido, “suas mãos já não tinham mais a serventia de aparar a vida” (p.113); As crianças encontravam-se desnudadas de seu permanente gosto pela vida, pelas descobertas da infância: “Nenhuma família

mais festejava a esperança que renascia no surgimento da prole. As crianças foram esquecidas, ficando longe do coração dos grandes” (p.113).

4.3.1 O nomear, auto-inscrição no mundo, e Bamidele, a esperança

Dos contos em análise em nosso trabalho - textos esses que temos como proposta norteadora elucidar variadas características em comum, inclusive, o que denominamos como *vidas suscetíveis*, a possibilidade da esperança e da transformação social nas referidas obras de Conceição Evaristo - talvez o que tenha as mais profusas referências e simbologias afro-brasileiras, que podemos afirmar, são *estruturantes* da narrativa, é o conto que ora trabalhamos. As referências são ricas e múltiplas; no curto desenvolvimento dessa breve análise, tentaremos dar conta de algumas delas, de forma a compreendermos alguns pontos cruciais da narrativa.

Nascimento (2009), em artigo onde tece análises a respeito do conto *Ayoluwa*, afirma ser necessária a compreensão e o discernimento de quais são os elementos, a tessitura textual, dentre suas especificidades, que possibilitam afirmar determinado texto enquanto integrante da literatura afro-brasileira. Por ser instrumento de grande importância na produção do imaginário de uma sociedade como um todo, é prática indispensável refletir acerca das problematizações que o texto literário põe em cena, e sua importância enquanto formador de identidades, sendo relevante pensarmos que:

Quando um leitor entra em contato com um texto, sua participação vai além de simples espectador da obra de arte, este codifica e recodifica seu espaço internalizando descrições e projetando-as em sua significação de mundo (NASCIMENTO, 2009, p.87).

Ao pensarmos, então, nestas recodificações atuantes, dentre outros fatores, na formação da “significação de mundo⁵⁰”, do leitor, faz-se necessária uma reflexão acerca do que poderíamos considerar um “corpus específico” da literatura afro-brasileira. Como importante e necessário diálogo intertextual e apoio teórico,

⁵⁰ Nascimento (2009), explana ainda que as imagens que a literatura circula são partícipes do “processo de constituição de identidades” (p.87). De tal forma, representa significativa instituição que evidencia elementos pragmáticos de significação. A autora nos apresenta, também, um excerto de Woodward (2007) a respeito: “A representação inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-os como sujeito. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos (WOODWARD, 2007, p.17 apud NASCIMENTO, 2009, p.87).

algumas definições estabelecidas por Duarte (2010) são fundamentais aqui: a ideia de que para além das definições conceituais existem identificadores que podem ser destacados; no tocante à narrativa em questão, podemos destacar o tema afro-brasileiro, acompanhado das “construções linguísticas” que se efetuem a um “universo recepcional” aproximado a um “ponto de vista ou lugar de enunciação política vinculada à afrodescendência” (p.06). Com definição análoga, e que nos cabe, aqui, na análise em questão, é a definição de Cuti (2007), que vai se referir à consciência negra de linguagem, atenta ao “ensejo do destinatário”.

Efetivadas essas considerações, podemos afirmar que *Ayoluwa* tem a sua narrativa tecida a partir dos pressupostos comentados acima; os nomes das personagens, por exemplo, têm origem africana (a maioria de origem Iorubá). E daí se efetiva, talvez, a característica mais peculiar do conto em questão: as personagens não possuem função bem definida na narrativa; de mesmo modo, não possuem perfil complexo, são personagens simples, além do fato que não há maiores detalhamentos descritivos das mesmas e também não são elaborados tipos psicológicos, assim como também estão ausentes as características subjetivas. O entendimento da ação de cada uma delas, o reconhecimento da função exercida vai se dar a partir do significado que cada nome reserva, as funções atribuídas aos indivíduos virão daí. É sobrevalorizada, então, a importância do nome, o *nomear* evidenciado, aqui, em toda a sua possibilidade de identificar qualificar e classificar objetos da experiência prática⁵¹, além das correlações sociais e as competências identitárias. A respeito, Nascimento nos informa:

No dia do nascimento de Ayoluwa, foi Omolara a responsável pelo parto. Para descrever a personagem e para tomarmos conhecimento de sua função de parteira, o narrador assim nos descreve o nome da personagem e seu significado. E, no momento exato em que a vida milagrou no ventre de Bamidele, Omolara, aquela que tinha o dom de fazer vir as pessoas ao mundo, a conhecedora de todo ritual do nascimento, acolheu a criança de Bamidele (2009, P.89).

O nome, o nomear, permite que tomemos a identificação de alguém vinculada a algum contexto. Desse modo, “o nome nos permite fazer associações memoriais,

⁵¹ Segundo o que nos traz Rosa (2014), citando Cooke (1977), o nome seria um ponto de concentração, uma forma “taquigráfica, que opera como uma sinédoque, resumindo e sugerindo um intrincado padrão de valores, expectativas e obrigações. Em sua origem, os nomes estavam associados a funções, localidades ou características físicas, como atestam nomes tais como Ferreira, Laranjeira e Celina, este último, remetendo àquela que veio do céu, celestial. Ao capitalizar esses substantivos, assinalava-se uma pessoa, reconhecida com suas particularidades e virtudes, que passava a ser considerada com um ponto de referência autônomo (COOKE, 1977, p.170, apud ROSA, 2014, p.81).

criar uma relação com uma pessoa específica, uma imagem individual, invocar expressões características, a tal ponto que em uma comunidade o nome é usado como apelativo distintivo” (ROSA, 2014, p.81). Temos, então, demarcados, alguns operadores firmados por construções linguísticas que trazem um *ponto de vista* consolidado. No já referido trecho em que a população mais velha da comunidade deixa transparecer o intenso sentimento de desamparo, o nome de todas ali vem à tona, com as suas respectivas identidades, lugar inscrito no mundo: “(...) me lembro de vô Moyo, que trazia boa saúde, de tio Masud, o afortunado, o velho Abede, o homem abençoado, e outros e outros (...) Vovó Amina, a pacífica, tia Sele, a mulher forte como um elefante, mãe Asantewaa, a mulher de guerra, e ainda Malika, a rainha” (EVARISTO, 2015, p.112). As expectativas e promessas estando sempre vinculadas e anunciadas no nome. A respeito, Rosa (2014) comentando o texto de Uchenna Uzo (2011) destaca que o ato de nomear não pode ser, de modo algum, considerado algo corriqueiro. Nomear passa pela compreensão que a criança é possuidora, desde a sua concepção, de uma dignidade enquanto pessoa que deve ser respeitada e sempre eivada de proteção; esse respeito e proteção são sempre associados à “cerimônia do nomear”.

Nomes apropriados são selecionados de acordo com eventos em torno da concepção, bem como das expectativas dos pais para a criança. Este, segundo Uchenna Uzo, é um costume ainda em prática em vários países africanos, tais como o Quênia, Togo, Sudão, Costa do Marfim e a Nigéria. Entre os iorubás da Nigéria ocidental, água é aplicada sobre a face da criança, para simbolizar sua pureza e a importância de não ter inimigos. Em alguns outros países africanos, mel e nozes amargas representam o lado doce e as dificuldades da vida. Depois da cerimônia, os pais aproveitam todas as oportunidades possíveis para reforçar a mensagem contida no nome dado a seus filhos, de modo a recordar-lhes que devem viver segundo as expectativas contidas em torno de seu nome (ROSA, 2014, p.88).

Com relação às formas, inclusive, em que as personagens são dispostas no enredo, e como, a partir das mesmas, são efetivados os significados da narrativa, é importante ressaltar que esta é elaborada de forma a consolidar a transição, uma “passagem” da desesperança para a esperança. A generalização do desamparo enreda-se nos diversos segmentos da comunidade, evidencia-se das mais diversas formas:

(...) o povoado, infértil, carregava junto à pobreza um sentimento de profunda miséria, e fome. Para o povo que vivia na comunidade, e que junto sofria toda sorte de privações, os prazeres da vida já haviam se perdido. Todos no povoado estavam enfraquecidos. A força vital aos poucos ia desaparecendo, primeiro morreram os mais velhos, depois, até os mais jovens. O milagre da vida deixou de acontecer. Nenhuma família mais

festejava a esperança trazida pelo nascimento de um filho. Não mais havia lugar para sonhos, palavras, cantos, movimento, dança, desejo de viver e de gerar novas vidas; tudo era desamparo, tristeza, desesperança (NASCIMENTO, 2009, p.88).

