



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
DEPARTAMENTO DE TEORIA LITERÁRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA

**ROMPENDO O CICLO DA VIOLÊNCIA: VOZES FEMININAS DA
LITERATURA CONTEMPORÂNEA AFRODESCENDENTE ANGLÓFONA**

NORMA DIANA HAMILTON

Prof.^a Dra. Cristina Stevens

BRASÍLIA
Fevereiro/2018



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
DEPARTAMENTO DE TEORIA LITERÁRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA

**ROMPENDO O CICLO DA VIOLÊNCIA: VOZES FEMININAS DA
LITERATURA CONTEMPORÂNEA AFRODESCENDENTE ANGLÓFONA**

NORMA DIANA HAMILTON

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura do Departamento de Teoria Literária e Literaturas da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Literatura e Práticas Sociais, sob a orientação da Prof.^a Dra. Cristina Stevens.

BRASÍLIA
Fevereiro/2018

NORMA DIANA HAMILTON

**ROMPENDO O CICLO DA VIOLÊNCIA: VOZES FEMININAS DA
LITERATURA CONTEMPORÂNEA AFRODESCENDENTE
ANGLÓFONA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura do Departamento de Teoria Literária e Literaturas da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Literatura e Práticas Sociais, sob a orientação da Prof.^a Dra. Cristina Stevens.

Aprovada em 05/02/2018

Banca Examinadora

Prof.^a Dr.^a Cristina Stevens (UnB – IL – TEL)
(presidente)

Prof.^a Dr.^a Valéria Fernandes da Silva (Colégio Militar de Brasília)
(membro)

Prof. Dr. Cláudio Roberto Vieira Braga (UnB – IL – TEL)
(membro)

Prof.^a Dra. Lucia Maria de Assunção Barbosa (UnB – IL – LET)
(membro)

Prof.^a Dr.^a Cíntia Carla Moreira Schwantes (UnB – IL – TEL)
(suplente)

DEDICATÓRIA

A Merle Hamilton, minha avó, meu anjo da guarda, pela ternura e amor incondicional.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Prof.^a Dra.^a Cristina Maria Teixeira Stevens, cuja paixão por aquilo que faz igualmente despertou em mim, desde a Graduação, uma paixão pelos estudos feminismos e de gênero. Agradeço também pela disposição e boa vontade contínua em guiar-me e compartilhar seus conhecimentos, para que esse trabalho e meu longo percurso de transformação pudessem ser realizados.

Aos Professores do Programa de Pós-graduação em Literatura (Pós-lit), em especial, Prof. Anderson, Prof.^a Virgínia, Prof.^a Cíntia, pelos conhecimentos que compartilharam, para que eu pudesse agregar ao meu crescimento acadêmico.

À minha turma de amigos, os Forasteiros, em especial, Suellen Carvalho Torres, Kelly Tatiane Quirino e Keila Meireles dos Santos, cuja presença construiu para mim um lar no Brasil.

Novamente à Keila Meireles dos Santos pela disposição, boa vontade e diligência em revisar meus textos no longo caminho do desenvolvimento deste trabalho.

À acupunturista Viviane Aronowicz que, com a magia de suas mãos, agulhas, amabilidade e humanidade, atenuou minhas dores e preocupações.

À minha família que, apesar de estar muito distante geograficamente, sempre está no meu coração. Em especial, ao meu pai Norman Hamilton e à minha irmã Elisha Hamilton Thunder por acreditarem nas minhas potencialidades. Aos meus tios Beverly e Desmond Simpson por ensinarem-me que é por meio da perseverança e resistência que se pode vencer na vida.

À minha família imediata, Cleiton Lucas Sampaio Pontes, meu marido, que me inspira por também acreditar nas minhas potencialidades, assim como por sua paixão pelos estudos; ensinou-me que tudo na vida tem um preço. À Camila Prince Pontes, minha filha, minha florzinha, cuja inteligência e sorriso me inspiram também a cada dia.

A Deus cuja presença na minha vida, por meio de familiares, amigos e, por vezes, desconhecidos, me dá tolerância e perseverança em um mundo injusto.

Still I Rise

*You may write me down in history
With your bitter, twisted lies,
You may tread me in the very dirt
But still, like dust, I'll rise.*

*Does my sassiness upset you?
Why are you beset with gloom?
'Cause I walk like I've got oil wells
Pumping in my living room.*

*Just like moons and like suns,
With the certainty of tides,
Just like hopes springing high,
Still I'll rise.*

*Did you want to see me broken?
Bowed head and lowered eyes?
Shoulders falling down like teardrops,
Weakened by my soulful cries?*

*Does my haughtiness offend you?
Don't you take it awful hard
'Cause I laugh like I've got gold mines
Diggin' in my own backyard.*

*You may shoot me with your words,
You may cut me with your eyes,
You may kill me with your hatefulness,
But still, like air, I'll rise.*

*Does my sexiness upset you?
Does it come as a surprise
That I dance like I've got diamonds
At the meeting of my thighs?*

*Out of the huts of history's shame
I rise
Up from a past that's rooted in pain
I rise
I'm a black ocean, leaping and wide,
Welling and swelling I bear in the tide.*

*Leaving behind nights of terror and fear
I rise
Into a daybreak that's wondrously clear
I rise
Bringing the gifts that my ancestors gave,*

*I am the dream and the hope of the slave.
I rise
I rise
I rise.*

Maya Angelou, "Still I Rise" from *And Still I Rise: A Book of Poems* (1978).

RESUMO

Partindo das perspectivas dos estudos feministas e de gênero, articulados aos estudos de raça, analisamos nesta tese a representação da violência física e simbólica contra mulheres negras em narrativas produzidas por escritoras afrodescendentes anglófonas, mais especificamente, a afro-estadunidense Toni Morrison, e sobretudo, as afro-caribenhas Merle Hodge, Jamaica Kincaid e Erna Brodber. A visibilidade das valiosas contribuições dessas escritoras merece ser ampliada, tendo em vista que, além de expor e denunciar os vários tipos de violência que sofrem as mulheres negras inseridas em contextos sociais patriarcais racistas, elas conduzem a uma quebra nas convenções do discurso e cultura dominante, as quais oprimem essas mulheres. Essas narrativas convidam a uma releitura da subjetividade feminina negra, a qual, apesar de sua diversidade e complexidade como a de todo ser humano, tem sido homogeneizada e estereotipada de forma negativa na cultura e literatura tradicional. Essas novas narrativas sobre os povos negros, produzidas por eles mesmos, neste caso específico, sobre as mulheres negras, são caracterizadas por uma dialógica complexa e uma dialética de identidade, em virtude de sua reflexão não apenas sobre as relações sociais com o Outro, mas também sobre o diálogo interno, explorando aspectos da “alteridade” dentro do Eu. Dessa forma, apresentam uma complexa dimensão social e discursiva heterogênea. A partir desse lugar de fala, as escritoras negras, assim como suas personagens negras, gradualmente adquirem novas capacidades de autodefinição, resgatando identidades positivas para si; de resistência e transcendência à opressão, por meio da formação de uma nova consciência que lhes permite refletir de modo crítico sobre a injusta inferiorização imposta pela ideologia dominante. Com isso, elas têm atingido uma nova dimensão psíquica, em que acrescentam às necessárias estratégias de resistência, uma nova capacidade, a de reexistência, na qual se autovalorizam e ganham cada vez mais força para romper o ciclo da opressão.

Palavras-chave: autoria feminina negra; violência simbólica; interface de raça e gênero; literatura afro-estadunidense; literatura afro-caribenha.

ABSTRACT

Violence against women is a theme that has yet to be fully explored in the field of literary studies. Grounded on the perspectives of feminist, gender and racial studies, we analyze the representation of physical and symbolic violence against women in the novels of Anglophone women writers of African descent, more specifically, the African American Toni Morrison, and above all, Black Caribbean authors, Merle Hodge, Jamaica Kincaid and Erna Brodber. By way of speaking in a plurality of voices and a multiplicity of discourses, Black female writers enter into dialogue with the Other. This dialogical discourse has provided a necessary disruption of hegemonic discourses, as well as a revision of a model for reading Black and female literary expression. Such proposed rewriting – which surrounds Black people, with emphasis on Black women – presents a complex social and discursive heterogeneous dimension. From this standpoint, Black female writers have been able to portray the complex experiences and identities of the Black female subject, who gradually acquires the ability of self-definition, in order to form positive self-images and a new consciousness, necessary for resisting the oppressive reality of her patriarchal racist society. By investing in the virtue of self-appreciation, the Black female characters, as depicted in these novels, achieve a new psychological dimension, that is, a re-existence, and are gradually able to break the cycle of oppression.