O contexto de devastação em seus mais amplos aspectos paira na comunidade. Só que, em determinado momento do conto, ao entorno de uma fogueira, onde “a combustão maior vinha de nossos lamentos (..) uma dessas noites de macambúzia fala, de um estado tal de banzo, como se a dor nunca mais fosse apartar de nós” (EVARISTO, 2015, p.113), surge, inicia-se o momento de transição da narrativa. A mais jovem mulher à roda (e que, assim como as outras, traz os seus significados, o seu “lugar inscrito no mundo” em seu nome, e que cumpre com as expectativas vinculadas ao seu nome), Bamidele, “a esperança”, anuncia sua gravidez. Um novo ser, sopro-revigor de vida, impregnando de ânsia de renovação, de novos rumos, a tão aviltada comunidade.

A partir daquele momento, não houve quem não fosse fecundado pela esperança, dom que Bamidele trazia no sentido de seu nome. Toda a comunidade, mulheres, homens, os pouco velhos que persistiam vivos, alguns jovens que escolheram não morrer, os pequenos que ainda não tinham sido contaminados pela tristeza, todos se engravidaram da criança nossa, do ser que ia chegar (EVARISTO, 2015, p.113).

A mesma predominância generalizada do “desesperançar”, que a todos dominava, a partir do anúncio de Bamidele, há efetiva reviravolta nos rumos daquele lugar. O novo ser, que já possibilitou toda essa mudança no sentimento coletivo de todos ali, se chamará *Ayoluwa*, aquela “que traz alegria ao povo”. Omolara, a parteira, “aquela que tem o dom de fazer as pessoas virem ao mundo”, é a responsável, junto com Bamidele, por trazer esperança e possibilidade de mudança ao povo na presente narrativa.

Interessante é tecermos algumas considerações acerca do emblemático último parágrafo, que nos traz importantes elucidações sobre os significados possíveis para o conto:

Ayoluwa, alegria de nosso povo, continua entre nós, ela veio não com a promessa de salvação, mas também não veio para morrer na cruz. Não digo que esse mundo desconsertado já se consertou. Mas *Ayoluwa*, alegria de nosso povo, e sua mãe Bamidele, a esperança continuam fermentando o pão nosso de cada dia. E quando a dor vem encostar-se a nós, enquanto um olho chora, o outro espia o tempo procurando solução (EVARISTO, 2015, p.114).

Na proposição analítica a alegria e a esperança, nessa narrativa, possuem sentido alegórico. Parecem ser, numa ordem que está para além do conto em questão, componentes de um compromisso ético relativo à população afro-brasileira, de manutenção da esperança, da capacidade de resistência, de *esperançar*, tornar o substantivo em verbo ativo, pulsante. E, ainda, de não abdicar da luta, e da resistência perante os contextos adversos que se desenham ao longo da vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente trabalho, no percurso, nos labirintos, descaminhos, contra-vias e possibilidades que por ora esboçamos aqui, esperamos ter mantido o exercício e a prática de objetividade e de coerência com os percursos a que nos propusemos.

A escolha e a proposta de análise dos contos de Conceição Evaristo se deu na perspectiva de tematizarmos uma escritora que, ao longo de sua produção literária, se demonstrou contra-hegemônica quanto a suas temáticas, ao seu exercício literário. A sua presença no meio literário causa rupturas nos velhos cânones literários de nosso país⁵². A autora tem recebido, recentemente, boa aceitação em parte das velhas instituições brasileiras (apesar da recente recusa ao seu ingresso na ABL), vários são os veículos midiáticos que têm divulgado sua obra e a chamado para entrevistas e debates, entre programas televisivos e inúmeros portais de internet; a autora recebeu também o prêmio Jabuti, em 2015 - inclusive pela coletânea de contos *Olhos d'água*. A literatura de origem afro-brasileira (e cuja produção é vinculada sob o comprometimento étnico-político das questões raciais) se faz de fundamental importância para questionarmos os lugares estabelecidos da sociedade brasileira, sua absurda desigualdade social (que está entre os maiores índices de desigualdade do mundo, e em deliberadas vias de piorar, dada a nossa quadra histórica), atravessada pelo nosso *apartheid* social cotidiano, nosso racismo até hoje nunca devidamente problematizado, que estrutura e funda nossas instituições, nossas relações sociais, nosso dia-a-dia mais comezinho. A nossa tão exaltada miscigenação se efetuiu, historicamente, como um dos fatores estruturais de nossa barbárie *cordial* cotidiana. A literatura, a produção artística como um todo, e não apenas o texto escrito⁵³, produzida pelos subalternizados, pela população posta à margem dos processos sociais, é de demasiada importância por diversos

⁵² Aproveitando da possibilidade de um tom mais confessional que as notas de rodapé proporcionam, a nossa proposta inicial para elaboração de dissertação de mestrado se direcionava, inclusive, para autor e obra completamente dispar em relação a Evaristo, a saber, a obra *Lavoura Arcaica*, de autoria de Raduan Nassar. A mudança ocorreu após a recente descoberta dos contos da autora, por diversos motivos; dos que são relativos de modo mais específico à produção literária de Evaristo, muito se deu em conta da franqueza das temáticas abordadas (alguns temas abordados de forma desconcertante, que nos surpreende, inclusive pela proximidade de situações cotidianas, a naturalidade na abordagem destas), a contemporaneidade das mesmas, a novidade no tratamento das personagens, a escrita ao mesmo tempo marcada pela crueza narrativa e por acentuado lirismo.

⁵³ A esse respeito, o álbum clássico do grupo de rap paulistano Racionais Mc's, *Sobrevivendo no inferno* (que está completando vinte anos em 2018), entrou na lista de obras literárias do vestibular da Unicamp para o ano de 2019.

motivos: por conta da representatividade sempre negada, pelo questionamento ao *epistemicídio* (a negação do conhecimento produzido por esta população), pela possibilidade de efetuar novas combinações estéticas, pela denúncia social (condição que, apesar de questionamentos a respeito, pode ser considerada *estruturante* nessas produções).

Em Conceição Evaristo, muitas são as vozes ecoadas, muitas as mulheres tematizadas, presenças coletivas; há o exercício de uma escrita ficcional transbordante de ancestralidade, de componentes identitários, de opressões de gênero as mais diversas, desde as mais sutis e cotidianas até mais severas, violências atroz, injustiças sociais sem limites; porém, o horizonte da transformação está sempre ao redor, permeando as narrativas, a esperança e as possibilidades de mudança nunca estão ausentes.

O presente trabalho, o exercício de elaboração do mesmo, mesmo que, provavelmente, marcado por falhas nas propostas analíticas, insuficiências nas referências teóricas utilizadas, foi realizado com esse viés. Tematizar a violência de gênero, as desigualdades raciais e sociais presentes nos contos, a ostensiva presença do extermínio diário de parcela considerável da população negra; mas, do mesmo modo, propor que a tematização dessas questões, na literatura da escritora mineira não se reduz à mera denúncia, elaborada pelas mesmas usuais perspectivas narrativas utilizadas por tantos outros autores. E, também, que, apesar de todo o sofrimento, toda a violência exacerbada, toda a revoltante presença sufocante do racismo operada das mais diversas formas em seus textos, as suas personagens, em especial, as mulheres negras, resistem, elaboram novas formas de vida, e constroem legados, ampliam as possibilidades da mudança social para as gerações seguintes.

Nos dois primeiros contos analisados, *Duzu-querença* e *A gente combinamos de não morrer*, o foco, o núcleo central da resistência e da mudança se dá pela negação ao *epistemicídio* (a categoria tematizada por Sueli Carneiro), as mulheres negras podem se fazer valer da produção de conhecimento, de suas leituras de mundo para transformá-lo socialmente; seja a menina Querença, a partir do ofício de professora para crianças carentes, além da militância social que se inicia, seja a partir do ofício da escrita posto em prática por Bica, que descobriu que escrever “é uma maneira de muito sangrar, e muito, e muito” (EVARISTO, 2015, p.109). No último conto, de caráter mais alegórico, *Ayoluwá, a alegria de nosso povo*, o

desamparo de uma comunidade, ocorrido por diversas questões, mas que, mesmo em tal situação dada, os seus cidadãos, apesar do forte abatimento, não se deixaram abater de fato, *Bamidele*, a esperança, se faz presente e concebe a *Ayoluwa*, a “alegria de nossa gente”.

A nosso ver, há uma semelhança, um eixo em comum entre Querença e Bica, e uma preocupação que parece fundamental na produção literária de Evaristo de evitar que desfechos mais esperados, resoluções e um fim da narrativa efetuado aos modos mais clichês, devido aos condicionantes sociais do Brasil, sejam evidenciados; nesse sentido, que a menina Querença reproduzisse a condição de extremo abandono da avó Duzu, ou que Bica, apesar de combinar de “não morrer”, encerrasse as linhas do conto sem vida, tal como as outras personagens do texto, a exemplo do seu companheiro, o seu irmão e, também, um amigo seu; de mesmo modo, apesar da condição de mulher pobre e moradora de uma favela que está sempre sob a égide de constante tensão social, não encerraria o seu cotidiano a ter como válvula de escape, como via escapista as telenovelas, tal como a sua mãe, Dona Esterlinda; não, é possível mais, é possível transformar, modificar, tatear possibilidades, estabelecer contra-molas, buscar fissuras, outros rumos, novas vias, às *vidas suscetíveis*. Suscetibilidade no sentido de vivenciar, estar inserido em determinada experiência ou contexto, mas de não afundar-se neste, não represar-se nas conjunturas mesmas, concretizar transbordamentos, demonstrar capacidade de transformação, de alteração, de estar *suscetível* para estas. A partir das propostas de análise, foram estas as possibilidades que buscamos efetivar neste trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer** – O poder soberano e a vida nua I – Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2004.

AGUIAR E SILVA, Victor Manuel. **Teoria da literatura**. Coimbra, Livraria Almedina, 1976.

ALMEIDA, Sílvio Luiz. O marxismo de Angela Davis. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2016/09/26/o-marxismo-de-angela-davis/> Acesso em: 02-08-2018.

ANZALDÚA, Glória. Falando em Línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, ano 08, 1º sem/2000.

ARAÚJO, Flávia Santos de. **Uma Escrita em dupla face-** A mulher negra em *Ponciá Vicêncio*, de Conceição Evaristo. Dissertação (Mestrado em Letras). 115p. Programa de pós-graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2007.

ARRUDA, Aline Alves. **Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo:** um *Bildungsroman* feminino e negro. Dissertação (Mestrado em Letras). 106p. Programa de pós-graduação em Letras da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2007.

ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade-** A teoria de mudança social. (cidade não informada), Afrocentricity Internacional, 2014. Disponível em> <https://pt.scribd.com/doc/317048911/Molefi-Kete-Asante-Afrocentricidade-A-Teoria-Da-Mudanca-Social> Acesso em: 14-09-2018.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: Notas sobre uma posição disciplinar. In: **Afrocentricidade:** Uma abordagem epistemológica inovadora. Elisa Larkin Nascimento (Org). São Paulo, Selo Negro, 2008.

BRASIL. **Lei Maria da Penha**, Lei nº 11340/06, de 07 de Agosto de 2006, Cria mecanismos para coibir a violência familiar e doméstica contra a mulher. Brasília, DF, Agosto de 2006.

BORGES, Rosane. Feminismos negros e Marxismo: quem deve a quem? In: **Revista Margem Esquerda**, São Paulo, n.27, Editora Boitempo, 2017.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade:** Lembranças de velhos. São Paulo, Companhia das letras, 2012.

BOURDIEU, Pierre. PASSERON, Jean Claude. **A reprodução** – Elementos para uma teoria do sistema de ensino. Petrópolis, Editora Vozes, 1997.

BUTLER, JUDITH. **Quadros de guerra** – quando a vida é passível de luto? – Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2016.

CALDEIRA, Teresa Pires. **Cidade de muros: Crime, segregação e cidadania em São Paulo**. São Paulo, Editora 34, 2000.

CANDIDO, Antonio. A personagem do romance. In: **A personagem de ficção**. São Paulo, Editora Perspectiva, 2007.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. Rio de Janeiro, Editora Ouro sobre Azul, 2006.

CARDOSO, Sebastião Marques; SILVA, Elen Karla; Representações da violência no conto *Ana Davenga*, de Conceição Evaristo. **Revista da Anpoll**, Florianópolis, n.43, p. 59-74, Julho-Dezembro-2017.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado em Educação). 339p. Programa de pós-graduação em Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.

CEVASCO, Maria Elisa. O diferencial da crítica cultural materialista. **Ideias**. Campinas, n.07, nova série, 2010.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. Brasília, **Revista Sociedade e Estado**. Vol. 31, n.1, Janeiro/Abril 2016.

CORREA, Mariza. Sobre a invenção da mulata. **Cadernos Pagu**, Campinas, (6-7), p. 35-50, 1996.

CORTÁZAR, Julio. **Valise de Cronópio**. São Paulo, Editora Perspectiva, 2006.

DALCASTAGNÈ, Regina. Entre silêncios e estereótipos: relações raciais na literatura brasileira contemporânea. **Revista Estudos de literatura brasileira contemporânea**, Brasília, n.31, p.p.87-110, 2008.

DANTAS, Audálio. A atualidade do mundo de Carolina. In: **Quarto de despejo**. Maria Carolina de Jesus. São Paulo, Editora Ática, 1992.

DAVIS, Angela. As mulheres negras na construção de uma nova utopia. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis/> Acesso em: 02-08-2018.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. São Paulo, Editora Boitempo, 2016.

DUARTE, Constância Lima. Gênero e violência na literatura afro-brasileira. In: **Portal Literafro**, FALE/UFMG, s/d. Disponível em <http://www.letras.ufmg.br/literafro/arquivos/artigos/teoricos-conceituais/ArtigoConstancia1generoeviolencia.pdf> Acesso em: 02-10-2018.

DUARTE, Eduardo de Assis. Literatura Afro-brasileira: um conceito em construção. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, n.31. Brasília, janeiro-junho, 2008.

DUARTE, Eduardo de Assis. Notas sobre a literatura brasileira afrodescendente. In: **Poéticas da diversidade**. Organização de Marli Fantini Scarpelli e Eduardo Duarte. Belo Horizonte, Editora FALE/UFMG, 2002.

DUARTE, Eduardo de Assis. Por um conceito de literatura afro-brasileira. **Revista Terceira Margem**, Rio de Janeiro, n.23, p.p.113-138, julho/dezembro 2010.

EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura-** Uma introdução. São Paulo, Editora Martins Fontes, 2006.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: **Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces**. Marcos Antonio Alexandre (org). Belo Horizonte, Mazza Edições, 2007.

EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: **Mulheres no mundo: Etnia, marginalidade, diáspora**. Nadilza M. de Barros; Liane Schneider (Orgs.) João Pessoa, Editora Ideia/Editora Universitária, 2005.

EVARISTO, Conceição. Literatura Negra: Uma poética de nossa afro-brasilidade. **Scripta**, Belo Horizonte, v.13, n.25, p.p. 17-31, 2º sem. 2009.

EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro, Pallas Editora, 2015.

FERNANDES, Florestan. **Significado do Protesto Negro**. São Paulo, Cortez e autores associados, 1989.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo, Global Editora, 2012.

FINCH III, Charles. A afrocentricidade e seus críticos. *In: Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora*. Elisa Larkin Nascimento (Org). São Paulo, Selo Negro, 2008.

FRIEDMAN, Norman. O ponto de vista na ficção – O desenvolvimento de um conceito crítico. **Revista USP**, São Paulo, n.53, p.166-182, março/maio 2002.

FONSECA, Marcus Vinícius. A população negra no ensino e na pesquisa em história da educação no Brasil. *In: A história da educação dos negros no Brasil*. Marcus Vinícius Fonseca, Surya Aaronovich Pombo de Barros (Orgs). Niterói, Editora EdUFF, 2016.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1996.