Keywords: Black female authorship; symbolic violence; race and gender; African American literature; Black Caribbean literature

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	1
2 <i>ALL THE WOMEN ARE WHITE, ALL THE BLACKS ARE MEN, BUT SOME OF US ARE BRAVE</i>	13
2.1 À procura das feministas afro-estadunidenses	13
2.2 Mapeando as contribuições das feministas afro-estadunidenses	16
2.3 Múltiplas dimensões e intersecções de opressão	34
2.4 Estereotipagem como forma de opressão	38
2.5 A violência moral, simbólica e física	42
2.6 O poder da autoapreciação e a autodefinição	48
3 QUEBRANDO AS CONVENÇÕES DO DISCURSO LITERÁRIO PATRIARCAL.....	52
3.1 Em busca de suas próprias vozes e de suas próprias representações.....	52
3.2 A interface de raça e gênero em <i>The Bluest Eye</i>	67
4 O FEMINISMO AFRO-CARIBENHO: RE-APRESENTANDO O SUJEITO FEMININO NEGRO COLONIAL.....	92
4.1 Mapeando as contribuições das feministas afro-caribenhas.....	92
4.2 As mulheres afro-caribenhas e a violência na contemporaneidade.....	104
5 <i>WRITING BACK: A PRODUÇÃO LITERÁRIA DE AUTORIA FEMININA AFRO-CARIBENHA</i>	111
5.1 A quebra do silêncio e a modificação de formas artísticas tradicionais.....	111
5.2 Estratégias narrativas em Cliff e Hodge e o <i>Bildungsroman</i> Pós-colonial de autoria feminina negra.....	114
5.2.1 Fragmentação em <i>Abeng</i>	114
5.2.2 Língua como resistência em <i>Crick Crack Monkey</i>	123
5.3 <i>Crick Crack Monkey</i> e o tema da violência simbólica: a conexão ancestral como forma de resistência.....	132
5.4 <i>The Autobiography of My Mother</i> : resistência e busca por uma identidade.....	143
6 <i>JANE AND LOUISA WILL SOON COME HOME</i> E O TEMA DE VIOLÊNCIA SIMBÓLICA.....	159
6.1 Erna Brodber.....	159
6.2 Reprodução do discurso e polifonia.....	161
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	207
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	217

1 INTRODUÇÃO

Sem os meios de discernir a nossa dor, também estamos sem as palavras para expressar a nossa alegria (HOOKS, 1992: 2¹).

Esta tese analisa o tema da violência contra mulheres negras em obras literárias de autoria feminina afro-estadunidense e afro-caribenha. As nossas análises são desenvolvidas com base nas perspectivas dos estudos feministas e de gênero², articulados aos estudos de raça e racismo. O interesse em explorar as obras dessas escritoras, que produzem a partir de contextos diaspóricos, se deu a partir de reflexões sobre nossos estudos de graduação em Letras-Inglês entre 2009 a 2011 em uma universidade brasileira; nenhuma das disciplinas cursadas abordou as contribuições literárias dessas escritoras. Ao cursar disciplinas de pós-graduação a partir de 2013 sobre estudos de gênero, representação e literatura, na mesma universidade, percebemos que as contribuições dessas escritoras geralmente não são contempladas. Desse modo, o objetivo deste trabalho é contribuir para a merecida visibilidade e a inclusão dessas escritoras, cuja perspectiva afrodescendente tem muito a contribuir para a compreensão da realidade do nosso mundo; acreditamos que a literatura conta com uma diversidade de visões que precisam ser conhecidas, a fim de refletir de maneira mais verdadeira a riqueza da nossa sociedade. Além disso, nosso trabalho pretende contribuir para expor e denunciar as diferentes formas de violência contra as mulheres negras em sociedades patriarcais e racistas, bem como evidenciar suas potencialidades de resistência, superação e constituição de novos modos de viver em seus contextos sociais diaspóricos. Com isso, as principais questões que exploramos ao longo desta tese envolvem: a maneira como as escritoras afrodescendentes utilizam a literatura como contra-discurso para expor e denunciar a violência física e simbólica que sofrem as mulheres negras nesses contextos; a forma pela qual elas realizam essa prática para resgatar identidades positivas para essas mulheres, cujas imagens foram estereotipadas como inferiores na literatura tradicional; e o modo em que essas produções literárias se distinguem das

¹ Neste trabalho, as traduções dos livros publicados em inglês são de minha autoria.

² Há uma tentativa nesta tese de evitar o reforço da universalidade de categorias relacionadas a gênero e raça, por exemplo a de *mulheres* definidas anteriormente a partir de uma categoria universal, quando na verdade, referia-se apenas às mulheres brancas. Ao exprimir sua preocupação com a naturalização de categorias específicas como universais, o pesquisador brasileiro branco Luis Felipe Miguel expõe que, em função da reprodução de relações de poder e a sobreposição das vozes de grupos dominantes na representação universal, “só as mulheres têm sexo, só os negros têm cor, só os trabalhadores pertencem a uma classe social, só os gays têm orientação sexual” (2010:31). Compartilhando a preocupação relacionada às consequências dessa naturalização, buscamos utilizar os termos *branca/negra, as/os*, etc. ao longo desta tese para representar as mulheres e os homens. Porém, destacamos que alguns casos nos quais se aplicam podem ter passado despercebidos, devido à própria naturalização que desejamos evitar.

concepções normativas tradicionais do fazer literário, para articular as culturas e experiências híbridas das mulheres negras.

A luta pela visibilidade da autoria feminina tem sido árdua, como já alertava a escritora Virginia Woolf em *Um Teto Todo Seu* (1929), em que ela mostra que a maioria dos livros sobre mulheres era escrita por homens. Se a visibilidade de escritoras brancas foi difícil, então o reconhecimento de escritoras negras tem sido muito mais lento e difícil, em função das múltiplas opressões sofridas, principalmente como consequência de sua condição de ser mulher, negra, e muitas vezes, pobre. Alguns desdobramentos de tais opressões, como por exemplo, o pouco acesso à educação, a consequente ocupação – desde muito jovens – em serviços domésticos e outros igualmente desvalorizados, mal remunerados e desgastantes, bem como a falta de oportunidades e outros fatores, dificultaram a aquisição das habilidades de leitura e escrita para grande parte da população feminina negra. Em função disso, nos séculos XVIII e XIX principalmente, houve poucas escritoras negras, em comparação com o número de escritores/as brancos/as, o que é outro aspecto que explica a atenção mínima dada, em geral, à autoria feminina negra.

As principais obras que analisamos neste trabalho são os romances *The Bluest Eye* (1994) de Toni Morrison, *Crick Crack Monkey* (1981) de Merle Hodge, *Autobiography of My Mother* (1997) de Jamaica Kincaid e *Jane and Lousia Will Soon Come Home* (1980) de Erna Brodber. Esses romances foram escolhidos porque acreditamos que proporcionam uma amostragem representativa, embora necessariamente pequena, da literatura produzida por escritoras negras nos Estados Unidos (doravante EUA) e no Caribe, entre as décadas de 1970 a 2000. São obras cuja proposta de abordagem afrodescendente está claramente evidenciada, favorecendo uma rica discussão sobre a representação literária do tema da violência física e simbólica que sofre a população afrodescendente na diáspora negra, consequência de preconceitos de raça e gênero. Ao longo dos capítulos desta tese, buscamos trazer as perspectivas de teóricas/os e críticas/os especializadas/os que tratam da complexidade da experiência de mulheres negras inseridas nesses contextos sociais.

Sem esquecer a qualidade estética desta produção, a literatura tem sido também, para essas autoras, um meio de expor e denunciar a violência que constitui as experiências de grande parte da população feminina negra. Woolf (1929) já falava da importância das mulheres escreverem sobre suas situações opressivas, pois assim seriam capazes de visibilizar as injustiças que esta população sofreu, por meio da construção de espaço para a reflexão e discussão sobre essas experiências. Tal produção literária constitui o engajamento daquelas que

escrevem suas vivências no papel, com ênfase dupla, isto é, nas dimensões estética e política. Como Woolf, a feminista contemporânea Rita Felski acredita na importância dessa “dupla visão” da literatura, argumentando que a crítica literária não deveria perder de vista tanto o aspecto estético quanto o ideológico (FELSKI, 2003: 21). Essa duplicidade é marcante nas obras das escritoras negras analisadas neste trabalho, cuja produção claramente presume uma preocupação com a condição social, injustamente inferiorizada, de mulheres negras em sociedades patriarcais e eurocêtricas.

De maneira similar, a escritora afro-brasileira Conceição Evaristo sustenta que há uma relação íntima entre a experiência e a escrita literária de mulheres negras. Ela utiliza o termo “escrevivência” para se referir à divisão indistinguível desses aspectos, assinalando que “a nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para ‘ninar os da casa grande’ e sim para incomodá-los em seus sonos injustos”.³ Esse tipo de escrita que incomoda também se reflete na produção literária das escritoras afro-caribenhas e afro-estadunidenses, cujas obras ilustram, por exemplo, as atrocidades infligidas a crianças negras tanto por adultos brancos quanto por negros, como no caso da menina negra Pecola Breedlove em *The Bluest Eye*, que é estuprada pelo pai e abusada física e verbalmente pela mãe. Entretanto, Morrison, autora do romance, não nos deixa perder de vista, ao longo dessa narrativa exemplar, como a inserção em uma sociedade opressora, regida por valores ligados à supremacia branca, levou à (auto)destruição dos indivíduos dessa família, como veremos nas análises desenvolvidas nesta tese.

Para as mulheres negras, escrever tem sido também um meio de transcender o mundo opressor; a produção ficcional delas sugere necessária resistência à opressão sofrida, e a busca para superação e a “reexistência”. Este termo foi utilizado pela pesquisadora brasileira Ana Lúcia Souza, cuja tese de doutorado (SOUZA, 2009) mostra como os letramentos singulares praticados por um grupo de estudantes, envolvidos no movimento cultural *hip hop* de sua comunidade, lhes permitem reconstruir suas identidades, ressignificando papéis e lugares sociais a eles atribuídos por uma sociedade ainda marcada por injustas desigualdades raciais e sociais. Souza relata que em sua pesquisa foi observada uma reinvenção das práticas de uso da linguagem que esses estudantes realizam, levando em conta as experiências escolares, as produzidas na esfera do cotidiano e as influenciadas pelos movimentos sociais negros, tornando-as próprias. O resultado desse conjunto de práticas sociais da língua escrita e oral “mostra-se não linear, multimodal, heterogêneo e crítico” – o que Souza chama de letramentos

³ O trecho é do blog de Conceição Evaristo. Disponível em: <<http://nossaescrevivencia.blogspot.com.br/>> Acesso em: 15.02.2015.

de “reexistência”, “uma vez que responsivamente questionam, contestam, criam e propõem alterações nos moldes e nos espaços já ratificados e socialmente legitimados em relação aos usos da linguagem em sociedade” (2009: 6).

É nessa linha de reflexão que utilizamos o termo de reexistência em relação às escritoras negras, cuja produção literária contesta e reconstrói as práticas discursivas e sociais – entendidas aqui como atos discursivos de (re)construção e negociação dos saberes e valores estéticos, ideológicos e socioculturais – já naturalizadas, que marginalizam a população negra e, mais especificamente, as mulheres negras. Esse tipo de literatura contribui para o redimensionamento das identidades negras, assim como a resignificação de papéis e lugares sociais historicamente reservados aos indivíduos negros em uma sociedade que ainda perpetua desigualdades machistas e raciais.

Como Foucault nos ensina, o sujeito é construído nas práticas discursivas, nas relações de produção, nas relações de sentido e, com grande complexidade, nas relações de poder (2009). Portanto, as práticas discursivas dominantes que contribuem para a construção de imagens negativas do sujeito feminino negro, o qual, nos discursos tradicionais, tem sido construído como o Outro – inferior – do sujeito branco, são problemáticas e precisam ser repensadas para que possa haver a construção de representações mais adequadas. Na literatura estadunidense tradicional, as personagens negras, na maioria, deixadas à margem, não têm voz, ou têm pequenos papéis secundários de ajudantes para a encenação de personagens heroicos brancos (MORRISON, 1992). Na literatura produzida pelas escritoras negras, vemos que as personagens negras não apenas têm voz autoral, mas também passam a se desenvolver cada vez mais como voz narrativa, assumindo, portanto, posições de sujeito e não de objeto, como no universo ficcional construído pela perspectiva eurocêntrica majoritariamente masculina.

Para servir aos propósitos deste trabalho, noções de gênero e raça serão exploradas ao longo dos capítulos. Feministas contemporâneas tais como Judith Butler, Joan Scott, e Teresa de Lauretis, entre outras, têm examinado as categorias de gênero a partir de um novo ângulo. Por exemplo, Butler desconstruiu o conceito de gênero, problematizando a dualidade sexo/gênero, o qual foi um dos pontos principais da política feminista. Ela mostrou que, assim como o gênero, o sexo não é natural, mas também discursivo e cultural. Preocupada com a noção de “identidade definida” das mulheres como categoria a ser libertada no movimento feminista, ela alerta que, conceber o sexo como dado natural por um lado, e o gênero como dado construído e determinado culturalmente por outro lado, seria afirmar que o gênero constitui uma essência do sujeito. Para ela, o gênero é um fenômeno inconstante e contextual,

que não aponta para um ser substantivo, “mas um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente convergentes” (BUTLER, 2003: 29). Sem recusar inteiramente a noção de sujeito, ela defende a ideia de um gênero como *feito*, ao invés de um sujeito centrado, uma vez que as identidades são performativamente constituídas.

Igualmente, a noção de raça precisou ser desconstruída, uma vez que representa também um enfoque totalizante e definidor de identidades. Ao lançar a pergunta, “Que negro é esse na cultura negra?”, Stuart Hall nos convida a refletir sobre como “o negro” foi construído em um momento que “naturaliz[ou] e deshistoriciz[ou] a diferença, confund[indo] o que é histórico-cultural com o que é natural, biológico e genético” (2003: 345). Feministas afro-estadunidenses como Patricia Hill Collins (2009), Patricia J. Williams (1991) e Yaba Blay (2011, 2015) têm mostrado em seus trabalhos a indeterminação e ambiguidade da variabilidade de raça [*the elusive variability of race*], deslocando o fator biológico como decisivo. Elas expõem que a história evidencia a construção, a inconstância e as contingências da categoria “branco”; algumas nações (irlandeses e italianos, por exemplo) consideradas “brancas” hoje, antigamente eram excluídas da categoria de branco (BLAY; CHARLES, 2011). Essas feministas negras defendem que raça, assim como gênero, é um construto social hierárquico ideológico que atribui valor humano, e que envolve a concessão de privilégios, imunidades, direitos e poder a determinados grupos, bem como a exclusão dos demais. Esse valor não é intrínseco, natural ou determinado biologicamente, porém, muitas pessoas, brancas e não-brancas, participam desse sistema de valorização e exclusão, pensando, sentindo, se comportando, e agindo de acordo com ele; e de várias formas, muitas pessoas o defendem e o mantêm (2011).

As contribuições teóricas que problematizaram as noções de raça e gênero são importantes para os propósitos deste trabalho, tendo em vista que mostram como as categorias binárias de “mulher” e “homem”, “branco” e “negro”, e os discursos que empregam essas categorias contribuem para a produção e reprodução de diferenças essencializantes, que por sua vez, possibilitam hierarquias sociais injustas. As ativistas e feministas afro-estadunidenses e afro-caribenhas já analisavam, desde os anos 1970, como a construção de diferenças contribuíram para as experiências cotidianas de desigualdade e opressão na vida das mulheres negras. O termo “interseccionalidade” foi cunhado pela ativista afro-estadunidense Kimberlé Crenshaw (1989) para analisar as maneiras pelas quais as discriminações de raça e gênero, principalmente, foram interligadas em casos de violência – física e simbólica – contra essas mulheres. As escritoras afro-estadunidenses e afro-caribenhas exploram em suas obras literárias a questão de intersecção de discriminações racial, de gênero, de classe, entre outras, e o impacto

dessas experiências nas personagens negras em contextos diaspóricos.

O termo diáspora se origina da palavra grega *diaspeirein*, e se refere à dispersão de um povo. Foi utilizado inicialmente para tratar da experiência das/dos judias/judeus, que tinham sido expulsas/os pelos romanos de sua terra natal – conhecida hoje como Palestina –, e se espalharam para diferentes partes do mundo. Com a dispersão, mantiveram suas identidades e a ideia de um dia retornar para sua terra natal. Como nos explica a historiadora estadunidense Ruth Simms Hamilton (2007), no final do século XIX esse termo passou a ser utilizado para tratar também da experiência dos povos do continente africano, que tinham sido escravizados e se dispersaram. Sabemos que as/os judias/judeus sofreram diferentes formas de violência, em função da expulsão. Entretanto, diferentemente da história geral dessas pessoas, os povos africanos foram sistematicamente sequestrados e violentamente levadas para outras partes do mundo para o trabalho forçado.