GIACOMINI, Sonia. **Mulher e escrava: uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil**. Petrópolis, Editora Vozes, 1988.

GOMES, Carlos Magno S. Marcas da violência contra a mulher na literatura. **Revista Diadorim**, Rio de Janeiro, Vol. 13, p.p.01-11. Julho/2013.

GOMES, Carlos Magno S. ; SANTOS, Gardênia Dias. SANTOS, Maria Juliana. A violência de gênero na literatura brasileira: marcas da ficção em Marina Colasanti e Nélide Piñon. **Revista Krypton**, (cidade não informada), p.p. 160-168, 2015.

GOMES, Elizângela Oliveira. **A escrita de Conceição Evaristo como possibilidade de um novo olhar para o sujeito feminino negro**. Dissertação (Mestrado em Letras). 137p. Programa de pós-graduação em Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2017.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *In: Revista Ciências Sociais Hoje*, Rio de Janeiro, Anpocs, p. 223-244, 1984.

HAMBURGER, Esther. Diluindo fronteiras: a televisão e as novelas no cotidiano. *In: História da Vida privada no Brasil – Vol.04*. Lilia Moritz Schwarcz (org.). São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

HILÁRIO, Leomir Cardoso. *Da Biopolítica à Necropolítica: variações foucaultianas na periferia do capitalismo*. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v.07, n.12, p. 194-210, Jan-Jun. 2016.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir-** A educação como prática da liberdade. São Paulo, Editora Martins Fontes, 2013.

HOOKS, Bell. Intelectuais Negras. *In: Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, Ano 3, 2º sem./1995.

HOOKS, Bell. **Vivendo de Amor**. 2010. Disponível em <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/> Acesso em:03-11-2018.

KAPHAGAWANI, Didier, N. MALHERBE, Jeannette G. Epistemologia Africana. *In: The African Philosophy Reader*. Nova Iorque, p. 219-229 Routledge, 2002. (Tradução para uso didático por Marcos Rodrigues). Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/didier_n._kaphagawani_jeannette_g._malherbe_-_epistemologia_africana.pdf Acesso em: 20-09-2018.

MACHADO, Maria Helena. Em torno da autonomia escrava: uma nova direção para a História social da escravidão. *In: Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.08, n.16, p.p.143-160, março-agosto 1988.

MAFRA, Clara. Drogas e símbolos: redes de solidariedade em contexto de violência. *In: Um século de Favela*. Alba Zaluar e Marcos Alvito (orgs.). Rio de Janeiro, Editora FGV, 2006.

MARQUESE, Rafael de Bivar. As desventuras de um conceito: capitalismo histórico e a historiografia sobre a escravidão brasileira. *In: Revista de História*, São Paulo, Nº169, p.p.223-253, Julho-Dezembro 2013.

MBEMBE, Achille. Afropolitanismo. **Àskesis**, v.04, n.02, julho/dezembro 2015, p.p. 68-71.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa, Editora Antígona, 2014.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Artes e Ensaios**, revista do ppgav/eba/UFRJ, Rio de Janeiro, n.32, dezembro, 2016.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade**: Uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo, Selo Negro, 2008.

NASCIMENTO, Tássia do. O conto *Ayoluwa, a alegria de nosso povo*, enquanto representação da poética negra. **Revista Estação Literária**, Vagão-volume 04, p.p.86-93, 2009.

NAZARETH, Maria Soares. O mar ondulado da memória em Conceição Evaristo. **Revista Via Atlântica**, Belo Horizonte, n.18, p. 15-27, 2011.

PALERMO, Luis Cláudio. Disputas no campo da historiografia da escravidão brasileira: perspectivas clássicas e debates atuais. **Dimensões**, Rio de Janeiro, v.39, jul-dez. 2017, p.p. 324-347.

RABAKA, Reiland. Teoria Crítica *Africana*. In: **Afrocentricidade**: Uma abordagem epistemológica inovadora. Elisa Larkin Nascimento (Org). São Paulo, Selo Negro, 2008.

ROSA, Andrieli Santos da. Entre o nomear e o ser: A relação entre nome e caráter em *Natalina Soledad e Ayoluwa, a alegria de nosso povo*. **Revista de Letras Dom Alberto**, vol.01, n.05, p.p.80-91, Jan-Jul. 2014.

REVEL, Judith. **Michel Foucault**: Conceitos essenciais. São Carlos, Editora Claraluz, 2002.

SCHMIDT, Simone Pereira. Cravo, canela, bala e favela. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, 17(3):312, setembro-dezembro-2009.

SEGATO, Rita Laura. Território, soberania e crimes de segundo Estado: a escritura nos corpos das mulheres de Ciudad Juarez. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 13(2), p.p. 265-285, maio/agosto/2005.

SCHIRATO, Marina Nobre. O papel do monólogo interior na construção da personagem no conto *Felicidade*, de Virgínia Woolf. **Revista da Universidade Presbiteriana Mackenzie**, São Paulo (volume e paginação, não informados), 2014.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro** - As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1990.

VYGOSTSKY, Lev, S. **Imaginação e criação na infância**- Ensaio psicológico. São Paulo, Editora Ática, 2009.

ZALUAR, Alba; ALVITO, Marcos (orgs). **Um século de Favela**. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2006.

ANEXOS

Duzu-Querença

CONCEIÇÃO EVARISTO

to. Já estavam para explodir um no outro, quando a porta abriu violentamente e dois policiais entraram de armas em punho. Mandaram que Davenga se vestisse rápido e não bancasse o engraçadinho, porque o barraco estava cercado. Outro policial do lado de fora empurrou a janela de madeira. Uma metralhadora apontou para dentro de casa, bem na direção da cama, na mira de Ana Davenga. Ela se encolheu levando a mão na barriga, protegendo o filho, pequena sentente, quase sonho ainda.

Davenga vestiu a calça lentamente. Ele sabia estar vencido. E agora o que valia a vida? O que valia a morte? Ir para a prisão, nunca! A arma estava ali, debaixo da camisa que ele ia pegar agora. Poderia pegar as duas juntas. Sabia que este gesto significaria a morte. Se Ana sobrevivesse à guerra, quem sabe teria outro destino?

De cabeça baixa, sem encarar os dois policiais a sua frente, Davenga pegou a camisa e desse gesto se ouviram muitos tiros.

Os noticiários depois lamentavam a morte de um dos policiais de serviço. Na favela, os companheiros de Davenga choravam a morte do chefe e de Ana, que morrera ali na cama, metralhada, protegendo com as mãos um sonho de vida que ela trazia na barriga.

Em uma garrafa de cerveja cheia de água, um botão de rosa, que Ana Davenga havia recebido de seu homem, na festa primeira de seu aniversário, vinte e sete, se abria.

CONCEIÇÃO EVARISTO

Duzu-Querença

Duzu lambeu os dedos gordurosos de comida, aproveitando os últimos bacos de arroz que tinham ficado presos debaixo de suas unhas sujas. Um homem passou e olhou para a mendiga, com uma expressão de asco. Ela lhe devolveu um olhar de zombaria. O homem apressou o passo, temendo que ela se levantasse e viesse lhe atrapalhar o caminho.

Duzu olhou no fundo da lata, encontrando apenas o espaço vazio. Insistiu ainda. Diversas vezes levou a mão lá dentro e retornou com um imaginário alimento que jogava prazerosamente à boca. Quando se fartou deste sonho, arrotou satisfeita, abandonando a lata na escadaria da igreja e caminhou até mais adiante, se afastando dos outros mendigos. Agachou-se quieta. Ficou por algum tempo olhando

o mundo. Sentiu um início de cãibra nas pernas, ergueu-se pela metade, acocorando-se de novo. Estava mesmo ficando velha, pensou. Levantou devagar. Olhou para trás, viu os companheiros seus estirados, depois do almoço, contemplando o meio-dia. Ensaçou e mudou os passos, cambaleante e insegura feito criança que começa a andar. Sorriu da ledeza e da cãibra que insistiam. É, a perna estava querendo falhar. Ela é que não ia ficar ali assentada. Se as pernas não andam, é preciso ter asas para voar.