Uma compreensão da complexa experiência da diáspora dos povos africanos é fundamental para os estudos sobre a formação dos territórios caribenho e estadunidense. Dentre diferentes estudiosas/os da diáspora africana, o sociólogo inglês negro Paul Gilroy nos mostra que a diáspora não se refere apenas à dispersão geográfica, mas também a questões importantes como identidade, memória e *home* [pátria]⁴; além disso, a própria cultura global é afetada e transformada pelo movimento dos povos africanos. Para Gilroy, as culturas e identidades negras são indissociáveis da experiência da escravidão e de sua herança racializada espalhada pelo Atlântico. É na memória da escravidão e na experiência em sociedades racistas que se funda politicamente a identidade cultural das pessoas negras no Ocidente: “O dinâmico trabalho de memória que é estabelecido e moralizado na edificação intercultural da diáspora construiu a coletividade e legou tanto uma política como uma hermenêutica aos seus membros contemporâneos” (GILROY 2001: 17).

A produção literária se constitui importante estratégia para compreender a questão de diáspora negra, e para problematizar as concepções de identidade racial, étnica, e assim por diante. As/os escritoras/es negras/os diaspóricas/os em geral contribuem para a representação das identidades dos povos negros na diáspora, identidades que são heterogêneas, fluidas, sempre em transformação. Isto nos remete à concepção de Stuart Hall sobre a posição do sujeito na pós-modernidade:

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não

⁴ É importante registrar aqui que a palavra *home* tem uma conotação afetiva mais forte do que a palavra “pátria”. Vale lembrar que “pátria” – e não “mátria” – tem uma dimensão semântica patriarcal, como o nome indica, enquanto *home*, no contexto da diáspora, pode ser substituído pelo termo *motherland* [terra-mãe]. Por essas razões mantemos o uso de *home*, em vez de “pátria”.

são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas (2003: 13).

Um dos nossos questionamentos neste trabalho é como são construídas, nas obras das escritoras afrodescendentes, as posições do sujeito feminino negro em seus complexos contextos diaspóricos, onde sofrem diferentes formas de violência decorrentes de suas experiências também racializadas.

A violência é a temática central desta tese. Além das contribuições teóricas das feministas afro-estadunidenses e afro-caribenhas, utilizamos as concepções de violência física e moral de Rita Laura Segato (2003), antropóloga e feminista argentina branca, cuja formulação de um modelo para a compreensão de violência centraliza as relações de gênero. Utilizamos também a concepção de violência simbólica dos sociólogos franceses brancos Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron (2003, 2009), para analisar as maneiras pelas quais personagens negras/os muitas vezes geram, de forma inconsciente, a própria destruição ao aceitar, internalizar e reproduzir discursos e práticas sociais dominantes, que sugerem que os valores do sujeito branco são naturalmente superiores. Veremos que o tema da violência simbólica é trabalhado em todas as obras das escritoras negras que selecionamos para análise. O filósofo francês branco Jacques Leenhardt (1990) ressalta a importância da representação literária das experiências de violência, para que se possa transcendê-las. Para ele, a literatura e a violência têm uma relação estreita, uma vez que todo discurso acerca da violência é necessariamente uma representação, e a representação é um dos objetivos principais da literatura. Ele salienta que:

Aos discursos ficcionais, cabe finalmente a amarga tarefa de situar a violência, de colocá-la no interior de um quadro vivo, de conferir-lhe o peso da experiência através da sua representação. Somente ali ela pode produzir seus efeitos necessários: os efeitos da tomada de posição (LEENHARDT, 1990: 15).

Abrimos um pequeno parêntese para trazer uma pesquisa sobre a visibilidade de escritoras afrodescendentes em geral, para fins de comparação, no espaço acadêmico brasileiro. A intenção era verificar o grau de inclusão dessas escritoras – informação que consideramos útil para a compreensão sobre a recepção da literatura de autoria feminina negra em geral. Conforme as constatações da dissertação de mestrado de Adélia Mathias (2014), a produção literária de escritoras afro-brasileiras é bastante reduzida, em comparação à literatura de escritoras brasileiras brancas, em função do contexto histórico opressor no qual a população feminina negra ainda está inserida. Além disso, essa autoria é pouco divulgada em função da “ausência de agentes da Literatura Afro-Brasileira” (2014: 11). Ao consultar no portal de grupos

de pesquisa do CNPq [Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico] entre 2013 e 2014, que possui o referencial mais importante de pesquisas acadêmicas desenvolvidas no Brasil, ela constata que há poucos grupos voltados ao estudo das literaturas afro-brasileiras, africanas e afrodescendentes em geral. Segundo Mathias, dentre 770 grupos que estudam a literatura brasileira em geral da grande área de Linguística, Letras e Artes, apenas sete, ou 0,9%, abordam as literaturas afro-brasileiras e africanas. E dentre esses grupos não existe ainda algum grupo que focaliza especificamente a mulher afro-brasileira em relação à literatura, nem nas temáticas de representação nem de autoria. Pesquisamos no mesmo diretório para obtermos um dado mais específico em relação ao número de grupos de pesquisa que estudam a literatura brasileira apenas na área de Letras. Encontramos 163 grupos desta área que focalizam a literatura brasileira, dentre os quais, 9, isto é, 1,6 %, estudam a literatura afro-brasileira. Nenhum desses grupos focaliza a mulher afro-brasileira na literatura a partir das perspectivas dos estudos feministas e de gênero, articulado com estudos sobre raça.

Voltando ao estudo de Mathias, no site da ABRALIC [Associação Brasileira de Literatura Comparada], há a indicação de que apenas um congresso – o XVIII Congresso Internacional em 2013 – inclui simpósios temáticos sobre subalternidade, literatura africana e diáspora, literatura marginal, pós-colonialismo, identidade e autoria feminina de modo geral. Mathias destaca que, nesse congresso, não houve simpósio que focalizasse exclusivamente as escritoras afro-brasileiras. Acrescenta ainda que, na Revista Brasileira de Literatura Comparada, vinculada à ABRALIC, há poucos artigos que focalizam as escritoras afro-brasileiras. A pesquisadora conclui, portanto, que pouco espaço acadêmico é dado aos estudos de literatura afro-brasileira e, mais especificamente, à produção literária autoria de afro-brasileiras.

A partir das constatações de Mathias, deduzimos que, se as próprias escritoras brasileiras encontram um espaço mínimo na academia brasileira, o espaço dado às afro-estadunidenses e afro-caribenhas no Brasil talvez seja compreensivelmente menor. Assim, com a intenção de verificar o espaço acadêmico no qual estas escritoras são trabalhadas, pesquisamos em anais de eventos acadêmicos, artigos publicados nas principais revistas da área de literatura e grupos de pesquisas. Levamos em consideração informações a partir de 1990 até 2014, para conseguir uma abrangência representativa do que tem sido trabalhado em relação a essa literatura no Brasil.

Em nossas pesquisas no portal do CNPq, sob o título geral de “Literatura Inglesa” na área de Letras, encontramos sete grupos, dentre os quais, dois estudam a interface de gênero e

raça ligada a outras questões em obras literárias de autoria feminina. Esses grupos são *A voz e o olhar do outro: questões de gênero e etnia nas literaturas de língua inglesa*, coordenado por professoras Leila Harris e Peonia Guedes (UERJ); e *O discurso de autoria feminina nas literaturas de língua inglesa*, liderado por Professora Sandra Goulart Almeida (UFMG). Encontramos também três grupos que estudam raça, diáspora e a literatura pós-colonial; porém, não têm como enfoque a questão de gênero. São eles: *Literaturas africanas e afrodescendentes de língua inglesa na diáspora*, coordenado por Professor Divanize Carbonieri e Professora Sheila da Silva (UFMT); *Literatura, pós-colonialismo e estudos culturais*, sob a liderança de Professor Silvio Paradiso (CESUMAR); e por último, *Colonialismo e pós-colonialidade em literaturas africanas de língua inglesa*, coordenado por Professora Ângela Rodrigues (UEL).

Pesquisamos no banco de teses da CAPES, para verificar se havia teses e dissertações que abordassem a questão de gênero e raça em obras literárias de escritoras afro-estadunidenses e afro-caribenhas. Foram encontrados oito, isto é 17% de um total de 47 trabalhos que abordam as literaturas em língua inglesa do período de 2011 e 2012. Dentre esses oito trabalhos, encontrei dois que abordam o tema de violência contra mulheres negras. São eles “Silenced women in Joan Riley's fiction” de Adriana de Souza Jordão Gonçalves (UERJ); e “Imagining pain: the representation of violence in *Beloved* and *The dew breaker*” de Marina Barbosa de Almeida (UFSC). O primeiro trabalho aborda como Riley, escritora jamaicana, trata em suas obras da questão da submissão feminina diante da opressão e violência sexual sofrida por mulheres negras⁵. E o segundo busca analisar como escritoras negras, Toni Morrison (*Beloved*, 1987) e a afro-caribenha Edwidge Danticat (*The dew breaker*, 2004), utilizam o recurso narrativo “a postergação de verdade” na representação da violência⁶. É importante destacar que, embora esses dois trabalhos envolvam obras de escritoras originárias do Caribe - Joan Riley e Edwidge Danticat - não contemplam as abordagens teóricas de estudiosas afro-caribenhas tais como Carole Boyce Davies, entre outras – o que é indicativo da invisibilidade das estudiosas afro-caribenhas.

Foram contempladas em nossas pesquisas, as contribuições em duas revistas significativas da área, Revista Estudos Feministas (REF, UFSC) e os Cadernos Pagu (UNICAMP). Fizemos um levantamento de artigos publicados nessas revistas, com o objetivo de investigar a produção crítica que considera a intersecção entre categorias de gênero e raça. Foi encontrado apenas 1 artigo da área de Literatura, entre 63 artigos publicados de diversos

⁵ Disponível em: <<http://bancodeteses.capes.gov.br/#0>> Acesso em: 19.04.2015.

⁶ Disponível em: <<http://bancodeteses.capes.gov.br/>> Acesso em: 19.04.2015.

campos – Antropologia, História, Sociologia e Saúde, no período de 1993 e 2014, em ambas as revistas. Esse artigo foi publicado na REF em 2010: “Mulheres caribenhas escrevem a migração e à diáspora”, da professora e teórica afro-caribenha Carole Boyce Davies (2010).

Investigamos também nos anais de seminários nacionais e internacionais – “Fazendo Gênero” e “Mulher e Literatura” – para averiguar a consistência dessas constatações. “Mulher e Literatura” é reconhecido pela diversidade de trabalhos literários apresentados nos seminários ao longo de quase 30 anos. Destacamos o seminário de 2011 que, coordenado pela professora Cristina Stevens, prestou homenagem às escritoras afro-brasileiras. Das 9 escritoras negras presentes no evento, 6 eram afro-brasileiras e 3 eram africanas⁷. Há um total de 231 trabalhos que constam nos anais; desses, nove, ou 3,8%, se debruçam sobre o tema de interface de gênero e raça em obras literárias de autoria feminina afro-estadunidense, e quatro, 1,7%, focalizam esse tema em obras de escritoras afro-caribenhas.

“Fazendo Gênero”, por sua vez, possui um registro de anais a partir da 4ª edição (2000) até a décima primeira (2013). Dentre as 8 edições que constam no site, a que evidencia maior presença de trabalhos sobre escritoras afro-estadunidenses e afro-caribenhas é “Fazendo Gênero” 9 (2010). Com a temática “Diásporas, Diversidades, Deslocamentos”, o evento teve 1.140 trabalhos apresentados, dentre os quais, 13, isto é 1,1%, abordaram as obras literárias produzidas pelo conjunto dessas escritoras.

Vale acrescentar que, no último evento desse seminário – “Fazendo Gênero” 10, realizado em 2013 – de 1.415 trabalhos apresentados, somente três, ou 0,2%, tiveram ênfase no tema de gênero, articulado a raça em obras literárias de autoria feminina afro-estadunidense. Não houve a apresentação desse tema em obras produzidas por escritoras afro-caribenhas. Essas informações confirmam que as escritoras, tanto afro-estadunidenses quanto afro-caribenhas, têm espaço reduzido ou inexistente (no caso das caribenhas), no campo literário acadêmico brasileiro.

A conclusão das nossas pesquisas é que o grau de inclusão da produção literária de escritoras negras – afro-estadunidenses e afro-caribenhas – é muito baixo ainda no Brasil, sobretudo, no caso das afro-caribenhas. Para fins analíticos, que servem aos propósitos desta tese, essa constatação sugere a força de um sistema de valorização simbólica (BOURDIEU, 2003), ligado a interesses que, como sabemos, fazem com que determinadas vozes sejam legitimadas, ao passo que outras são negligenciadas.

⁷ Odete Semedo de Guiné Bissau, Vera Duarte de Cabo Verde, Sonia Sultuane de Moçambique, Conceição Evaristo, Ana Maria Gonçalves, Lia Vieira, Geni Guimarães, Miriam Alves e Esmeralda Ribeiro.

Como sabemos, a produção e a representação literária de todos os grupos que compõem a sociedade são práticas essenciais para a construção de relações mais igualitárias, à qual, afinal, o espaço acadêmico serve. Nossa motivação principal no desenvolvimento deste trabalho, portanto, é colaborar para a maior inclusão das vozes femininas negras, que por muito tempo têm sido silenciadas, e que devem tornar-se, merecidamente, visíveis. A iniciativa busca contribuir para a diversidade dentro do espaço cultural e acadêmico, uma vez que, dentre os objetivos das nossas universidades, há a promoção da pluralidade de visões que favorecem uma sociedade mais igualitária, não só entre indivíduos brancos e negros, mas também entre homens e mulheres.

Nossa tese está estruturada da seguinte forma: no capítulo 2, discutimos a construção do movimento feminista afroestadunidense [*Black Feminism*], e sua importância para a visibilidade das escritoras afrodescendentes. Abordamos as contribuições teóricas de feministas afro-estadunidenses tais como Kimberlé Crenshaw (1989, 1991, 2004), Patricia Hill Collins (2009), bell hooks (2000), Yaba Blay (2011, 2015), entre outras, para a compreensão da condição de opressão das mulheres negras em sociedades patriarcais racistas. Exploramos também as contribuições teóricas de Rita Segato (2003), Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron (2009) sobre a violência física e simbólica, e discutimos como essas formas de violência atingem as mulheres negras.

O capítulo 3 focaliza a luta das escritoras afro-estadunidenses de forma geral pela visibilidade no campo literário, a forma pela qual elas conduzem a uma quebra nas convenções do discurso e cultura dominante, assim como sua proposta para uma releitura e reescrita da subjetividade feminina. Em seguida, analisamos o tema da violência física e simbólica contra as mulheres negras no romance *The Bluest Eye* da escritora afro-estadunidense Toni Morrison.

No quarto capítulo, exploramos o feminismo na perspectiva das feministas afro-caribenhas. Desse modo, com o auxílio das contribuições teóricas de Desiree Bernard (2006), Rhoda Reddock (2007, 2010), Verene Shepherd (2014), entre outras, abordamos a condição geral das mulheres negras no contexto caribenho, e mais especificamente, a forma como essas mulheres são atingidas por diferentes tipos de violência.

O foco no capítulo 5 é na produção literária das escritoras afro-caribenhas. Tratamos das maneiras pelas quais elas encontraram modos alternativos de utilizar a linguagem, que foi imposta a elas, ao seu favor, bem como a forma literária tradicional patriarcal e eurocêntrica para escrever romances. Elas desenvolveram uma narrativa que caracterizamos como “antropofágica, tendo em visto seu uso de forma criativa a linguagem e as tradições literárias a

elas impostas para criar uma narrativa própria. Em seguida, abordamos o tema de violência simbólica em *Crick Crack Monkey* de Merle Hodge e *The Autobiography of My Mother* de Jamaica Kincaid.

O sexto capítulo traz as nossas análises do tema da violência simbólica no romance *Jane and Lousia Will Soon Come Home* produzido pela escritora que, dentre as demais escritoras afro-caribenhas estudadas, permaneceu em seu país de origem, a jamaicana Erna Brodber. Interessa-nos particularmente conhecer as experiências relatadas por essa escritora sobre esse país, onde nasci e vivenciei experiências semelhantes.

Na conclusão deste estudo, fazemos uma síntese a partir das reflexões desenvolvidas ao longo do trabalho. Verificamos que, por meio de sua qualidade estética, tanto as escritoras afro-estadunidenses quanto as afro-caribenhas manifestam seu compromisso político com a luta por uma sociedade mais justa para as mulheres negras.