Quando Duzu chegou pela primeira vez na cidade, ela era menina, bem pequena. Viera numa viagem de trem, dias e dias. Atravessara terras e rios. As pontes pareciam frágeis. Ela ficava o tempo todo esperando o trem cair. A mãe já estava cansada. Queria descer no meio do caminho. O pai queria caminhar para o amanhã.

O pai de Duzu tinha nos atos a marca da esperança. De pescador que era, sonhava um ofício novo. Era preciso aprender outros meios de trabalhar. Era preciso também dar outra vida para a filha. Na cidade havia senhoras que empregavam meninas. Ela podia trabalhar e estudar. Duzu era caprichosa e tinha cabeça para leitura. Um dia sua filha seria pessoa de muito saber. E a menina tinha sorte. Já vinha no rumo certo. Uma senhora que havia arrumado trabalho para a filha de Zé Nogueira ia encontrar com eles na capital.

Duzu ficou com na casa da tal senhora durante muitos anos. Era uma casa grande de muitos quartos. Nos quartos moravam mulheres que Duzu achava bonitas. Gostava de ficar olhando para os rostos delas. Elas passavam muitas coisas no rosto e na boca. Ficavam mais bonitas ainda. Duzu trabalhava muito. Ajudava na lavagem e na passagem da roupa. Era ela também quem fazia a limpeza dos quartos. A senhora tinha explicado a Duzu que batesse nas portas sempre. Batesse forte e esperasse o pode entrar. Um dia Duzu esqueceu e foi entrando. A moça do quarto estava dormindo.

Em cima dela dormia um homem. Duzu ficou confusa: por que aquele homem dormia em cima da moça? Saiu devagar, mas antes ficou olhando um pouco-ós dois. Estava engraçado. Estava bonito. Estava bom de olhar. Então resolveu que nem sempre ia bater nas portas dos quartos. Nem sempre ia esperar o pode entrar. Algumas vezes ia entrar-entrando. E foi no entrar-entrando que Duzu viu várias vezes homens dormindo em cima das mulheres. Homens acordados em cima das mulheres. Homens mexendo em cima das mulheres. Homens trocando de lugar com as mulheres. Gostava de ver aquilo tudo. Em alguns quartos a menina era repreendida. Em outros, era bem-aceita. Houve até aquele quarto em que o homem lhe fez um carinho no rosto e foi abaixando a mão lentamente... A moça mandou que ele parasse. Não estava vendo que ela era uma menina? O homem parou. Levantou embrulhado no lençol. Duzu viu então que a moça estava nua. Ele pegou a carteira de dinheiro e deu uma nota para Duzu. Ela olhou timidamente para o homem. Voltou ali no outro dia no entrar-entrando. Não era o mesmo. Saiu desapontada e triste. Passados alguns dias voltou a entrar de supetão. Era ele. Era o homem que lhe havia feito um carinho e lhe dado um dinheiro. Era ele que estava lá. Estavam os dois nuzinhos. Ele em cima, parecendo dentro da mulher. Duzu ficou olhando tudo. Teve um momento em que o homem chamou por ela. Vagarosamente ela foi se aproximando. Ele, em cima da mulher, com uma das mãos fazia carinho no rosto e nos seios da menina. Duzu tinha gosto e medo. Era estranho, mas era bom. Ganhou muito dinheiro depois.

Duzu voltava sempre. Vinha num entrar-entrando cheio de medo, desejo e desespero. Um dia o homem estava deitado nu e sozinho. Pegou a menina e jogou na cama. Duzu não sabia ainda o ritmo do corpo, mas, rápida e instintivamente, aprendeu a dançar. Ganhava mais e mais dinheiro. Voltava e a moça do quarto nunca estava.

Um dia quem abriu a porta de supetão foi D. Esmeraldina. Estava brava. Se a menina quisesse deitar com homem podia. Só uma coisa ela não ia permitir: mulher deitando com homem, debaixo do teto dela, usando quarto e cama, e ganhando o dinheiro sozinha! Se a menina era esperta, ela era mais ainda. Queria todo o dinheiro e já! Duzu naquele momento entendeu o porquê do homem lhe dar dinheiro. Entendeu o porquê de tantas mulheres e de tantos quartos ali. Entendeu o porquê de nunca mais ter conseguido ver a sua mãe e o seu pai, e de nunca D. Esmeraldina ter cumprido a promessa de deixá-la estudar. E entendeu também qual seria a sua vida. É, ia ficar. Ia entrar-entrando sem saber quando e porque parar.

Dona Esmeraldina arrumou um quarto para Duzu, que passou a receber homens também. Criou fregueses e fama.

Duzu morou ali muitos anos e de lá partiu para outras zonas. Acostumou-se aos gritos das mulheres apanhando dos homens, ao sangue das mulheres assassinadas. Acostumou-se às pancadas dos cafetões, aos mandos e desmandos das cafetinas. Habitou-se à morte como uma forma de vida.

Os filhos de Duzu foram muitos. Nove. Estavam espalhados pelos morros, pelas zonas e pela cidade. Todos os filhos tiveram filhos. Nunca menos de dois. Dentre os seus netos três marcavam assento maior em seu coração. Três netos lhe abrandavam os dias. Angélico, que chorava porque não gostava de ser homem. Queria ser guarda penitenciário para poder dar fuga ao pai. Tático, que não queria ser nada. E a menina Querença que retomava sonhos e desejos de tantos outros que já tinham ido...

Duzu entrou em desespero no dia em que soube da morte de Tático. Ele havia sido apanhado de surpresa por um grupo inimigo. Era tão novo! Treze anos. Tinha ainda voz e jeito de menino. Quando ele vinha estar com ela, passava às vezes a noite ali. Disfarçava. Pedia a bênção. Ela sabia po-

rém que ele possuía uma arma e que a cor vermelho-sangue já se derramava em sua vida.

Com a morte de Tático, Duzu ganhou nova dor para guardar no peito. Ficava ali, amuada, diante da porta da igreja. Olhava os santos lá dentro, os homens cá fora, sem obter consolo algum. Era preciso descobrir uma forma de ludibriar a dor. Pensando nisto, resolveu voltar ao morro. Lá onde durante anos e anos, depois que ela havia deixado a zona, fora morar com os filhos. Foi retornando ali que Duzu deu de brincar de faz de conta. E foi aprofundando nas raízes do delírio que ela se agarrou para viver o tempo de seus últimos dias.

Duzu olhou em volta, viu algumas roupas no varal. Levantou com dificuldades e foi até lá. Com dificuldade maior ainda, ficou nas pontinhas dos pés abrindo os braços. As roupas balançavam ao sabor do vento. Ela, ali no meio, se sentia como um pássaro que ia por cima de tudo e de todos. Sobrevoava o morro, o mar, a cidade. As pernas doíam, mas possuía asas para voar. Duzu voava no alto do morro. Voava quando perambulava pela cidade. Voava quando estava ali sentada à porta da igreja. Duzu estava feliz. Havia se agarrado aos delírios, entorpecendo a dor. E foi se misturando às roupas do varal que ela ganhara asas e assim viajava, voava, distanciando-se o mais possível do real.

Estava chegando uma época em que o sofrer era proibido. Mesmo com toda dignidade ultrajada, mesmo que matassem os seus, mesmo com a fome cantando no estômago de todos, com o frio rachando a pele de muitos, com a doença comendo o corpo, com o desespero diante daquele viver-morrer, por maior que fosse a dor, era proibido o sofrer. Ela gostava deste tempo. Alegrava-se tanto! Era o carnaval. E já havia até imaginado a roupa para o desfile da escola. Ela viria na ala das baianas. Estava fazendo uma fantasia linda. Catava papéis brilhantes e costurava pacientemente

em seu vestido esmolambado. Um companheiro mendigo havia-lhe dito que sua roupa, assim tão enfeitada de papéis recortados em forma de estrelas, mais parecia roupa de fada do que de baiana. Duzu reagiu. Quem disse que estrela era só para as fadas! Estrela era para ela, Duzu. Estrela era para Tático, para Angélico. Estrela era para a menina Querença, moradia nova, bendito ayê, onde ancestrais e vitais sonhos haveriam de florescer e acontecer.