2 ALL THE WOMEN ARE WHITE, ALL THE BLACKS ARE MEN, BUT SOME OF US ARE BRAVE⁸

2.1 À procura das feministas afro-estadunidenses

As feministas afro-estadunidenses têm dado importantes contribuições para a epistemologia feminista, entretanto, essas contribuições não se refletem na maioria das publicações teórico-críticas de estudos feministas produzidas, sobretudo, no ambiente acadêmico. Em seu artigo “Stepping out of the third wave: a contemporary Black feminist paradigm” (2008), a feminista afro-estadunidense Chiquita Howard-Bostic postula que a apresentação do feminismo estadunidense em três ondas, que privilegia o discurso feminista branco eurocêntrico, tem repercussões negativas para a representação das feministas afro-estadunidenses, tendo em vista que a inserção destas vozes dentro do contexto das “ondas” e a categorização universal do feminismo resultam na invisibilidade do discurso das estudiosas afro-estadunidenses na organização feminista. Concordamos com a teórica que a analogia das ondas pode dar a impressão de que o feminismo tem um padrão consistente, que apenas um movimento tem existido e que, como resultado, nessa perspectiva é apagada a participação das feministas não brancas. Para exemplificar como esse apagamento pode se dar, desenvolvemos uma breve crítica ao relato da historiadora branca Martha Rampton (2014) sobre o feminismo estadunidense dentro da abordagem das ondas.

Segundo Rampton, a primeira onda do feminismo teve início no final do século XIX, dentro de um contexto de industrialismo urbano e de política liberal e socialista, com o objetivo de criar oportunidades para as mulheres, mais especificamente, o sufrágio. Essa fase foi iniciada com a difusão das ideias e objetivos do movimento feminista, feita pela feminista branca Elizabeth Cady Stanton na Convenção de Seneca Falls, Nova York, em 1848. Rampton diz que, como o feminismo estava ligado aos movimentos abolicionistas, ele “deu voz às ativistas afro-estadunidenses tais como, Sojourner Truth, que hoje são famosas” (RAMPTON, 2014: 1). Sob nossa perspectiva, a frase “deu voz às ativistas afro-estadunidenses” não exprime o verdadeiro ativismo e luta destas feministas negras, pois sugere que elas eram agentes passivas, e desse modo, retira delas a visibilidade de serem sujeitos ativos que deveriam integrar o feminismo.

⁸ Tradução livre nossa: *Todas as mulheres são brancas, todos os negros são homens, mas nós somos corajosas*. É uma antologia sobre os estudos feministas negros, publicada em 1982 pelas feministas e ativistas afro-estadunidenses. Como discutimos adiante, essa publicação foi um ato político de denúncia da ilusão de imparcialidade da representação nos movimentos feminista e negro: as referidas “mulheres” no movimento feminista eram brancas; e os referidos “negros” no movimento antirracista eram homens.

Além disso, ao mencionar apenas a declaração de Stanton, uma mulher branca, o texto de Rampton não reconhece a participação de feministas negras em eventos importantes, tais como a de Sojourner Truth na Convenção de Mulheres em Akron, Ohio em 1851, na qual ela problematizou a questão da universalização da categoria “mulher”, como veremos adiante.

Continuando seu relato, a historiadora diz que a segunda onda do feminismo teve início nos anos 1960, dentro de um contexto de agitação social, como os protestos contra a Guerra do Vietnã, as lutas pelos direitos civis protagonizadas pela população negra americana, a exemplo dos movimentos *Black Power* e *Black Panther*⁹, bem como a criação da Nova Esquerda. Ela pontua que as feministas dessa onda eram radicais, e que o movimento feminista focalizou a alteração da Declaração de Direitos Humanos que garantiria a igualdade social de homens e mulheres. Concomitantemente, houve o aumento da conscientização de diversos grupos chamados ‘minoritários’ no mundo. Embora Rampton evidencie tais questões, notamos que ela dá a impressão de que a luta por direitos iguais – na esfera política e econômica – entre homens e mulheres foi o foco universal quando na verdade, as afro-estadunidenses, por exemplo, tinham preocupações mais urgentes nessa época, tais como o linchamento de seus filhos, maridos e irmãos, a falta de proteção legal das mulheres negras contra o estupro, e assim por diante.

A historiadora prossegue mencionando os protestos feministas em 1968 e 1969 contra os concursos de beleza nos EUA, o uso de sutiãs, sapatos de salto alto e batom. Ela trata ainda da organização de mulheres em grupos para contestar os discursos que estigmatizavam o feminismo, assim como da influência de teorias neomarxistas e psicanalíticas nas perspectivas feministas em relação ao patriarcalismo, ao capitalismo, à heterossexualidade normativa e ao papel da mulher como esposa e mãe.

A autora assevera que, “enquanto a primeira onda do feminismo foi geralmente liderada por mulheres brancas da classe média, a segunda onda **atraiu** mulheres de cor e de nações em desenvolvimento, em busca de irmandade e solidariedade” (RAMPTON, 2014: 2, grifo nosso). Ela acrescenta que as feministas consideravam as mulheres como uma classe social e cunharam termos tais como “o pessoal é político” e “políticas de identidades”. Percebemos novamente que Rampton dá a impressão de que as feministas negras eram agentes passivas; além disso, ela põe em relevo a questão de classe, quando na verdade, a questão de raça, por exemplo, era

⁹ Fundado em 1966, o Partido dos Panteras Negras (*Black Panther*) foi uma organização política norte-americana não-parlamentar, socialista e revolucionária que visava garantir direitos iguais para as pessoas negras nos EUA. Inicialmente, uma das funções principais era patrulhar favelas e comunidades pobres onde moravam indivíduos negros, para protegê-los dos atos de brutalidade da polícia. O movimento Poder Negro (*Black Power*), iniciado no final dos anos 1960, foi uma organização mais pacífica que enfatizava o orgulho racial, combatia o racismo contra as pessoas negras e buscava criar instituições culturais e políticas para promover interesses coletivos.

igualmente importante nas discussões feministas nesse período. Sobretudo, se silencia em relação à interligação de opressões de classe, raça e gênero que atinge as mulheres negras, bem como às contribuições significativas das teóricas afro-estadunidenses no entendimento desse rico e complexo momento.

Em relação à terceira onda, iniciada na metade de 1990, Rampton menciona que “ela se informou pelo pensamento pós-colonial e pós-moderno” (2014: 3); e que houve a desconstrução de vários conceitos, tais como o de uma condição feminina universal, corpo, gênero, sexualidade e heteronormatividade. Ela diz ainda que houve o retorno das feministas ao uso do batom, sapatos de salto alto e sutiã, e que essas feministas definiram para si mesmas o que era a beleza feminina – como sujeito e não objeto do patriarcalismo machista. Afirma que,

Elas têm construído uma retórica de mimetismo que dá um novo sentido a termos derogatórios tais como “puta”, na busca de subverter a cultura machista [...] e a própria noção de gênero. O grrrl-feminismo¹⁰ tende a ser global e multicultural, e ignora as categorias artificiais de identidade, gênero e sexualidade. Sua política transversal significa que as diferenças tais como etnicidade, classe, orientação sexual, etc. são reconhecidas como dinâmicas, situacionais e provisionais. A realidade não é mais concebida em termos de estruturas fixas e relações de poder, mas sim em termos de *performance* dentro de contingências (RAMPTON, 2014: 4).

Em nossa avaliação, o relato de Rampton sobre a terceira onda carece de informações quanto à participação das feministas não-brancas e a importância da questão de raça. Nessa fase, a feminista afro-estadunidense Patricia J. Williams publicou o livro *The Alchemy of Race and Rights* (1991), no qual problematizou a questão de raça, mostrando como características aleatórias supostamente relacionadas à raça tais como, memorização, comportamento, doença, capacidade de escrever, cor da pele, textura do cabelo, afiliação religiosa, habilidade atlética, língua, continente de origem, e assim por diante, são utilizadas para racionalizar a distribuição de recursos e direitos para alguns grupos e a negligência de outros. Do mesmo modo, dirigindo-se à questão de beleza, a feminista afro-estadunidense Yaba Blay e o pesquisador afro-caribenho Christopher Charles (2011) argumentam que ela é uma construção política, uma vez que se trata de algo socialmente construído que confere benefícios para alguns grupos e exclui outros. O texto de Rampton não evidencia os trabalhos dessas e de outras feministas afro-estadunidenses. Com isso, podemos ver quão facilmente estas feministas são invisibilizadas nos relatos sobre o feminismo estadunidense dentro da abordagem das três ondas.

A feminista branca Benita Roth já alertava para a necessidade de pensar os movimentos

¹⁰ O *Riot Grrrl* é um movimento feminista que foi construído nos anos 1990 dentro da perspectiva cultural da música *punk* estadunidense.

feministas branco, afro-estadunidense e mexicano-estadunidense como “estradas separadas para o feminismo” (2004: 4), afirmando que, na analogia das ondas, o ativismo das afro-estadunidenses e das mexicano-estadunidenses tem sido visto como periférico. A criação do feminismo negro geralmente é vista apenas como reação à falta de sensibilidade das feministas brancas às diferenças raciais e classistas. Concordamos com a posição de Roth de que cada um dos movimentos merece ser sujeito de sua própria história e não objeto de narrativas alheias. Contudo, sabemos que não é possível abordar as histórias de cada grupo sem levar em consideração as influências e contribuições dos demais, bem como a necessária união desses movimentos para o fortalecimento dos mesmos.

Em consonância com Roth, Howard-Bostic salienta que não podemos fingir que cada um desses movimentos se enquadra no mesmo âmbito, e que se ignorarmos a diferença, teremos igualdade. Para ela, conseguiremos, apenas, construir uma “ponte estável entre as estradas dos movimentos feministas para atravessarmos nos momentos oportunos” (2008: 2). Ou seja, deve ser construída uma aliança entre os movimentos, a qual possa permitir a separação e diferenciação entre os grupos, e ao mesmo tempo, preencher as lacunas de conhecimento, gerando “avenidas criativas para o consenso” (2008: 5).

Na sequência, ao discutir as contribuições das teóricas afro-estadunidenses, não pretendemos diminuir a importância das ondas, mas visibilizar a participação significativa dessas mulheres no feminismo desde seu início.

2.2 Mapeando as contribuições das feministas afro-estadunidenses

A Teoria do Ponto de Vista Feminista [*Standpoint Theory*], formulada pelas ativistas negras desde os anos 1970, tem sido contribuição extremamente relevante para a epistemologia feminista. Essa teoria visa evidenciar a perspectiva das mulheres negras na construção da crítica aos conhecimentos dominantes, que geralmente se dão a partir da perspectiva masculina branca (ALLEN, 2000; COLLINS, 2009). Ela tem possibilitado o estudo das experiências das mulheres em sua diversidade cultural, étnica, racial, social e sexual.

Essas teóricas partem da premissa de que o contexto social, o lugar de fala, é um dos maiores fatores influenciadores no processo de construção do conhecimento, aspecto que discutiremos mais detalhadamente adiante. Além de destacar a importância do ponto de vista das mulheres afro-estadunidenses, elas denunciam os estigmas reificados pelos discursos dominantes que as marginalizam, e/ou invisibilizam. Elas têm mostrado também que a posição de *outsider-within* (o que nós chamamos de “fora-e-dentro”) das mulheres negras precisa ser

utilizada para examinar a realidade, pois confere uma perspectiva diferente das visões de mundo dominantes. O termo *outsiders* foi utilizado pelos sociólogos ingleses Norbert Elias e John Scotson em sua pesquisa de uma pequena comunidade - Winston Parva¹¹, na Inglaterra. Sua análise contemplou diferentes dimensões complexas desse contexto social, dentre as quais a relação entre membros antigos, que mantinham valores tradicionais, e membros que chegaram posteriormente. Como nos explica o antropólogo brasileiro Federico Neiburg, nessa pesquisa, o grupo de pessoas que morava na comunidade muito antes do que os outros – chamado por Elias e Scotson de “o estabelecido” – ocupa posições de prestígio e poder: “é um grupo que se autopercebe e que é reconhecido como uma “boa sociedade”, mais poderoso e melhor, com uma identidade social construída a partir de uma combinação singular de tradição, autoridade e influência” (NEIBURG, 2000: 7). Os *outsiders*, por sua vez, são tratados como não-membros da “boa sociedade”, e sempre são vistos (pelos estabelecidos) como fora dela. Eles constituem um conjunto heterogêneo de pessoas unidas por laços sociais menos intensos do que aqueles que unem os estabelecidos. Enquanto os estabelecidos possuem uma identidade social de grupo – uma vez que têm um substantivo abstrato que os define como um coletivo –, os *outsiders* não constituem propriamente um grupo social. No feminismo afro-estadunidense, o termo *outsider* é utilizado também para referir-se às pessoas afro-estadunidenses, que nunca foram integralmente aceitas pelos “estabelecidos” brancos na sociedade americana. Essas pessoas são consideradas – e também querem se autodefinir – como *African Americans* ou *Black Americans*, como forma de reafirmar sua origem e identidade cultural africana.

O conceito de *outsider-within* refere-se, portanto, à posição de determinados grupos de indivíduos, nesse caso, as mulheres afro-estadunidenses que não são membros da “boa sociedade” dos “estabelecidos”, porém, elas têm acesso a esta sociedade por trabalharem como empregadas domésticas e babás por indivíduos que a compõem. Tal acesso lhes proporciona um ponto de vista crítico-reflexivo em relação ao grupo dos “estabelecidos”, bem como a sua própria condição social. Patricia Hill Collins (2009) explica que a maioria das empregadas domésticas afro-estadunidenses, quando examinam os costumes e estilo de vida das famílias brancas para quem trabalham, começam a identificar – como observadoras externas – as discrepâncias entre as ações e ideologias dos grupos dominantes. A partir dos novos ângulos de visão, elas começaram a compreender melhor as maneiras pelas quais eram oprimidas, e assim, passaram a questionar as contradições. Algumas das perguntas colocadas por elas foram: “se as mulheres são passivas e frágeis, por que as mulheres negras são sobrecarregadas de tarefas

¹¹ Nome fictício dado pelos pesquisadores.

manuais pesadas? Se as mães deveriam ficar em casa e cuidar de suas/seus filhas/os, por que as mães negras são obrigadas a trabalhar fora de casa e deixar suas/seus filhas/os em creches, ou, em alguns casos, sozinhas/os?” (2009: 11). Ao compartilhar e debater as experiências da posição de “fora-e-dentro”, as mulheres negras em geral foram capazes de construir um conjunto de conhecimentos e críticas para contestar as ideologias de seus opressores.

No século XIX, a historiadora e ativista afro-estadunidense Ana Julia Cooper já encorajava as mulheres negras a registrarem suas histórias para a conscientização do público sobre as opressões que enfrentavam. Apesar de ser nascida na condição de escravizada, Cooper conseguiu estudar e conquistar o título de Doutora (Ph.D). Ela publicou o livro *A Voice From The South*, no qual aborda, dentre outros aspectos, a posição única das mulheres negras – “confrontadas tanto pela questão de ser mulher quanto pelo problema de raça” (2000: 112). Ela promoveu a ideia de que a perspectiva das mulheres negras merecia atenção, e que o ponto de vista dos indivíduos negros sobre a sociedade também era relevante.

As feministas afro-estadunidenses, assim como Cooper, acreditam no poder do compartilhamento das experiências em grupo para a construção de conhecimentos sobre as mulheres. Como tal, a metodologia de pesquisa e de atuação feminista se altera quando a especificidade da vida de mulheres negras, ou de outras mulheres estigmatizadas, é levada em consideração. De fato, todo o conhecimento feminista em relação a gênero, racismo, política de exclusão e dominação, e assim por diante, se transforma quando a teoria feminista reconhece que outros conhecimentos existem e, portanto, faz-se necessário evitar a essencialização e a universalização das mulheres.

Uma das primeiras atitudes tomadas pelas feministas afro-estadunidenses foi rejeitar a noção de irmandade global e da “condição universal das mulheres”. Relembrando a fala de Rampton, as feministas negras buscavam a irmandade e a solidariedade no movimento feminista tradicional. Entretanto, a historiadora não menciona que, quando teóricas afro-estadunidenses, tais como Barbara Christian, Barbara Smith, Gloria Hull, Patricia Scott, Michele Wallace, Mary Helen Washington, entre outras, examinavam as teorias feministas tradicionais, elas constataram que essas não eram adequadas para o estudo da vida das mulheres negras, uma vez que ignoravam e negavam as suas experiências distintas. Sojourner Truth, em seu discurso na convenção de mulheres, já alertava para a necessidade de desconstruir a noção da “condição universal de mulheres” e a necessidade de inserir a situação das mulheres negras nos conceitos que abordam as mulheres. Nascida em condição de escravizada, assim como Ana Julia Cooper, Truth foi a primeira mulher negra a enfrentar uma assembleia de indivíduos

brancos. Vale destacar que, nessa convenção, as mulheres brancas, sobretudo, as da classe média, tentaram impedir a sua fala (HOOKS, 1981). Apesar disso, ela conseguiu apresentar sua reflexão sobre o que era a pauta do evento, reivindicando o direito de ser tratada como uma mulher:

[...] aquele homem lá diz que as mulheres precisam de ajuda para entrar nas carruagens, ser levantadas sobre os buracos, ter os melhores lugares, e eu não sou mulher? Olhem para meus braços, eu tenho arado e cultivado a terra, e nenhum homem foi melhor que eu, e não sou mulher? Eu pude trabalhar igual aos homens e suportar também os chicotes, e não sou mulher? Eu tive cinco filhos e vi quase todos vendidos na escravidão e quando eu gritei com a voz de mãe, ninguém ouviu, exceto o Senhor. E não sou mulher? (TRUTH *apud* HOOKS, 1981: 160).