Duzu continuava enfeitando a vida e o vestido. O dia do desfile chegou. Era preciso inaugurar a folia. Despertou cedo. Foi e voltou. Levantou voo e aterrizou. E foi escorregando brandamente em seus famintos sonhos que Duzu visualizou seguros plantios e fartas colheitas. Estrelas próximas e distantes existiam e insistiam. Rostos dos presentes se aproximavam. Faces dos ausentes retornavam. Vó Alafaia, Vó Kiliã, Tia Bambene, seu pai, sua mãe, seus filhos e netos. Menina Querença adiantava-se mais e mais. Sua imagem crescia, crescia. Duzu deslizava em visões e sonhos por um misterioso e eterno caminho...

Menina Querença, quando soube da passagem da Avó Duzu, tinha acabado de chegar da escola. Subitamente se sentiu assistida e visitada por parentes que ela nem conhecera e de quem só ouvira contar as histórias. Buscou na memória os nomes de alguns, Alafaia, Kiliã, Bambene... Escutou os assobios do primo Tático lá fora chamando por ela. Sorriu pesarosa, havia uns três meses que ele também tinha ido... Querença desceu o morro recordando a história de sua família, de seu povo. Avó Duzu havia ensinado para ela a brincadeira das asas, do voo. E agora estava ali deitada nas escadarias da igreja.

E foi no delírio da avó, na forma alucinada de seus últimos dias, que ela, Querença, haveria de sempre umedecer seus sonhos para que eles florescessem e se cumprissem vivos e reais. Era preciso reinventar a vida, encontrar novos

caminhos. Não sabia ainda como. Estava estudando, ensinava as crianças menores da favela, participava do grupo de jovens da Associação de Moradores e do Grêmio da Escola. Intuía que tudo era muito pouco. A luta devia ser maior ainda. Menina Querença tinha treze anos, como seu primo Tático que havia ido por aqueles dias.

Querença olhou novamente o corpo magro e a fantasia da avó. Desviou o olhar e entre lágrimas contemplou a rua. O sol passado de meio-dia estava colado no alto do céu. Raios de luz agrediam o asfalto. Mistérios coloridos, cacos de vidro — lixo talvez — brilhavam no chão.

A gente combinamos de não morrer

A gente combinamos de não morrer

A morte brinca com balas nos dedos gatilhos dos meninos. Dorvi se lembrou do combinado, o juramento feito em voz uníssona, gritado sob o pipocar dos tiros:

— A gente combinamos de não morrer!

Limpou os olhos. Lágrimas apontavam diversos sentimentos. A fumaça que subia do monturo de lixo ao lado, justificava qualquer gota ou rio-mar que surgisse e rolasse pela face abaixo. Era a fumaça, desculpou-se consigo mesmo e cantarolou mordiscando a dor, a canção do Seixas: “Quem não tem colírio usa óculos escuros.”

A morte incendia a vida, como se essa estopa fosse. Molambos erigem fumaça no ar. Na lixeira, corpos são incine-

rados. A vida é capim, mato, lixo, é pele e cabelo. É e não é. Na televisão deu:

— Mataram a mulher, puseram o corpo na lixeira e atearam fogo!

Dorvi respirou e aspirou fundo. Mas que merda, pó contaminado, até parece talco para pôr na bunda de neném. Pois é, meu filho nasceu. Um pingo de gente. Quando Bica me mostrou nem tive coragem de olhar direito. Pequeno, tão pequeno! Deveria ter ficado na barriga da mulher, ou melhor, incubado como semente dentro do meu caralho. Quis cutucar o putinho com a ponta de minha escopeta. Bica se afastou como se o filho fosse só dela. Não sei para que o medo.

Não sei porque o medo, pensou Bica. Se ao menos o medo me fizesse recuar, pelo contrário, avanço mais e mais na mesma proporção desse medo. É como se o medo fosse uma coragem ao contrário. Medo, coragem, medo, coragemedo, coragemedo de dor e pânico. A festa está se dando. Balas enfeitam o coração da noite. Não gosto de filmes da tevê. Morre e mata de mentira. Aqui, não. Às vezes a morte é leve como a poeira. E a vida se confunde com um pó branco qualquer. Às vezes é uma fumaça adocicada enchendo o pulmão da gente. Um tapa, dois tapas, três tiros... Minha mãe brincava assim com a gente: *"Um elefante amola a gente, amola! Dois elefantes amola a gente, amola, amola! Três elefantes amola a gente, amola, amola, amola, quatro elefantes"*...

A vida é tanta amolação. A minha mãe ia e ia. Seguiu amolando a gente com aquela cantiga besta, mas que me fazia feliz. Idago, meu irmão, não. Ele ficava puto e mandava a velha calar a boca. Puta ficava a mãe. Era mesmo o final dos tempos! Onde já se viu, filho mandar a mãe calar? Ela não

calava, cantava mais alto ainda. Um dia, com tanta raiva, cantou tão alto, que quando parou estava rouca e soluçando. Idago olhou para ela de soslaio, pediu a benção e saiu. Nem desceu o morro. Vacilou, dançou. Minha mãe recebeu a notícia que ela já esperava. Foi lá, acendeu uma vela perto do corpo. Uma fumacinha-menina dançava ao pé de Idago. Só ela, a fumacinha, a mãe e eu ali velamos o corpo de meu irmão. Um tapa, dois tapas, elefantes, patas pisam na gente. Escopetas, como facas afiadas, brincam tatuagens, cravam fendas na nossa tão esburacada vida. Balas cortam e recorram o corpo da noite. Mais um corpo tombou. Penso em Dorvi. Apalpo o meu. Peito, barriga, pernas... Estou de pé. Meu neném dorme. Ainda me resto e arrasto aquilo que sou.

Saraivadas de balas, de instantes em instantes, retumbam no interior da casa, ameaçando a diversão da mãe de Bica e de Idago. Dona Esterlinda levanta irritada e muda de canal de televisão. Lá fora, balas e balas, independente do desejo da mulher, executam continuamente a mesma e seca sonata. Uma programação mais amena vai entorpecendo os sentidos da mulher.

O que mais gosto na televisão é de novela. Acho a maior bobeira futebol, política, carnaval e show. Bobagem também reportagem, campanha contra a fome, contra o verde, contra a vida, contra-contra. Contra ou a favor? Sei lá, confundi tudo. Acho que é contra mesmo. Contra e não. Contra-mão. Ando sentindo dores nas pernas. Também! "Lata d'água na cabeça, lá vai Maria". Sobe o morro, desce o morro e se cansa dessa dança. Filhos? Não sou boba, só dois. Cuspi fora uns quatro ou cinco. Provoquei. *"Eu confessor, me confesso a Deus, meu zeloso guardador, bendito sois vós, que olhe por mim"* Na novela das oito, Lidiane era babá do menino Carlos Rodrigues Magnânimo. Ela ensinou a criança a rezar. Tudo era grande na casa dos Rodrigues Magnânimo.

para baixo vê o mar. Quero a morte lenta e calma. Quero boiar no profundo fundo do mar. Quero o fundo do mar -amor, onde deve reinar calmaria. É lá no profundo fundo que vou construir um castelo para a morada de meu filho. Bica, predileta minha, vai também. Ela sabe que da ponta da escopeta também sai carinho. No fundo do mar, mundo algum explode. Bica, diletta minha, a vida explode. Explode, ode, ode, ode... Mar-amor. O meu desejo é um castelo de areia? Nem sei... Um dia, copo de uísque na mão, de lá de cima olhei o mar. Eu era grande, no alto de tudo. O mar lá embaixo abrindo todo, todo. Grande é o mar. Quando não estou com minha arma por perto, me borro de medo. Tenho vontade de chorar. Olhando o mar lá de cima, vi que pequeno sou eu. O outro, o que me fornece, estava na sala com os amigos e me chamou para dentro. É um pessoalzinho meio besta. Não tenho ilusão. O que temos em comum é o pó do qual somos feitos. É o pó que nos faz, mais nada. Mas o meu pó corre mais perigo. Meu pó vira cinza rápido. Quem incendia? Pode ser a polícia, pode ser qualquer um de nós mesmo, grupos rivais. Quero o fundo do mar. Quero a predileta minha e o meu putinho que nasceu. Um dia vou ser navegante. Vou comprar um barco-estrela com três lugares. Tou doído, viagem legal. A terra vai explodir no mundo-canal da televisão. Aqui fora já explode, malandro! A primeira vez eu não sabia aspirar tudo. Os desejos, os sonhos, a viagem, tudo se atracou na minha garganta. Nem falar eu podia. Um dia vou ser navegante. Quero fazer uma viagem profunda, pro fundo do mar-amor. Predileta minha, o putinho meu e eu, os três... A viagem funda que afunda. A vida vale? A dívida é minha? Com quem dividir essa dívida? Essa dúvida? Dileta minha, putinho meu...

A babá Lidiane, da novela das oito, acabou sozinha. Não gostei do final. Assisti outra novela em que a babá casou

com o filho do patrão, Bonito, tudo muito bonito. Chorei de emoção. Quando choro diante de novela, choro também por outras coisas e pela vida ser tão diferente. Choro por coisas que não gosto nem de pensar. Dorvi é companheiro de Bica, minha filha. Fizeram um filho, meu primeiro netinho. Acho que não terei tantos. Não vou deixar Bica virar mulher parideira. Isso de ter muitos filhos era do meu tempo. Nem eu virei. Que Deus me perdoe! Será que minha alma vai padecer no fogo do inferno? Outro dia me contaram que Dorvi está complicado. Eu pensei outro futuro para os meus filhos. Idago, pois é, acabaram com o garoto. Bica é tão inteligente. Na escola sempre se saiu bem, conseguiu estudar até a oitava série. Gosta de televisão, mas tem a mania de implicar com as minhas novelas. Diz que eu vivo no mundo da lua. Engano dela. Eu sei que Dorvi está complicado. Não tem culpa. Ou tem? Conseguiu estabelecer um ponto, arriscou a pele e mantém o próprio negócio, mas confiou na pessoa errada. E agora o pessoal do Baependi, o tal fornecedor, quer a paga. Disseram que, se Dorvi levou um banho, eles é que não vão se banhar na mesma água. Eu sempre gostei de Dorvi, menino que eu vi crescer. Regula idade com Bica, mas não é o companheiro que eu queria para ela. E acho que nem ela. Eu tenho esperanças de que Bica, a minha menina, não sei quando e como, terá outro destino. Desde pequena era atenta a tudo. Já teve outros namorados, inclusive um rapazinho crente. Bom menino, mas Bica não gostou dele. Dizia que ele era um banana. Eu não entendia por que. Um menino tão bom e ainda com a garantia de estar longe das drogas. Foi aí que ela encrespou. Bica disse que ele era drogado sim. Drogado pela Bíblia, pelo pastor, pela igreja, enfim. Que nem vontade própria tinha. Não entendi nada, mas passei a observar o menino. Ele realmente parece uma pessoa sem sustância, sem a coragem de Dorvi. Essa diferença eu noto, mas não

sei explicar. Acho que se Dorvi fosse crente, ele daria um bom cristão. Peço a vida para dar um bom tempo para ele. Dorvi está preso por um fio. Puxo o assunto com minha filha. Bica é escorregadia feito baba de quilabo.

Porra, o cara me deu um banho e eu estou escorregando na água dele, com sabão de lavar cachorro. O prazo dele está terminando e o meu também. Busco aquele puto no inferno, pois sei que os homens de Baependi vão me buscar também. Eles me catarão debaixo da saia da minha mãe, se preciso for. E a gente combinamos de não morrer. Que merda, selamos agora a própria morte. E o meu putinho e a dileta minha, onde estão? Bica é menina esperta. É mulher de muita visão. Penso no risco que estou correndo. Risco não, tudo já é certo. A solução está definida. O destino traçado. Não há recuo. Não estou aflito. Não estou desesperado. Não estou calmo. Não estou inocente ou culpado. Apenas estou sabendo que daqui a pouco, questão de um dia e meio, não estarei mais. Nem eu, nem ele. Acabo com ele, mas isto não resolve. Outros acabarão comigo. Nosso trato de vida virou às avessas. Morremos nós, apesar de que a gente combinamos de não morrer. A morte às vezes tem um gosto de gozo? Ou o gozo tem um gosto de morte? Não esqueço o gozo vivido no perigo de meu primeiro mortal trabalho, na minha primeira vez. Um dia os homens subiram o morro. O combinado era o enfrentamento. Até então eu só tinha feito trabalho pequeno. Vigiar, passar o bagulho, empunhar armas nos becos, garantindo a proteção dos pontos na calada da noite. Naquele dia mandaram que eu fosse enfrentar também. Eu tinha treze anos. No meio do tiroteio, esporrei, gozei. E juro que não era de medo, foi de prazer. Uma alegria tomava conta de meu corpo inteiro. Senti quando o meu pau cresceu ereto, firme, duro feito a arma que eu segurava nas mãos. Atirei, gozei, atirei, gozei, gozei... Gozei dor e

alegria, feito outro momento de gozo que me aconteceu na infância. Eu estava com seis para sete anos e arranquei com as minhas próprias mãos, um dentinho de leite que dançava em minha boca. Minha mãe me chamou de homem. Cuspi sangue. Limpei a baba com as costas da mão, ainda tremendo um pouco, mas correspondi ao elogio. Eu era um homem. Tive um prazer intenso que brincou no meu corpo todo. Tive até um princípio de ereção. Hoje outro prazer ou desprazer formiga o meu corpo por dentro e por fora. Vou matar, vou morrer. É lá no mar que vou ser morrente. Mar-amor, mar-amar, mar-morrente. É no profundo do fundo, que guardarei para sempre as lembranças de meu putinho e da dileta minha.

A casa de Neo caiu. Aprontou, dançou! Mais um, que não será o último, outros virão. Ele, Dorvi, Idago, Crispim, Antônio, Cleuza, Bernadete, Lidinha, Biunda, Neide, Adão e eu temos ou tínhamos (alguns já se foram) a mesma idade. Um ano e às vezes só meses variavam o tempo entre a data de nascimento de um e de outro. Alguns morreram também em datas bem próximas. Apalpo o meu corpo, aqui estou eu. Entre as mulheres quase todas ficaram menstruadas juntas, pela primeira vez. Brincávamos que íamos misturar as nossas regras e selarmos a nossa irmandade com o nosso íntimo sangue. Os meninos não sei que juras fraternas fizeram. Ah, sei! Dorvi repetia sempre que entre eles havia o pacto de não morrer. Entretanto Dorvi sumiu e Neo também. De Neo já temos notícia. Dançou ao som da música da escopeta de Dorvi. E Dorvi? Nem a mãe dele sabe, nem eu que sou sua mulher, só adivinho só. O que dizer para o nosso filho à medida que ele crescer. Quero outro futuro para ele. Será que ainda há dor por vir? E Dorvi? Não sei. E só faço escrever, desde pequena, Adoro inventar uma escrita. Um dia na escola, com meus sete ou oito anos, a professora passou um

exercício. Era o de dividir as palavras em sílabas e a partir daí formar novas palavras. Eu já estava de saco cheio (força de expressão que menina não tem saco). Para desconsertar a moça, pedi para ir ao quadro escrever as que eu tinha formado. E escrevi pô, zoeira, maconha. E fui escrevendo mais e mais. Craque, tiro, comando leste, oeste, norte, sul, vermelho e verde também. Na verdade, naquele momento, eu já estava arrependida e queria voltar para o meu lugar. Se é que tenho algum. Mas escrever funciona para mim como uma febre incontrolável, que arde, arde, arde... A professora olhava querendo ser natural, a turma ria e eu escrevia. Gosto de escrever palavras inteiras, cortadas, compostas, frases, não frases. Gosto de ver as palavras plenas de sentido ou carregadas de vazio dependuradas no varal da linha. Palavras caídas, apanhadas, surgidas, inventadas na corda bamba da vida. Outro dia, tarde da noite, ouvi um escritor dizer que ficava perplexo diante da fome do mundo. Perplexo! Eu pedi para ele ter a bondade, a caridade cristã e que incluísse ali todos os tipos de fome, inclusive a minha, que pode ser diferente da fome dos meus. Falei, mas pelo menos naquele momento, me pareceu que ele fazia ouvidos moucos.

Quem sabe os nossos Orixás que são Humanos e Deuses descrevam para esse escritor outras e outras fomes, aumentando assim, mais ainda, a perplexidade dele. Penso em Dorvi a todo o momento. Ele é para mim um presente incompleto e um futuro vazio. Provavelmente Dorvi não virá mais. Ele que tinha um trato de viver fincado nessa fala desejo:

— A gente combinamos de não morrer.

— Deve haver uma maneira de não morrer tão cedo e de viver uma vida menos cruel. Vivo implicando com as novelas de minha mãe. Entretanto, sei que ela separa e separa com violência os dois mundos. Ela sabe que a verdade da

telinha é a da ficção. Minha mãe sempre costurou a vida com fios de ferro. Tenho fome, outra fome. Meu leite jorra para o alimento de meu filho e de filhos alheios. Quero contagiar de esperanças outras bocas. Lidinha e Biunda tiveram filhos também, meninas. Biunda tem o leite escasso, Lidinha trabalha o dia inteiro. Elas trazem as menininhas para eu alimentar. Entre Dorvi e os companheiros dele havia o pacto de não morrer. Eu sei que não morrer, nem sempre é viver. Deve haver outros caminhos, saídas mais amenas. Meu filho dorme. Lá fora a sonata seca continua explodindo balas. Neste momento, corpos caídos no chão, devem estar esvaindo em sangue. Eu aqui escrevo e relembro um verso que li um dia. "Escrever é uma maneira de sangrar". Acrescento: e de muito sangrar, muito e muito...

Ayoluwa: alegria de nosso povo

Ayoluwa, a alegria do nosso povo

Quando a menina Ayoluwa, a alegria do nosso povo, nasceu, foi em boa hora para todos. Há muito que em nossa vida tudo pitimbava. Os nossos dias passavam como um café sambango, ralo, frio e sem gosto. Cada dia era sem quê nem porquê. E nós all amolecidos, sem sustância alguma para aprumar o nosso corpo. Repito: tudo era uma pitimba só. Escassez de tudo. Até a natureza minguava e nos confundia. Ora aparecia um sol desensolarado e que mais se assemelhava a uma bola murcha, lá na nascente. Um frio interior nos possuía então, e nós mal enfrentávamos o dia sob a nula ação da estrela desfeita. Ora gotejava uma chuva de pinguitos tão ralos e escassos que mal molhava as pontas de nossos dedos. E então deu de faltar tudo: mãos para o traba-

lho, alimentos, água, matéria para os nossos pensamentos e sonhos, palavras para as nossas bocas, cantos para as nossas vozes, movimento, dança, desejos para os nossos corpos.

Os mais velhos, acumulados de tanto sofrimento, olhavam para trás e do passado nada reconheciam no presente. Suas lutas, seu fazer e saber, tudo parecia ter se perdido no tempo. O que fizeram, então? Deram de clamar pela morte. E a todo instante eles partiam. E, com a tristeza da falta de lugar em um mundo em que eles não se reconheciam e nem reconheciam mais, muitos se foram. Dentre eles, me lembro de vó Moyo, o que trazia boa saúde, de tio Masud, o afortunado, o velho Abede, o homem abençoado, e outros e outros. Todos estavam enfraquecidos e esquecidos da força que traziam no significado de seus próprios nomes. As velhas mulheres também. Elas, que sempre inventavam formas de enfrentar e vencer a dor, não acreditavam mais na eficácia delas próprias. Como os homens, deslembavam a potência que se achava resguardada partir de suas denominações. E pediam veementemente à vida que esquecesse delas e que as deixasse partir. Foi com esse estado de ânimo que muitas delas empreenderam a derradeira viagem: vovó Amína, a pacífica, tia Sele, a mulher forte como um elefante, mãe Asantewaa, a mulher de guerra, a guerreira, e ainda Malika, a rainha. Com a ida de nossos mais velhos ficamos mais desamparados ainda. E o que dizer para os nossos jovens, a não ser as nossas tristezas?

E até eles, os moços, começaram a se encafiar dentro deles mesmos, a se tornarem infelizes. Puseram-se a matar uns aos outros, e a tentarem contra a própria vida, bebendo líquidos maléficos ou aspirando um tipo de areia fininha que em poucos dias acumulava e endurecia dentro de seus pulmões. Ou então se deixavam morrer aos poucos, cada dia um pouquinho, descrentes que pudesse existir outra vida senão aquela, para viverem. As mães, dias e noites, choravam no

centro do povoado. A visão dos corpos jovens dilacerados era a paisagem maior e corriqueira diante de nossos olhos.

O milagre da vida deixou de acontecer também, nenhuma criança nascia e, sem a chegada dos pequenos, tudo piorou. As velhas parteiras do povoado, cansadas de esperar por novos nascimentos, sem função, haviam desistido igualmente de viver. Tinham percebido na escassez dos partos, que suas mãos não tinham mais a serventia de aparar a vida. Nenhuma família mais festejava a esperança que renascia no surgimento da prole. As crianças foram esquecidas, ficando longe do coração dos grandes. E os pequenos, os que já existiam, como Mandisa, a doce, Kizzi, a que veio para ficar, Zola, a produtiva, Nyame, o criador, Lutalo, o guerreiro, Bwerani, o bem-vindo, e os bem novinhos, alguns sem palavras ainda na boca, só faziam chorar. Pranto em vão, já que os pais, entregues às suas próprias tristezas, desprezavam as de seus rebentos. O nosso povoado infértil morria à míngua e mais e mais a nossa vida passou a desesperançar...

À noite, quando reuníamos em volta de uma fogueira mais de cinzas do que de fogo, a combustão maior vinha de nossos lamentos. E em uma dessas noites de macambúzia fala, de um estado tal de banzo, como se a dor nunca mais fosse se apartar de nós, uma mulher, a mais jovem da desfalcada roda, trouxe uma boa fala. Bamidele, a esperança, anunciou que ia ter um filho.

A partir daquele momento, não houve quem não fosse fecundado pela esperança, dom que Bamidele trazia no sentido de seu nome. Toda a comunidade, mulheres, homens, os poucos velhos que ainda persistiam vivos, alguns mais jovens que escolheram não morrer, os pequeninhos que ainda não tinham sido contaminados totalmente pela tristeza, todos se engravidaram da criança nossa, do ser que ia chegar. E antes, muito antes de sabermos, a vida dele já estava escrita na linha circular de nosso tempo. Lá estava mais

uma nossa descendência sendo lançada à vida pelas mãos de nossos ancestrais.

Ficamos plenos de esperança, mas não cegos diante de todas as nossas dificuldades. Sabíamos que tínhamos várias questões a enfrentar. A maior era a nossa dificuldade interior de acreditar novamente no valor da vida... Mas sempre inventamos a nossa sobrevivência. Entre nós, ainda estava a experiente Omolara, a que havia nascido no tempo certo. Parteira que repetia com sucesso a história de seu próprio nascimento, Oniolara havia se recusado a se deixar morrer.

E no momento exato em que a vida milagrou no ventre de Bamidele, Omolara, aquela que tinha o dom de fazer vir as pessoas ao mundo, a conhecedora de todo ritual do nascimento, acolheu a criança de Bamidele. Uma menina que buscava caminho em meio à correnteza das águas íntimas de sua mãe. E todas nós sentimos, no instante em que Ayoluwa nascia, todas nós sentimos algo se contorcer em nossos ventres, os homens também. Ninguém se assustou. Sabíamos que estávamos parindo em nós mesmo uma nova vida. E foi bonito o primeiro choro daquela que veio para trazer a alegria para o nosso povo. O seu inicial grito, comprovando que nascia viva, acordou todos nós. E partir daí tudo mudou. Tomamos novamente a vida com as nossas mãos.

Ayoluwa, alegria de nosso povo, continua entre nós, ela veio não com a promessa da salvação, mas também não veio para morrer na cruz. Não digo que esse mundo desconsertado já se consertou. Mas Ayoluwa, alegria de nosso povo, e sua mãe, Bamidele, a esperança, continuam fermentando o pão nosso de cada dia. E quando a dor vem encostar-se a nós, enquanto um olho chora, o outro espia o tempo procurando a solução.