Nos anos 1960, as feministas afro-estadunidenses perceberam que sua participação no movimento feminista tradicional ainda permanecia diminuída em função de estratégias de exclusão, como por exemplo, pela redução da fala delas nos eventos e debates. Hooks (2000) salienta que as mulheres brancas da classe média focalizavam apenas a opressão enfrentada por elas, ignorando as diferenças de raça, preferência sexual, classe e idade.

Em virtude dessa situação de exclusão, as ativistas negras perceberam a necessidade de formar seu próprio grupo. Em 1973, a Organização Nacional Feminista Negra foi estabelecida com o objetivo de valorizar as mulheres negras e lutar contra as diversas maneiras pelas quais elas eram oprimidas, como manifestado por *The Combahee River Collective*¹² no artigo “A Black feminist statement”:

Acima de tudo, nossa política se deu inicialmente a partir da crença compartilhada de que as mulheres negras são inerentemente valiosas, que a nossa libertação é uma necessidade, não como secundária à dos outros. Somos seres humanos com igual necessidade de autonomia. Isso parece óbvio e simples, mas é evidente que nenhum outro movimento tem considerado a nossa opressão específica uma prioridade, ou tem trabalhado seriamente para o fim dessa opressão. Os estereótipos pejorativos atribuídos às mulheres negras [...] e o tratamento cruel que nós enfrentamos, indicam que pouco valor é dado às nossas vidas. Desse modo, percebemos que as únicas pessoas que se importam conosco o suficiente para trabalhar consistentemente para a nossa libertação, somos nós (THE COMBAHEE RIVER COLLECTIVE, 1982: 15).

Além de expor a falácia da irmandade e a “condição universal” das mulheres – brancas e não-brancas, o feminismo afro-estadunidense visibilizou e problematizou a raça como construção social, o racismo como uma relação social e a ligação desses conceitos com outras relações de dominação. Os trabalhos de feministas afro-estadunidenses tais como Frances Beale,

¹² Um grupo de feministas negras que se reuniam, desde 1974, para definir e lutar para políticas públicas através do movimento feminista negro.

Deborah King, Patricia Hill Collins, Kimberlé Crenshaw, Audre Lorde, entre outras, revelaram as hierarquias de poder dentro das categorias de raça, classe, gênero, relações patriarcais, sexualidade e orientação sexual. Essas feministas demonstram que a teorização feminista tradicional, que se recusa a reconhecer a raça como uma relação de dominação dentro do feminismo, contribui para a perpetuação da opressão das mulheres negras dentro do movimento feminista branco, bem como na sociedade.

A feminista afro-estadunidense Barbara Ransby assevera que a teorização feminista negra parte do princípio de que “as noções de raça, gênero, classe, e sexualidade são variáveis interdependentes que não podem ser separadas ou classificadas nos estudos acadêmicos, nas práticas políticas, nem nas experiências vivenciadas” (2000: 1218). Ao analisar a interdependência entre essas variáveis, as afro-estadunidenses revelaram como diferentes discriminações, relacionadas a identidades, estão interligadas nas experiências das mulheres negras. Termos como *double jeopardy* [dupla opressão] (BEALE, 1970), “múltipla opressão” (KING, 1995), e “interseccionalidade” (CRENSHAW, 1989) são utilizados ainda hoje nos trabalhos de teóricas afro-estadunidenses para analisar a opressão pluridimensional que atinge as mulheres negras. Discutimos sobre esses trabalhos mais detalhadamente adiante.

A inclusão da temática de raça e racismo na discussão do feminismo tem transformado a teoria feminista e seu objeto de estudo. Anteriormente, o objetivo do feminismo tradicional foi, de forma geral, mudar as relações sociais de poder imbricadas no gênero, enquanto as feministas socialistas e radicais examinavam as relações sociais opressivas que subordinaram as mulheres tanto dentro das instituições do Estado como da sociedade civil. A crítica feminista afro-estadunidense mostrou que houve uma exclusão da questão de raça/racismo da pauta do feminismo tradicional, socialista e radical, e que a negligência dessa questão apontava para a negação da diferença de suas experiências e privilégios em relação às mulheres negras. Como hooks explica,

Se as feministas brancas tivessem escolhido comparar o *status* de mulheres negras e o de mulheres brancas, teria sido fácil ver que não havia semelhança entre o *status* dessas mulheres dentro da sociedade eurocêntrica e patriarcal. Apesar de serem inferiorizadas, em virtude de seu sexo, as mulheres brancas são vistas como superiores, devido à sua raça, mesmo em relação a homens de outras raças (hooks 1981: 141).

Hoje, utilizamos o termo feminismos para evidenciar a pluralidade de desdobramentos e manifestações de opressão às mulheres. Feministas brancas como Zillah Eisenstein (1994) e Hazel Carby (1997) reconhecem em seus trabalhos a importância da focalização da diferença

na crítica feminista negra para a compreensão dos problemas de opressão. Conforme Eisenstein, “[as feministas afro-estadunidenses] buscam construir uma teoria feminista que se caracteriza pela diversidade, e não apenas teorizar a diferença por si mesma” (1994: 208). Como já observamos, as feministas negras mostraram que as categorias raciais e os sentidos de raça são construídos e naturalizados pelo contexto histórico e por relações sociais, através dos quais se constituem. Essas categorias são significativas, porque se compõem de hierarquias que classificam superioridade e inferioridade. Nessa configuração, os indivíduos não-brancos inferiorizados têm pouco acesso aos privilégios reservados para os brancos pela supremacia branca.

Yaba Blay e Christopher Charles (2011) descrevem o conceito de “supremacia branca” como um sistema de exploração e opressão, historicamente construído, no qual as pessoas são classificadas hierarquicamente como “brancas” ou “não-brancas” por pessoas que, em virtude da pigmentação clara de sua pele e de sua origem ancestral europeia, se classificam como brancas, e, portanto, superiores. Esse sistema de poder é estruturado e perpetuado para legitimar e manter as categorias raciais e proteger uma rede de riqueza, poder e privilégios. Os autores dizem ainda que, por ser um sistema, muitas pessoas participam da supremacia branca, e também por ser uma ideologia, muitas pessoas pensam, sentem, se comportam e operam de acordo com esta concepção, como algo natural. Blay traz o exemplo do padrão de beleza estabelecido, salientando que a beleza é algo construído socialmente, que confere privilégios para quem a detém: “No contexto da supremacia branca, vemos que o poder funciona como hierarquia, onde o branco está no topo, associado ao belo, e a negritude, na base, associada ao que é bárbaro, negativo e feio” (BLAY, 2015: 1). No Brasil, embora seja formado por uma mistura de raças, com grande presença de grupos índios e negros, também se manifesta fortemente essa concepção de supremacia branca em relação ao paradigma eurocêntrico, onde os indivíduos que têm uma pigmentação de pele mais clara são mais valorizados, e têm mais privilégio e acesso aos bens públicos.

Voltando à teorização das feministas afro-estadunidenses, ao situar as experiências das mulheres em termos de relações de diferença e dominação na dimensão de raça e racismo, elas alteraram de forma radical a compreensão e o sentido de conceitos básicos na análise feminista. Desse modo, essas teóricas negras desestabilizaram a coerência de certos conceitos no pensamento geral do feminismo. O conceito de “casa” foi transformado e ampliado. Nas teorias feministas socialistas, a casa foi vista como um lugar de opressão para as mulheres como um todo. Em sua análise, a feminista branca Betty Friedan mostra como “condições da mulher dona

de casa podem criar nela o sentimento de vazio e não-existência” (FRIEDAN, 1977: 380-81). A casa à qual Friedan se refere, é um dos locais de opressão de muitas mulheres negras, que ali trabalharam como escravizadas e depois como serviçais.

Por outro lado, o feminismo negro mostrou que, dentro da sociedade eurocêntrica, racista e hostil às mulheres negras, a casa onde elas moram pode ser um lugar de refúgio. Essa perspectiva não mistifica a casa ou nega as relações de gênero opressivas que podem estar presentes; apenas sugere que, para as mulheres negras, sua própria casa pode ser lugar de retiro físico e psíquico das experiências constantes de racismo. Na perspectiva de Barbara Smith (1983), a casa para os indivíduos negros em geral é um lar e abrigo, apesar da frustração resultante de sua condição de pobreza, inferiorização injusta e falta de oportunidades. Para ela, a casa pode ser vista também como um lugar de resistência política e cultural, onde as pessoas negras podem ser elas próprias. Vale salientar que, na maioria dos casos, as mães negras são os pilares da família, pois são elas que ensinam às/aos filhas/os a desenvolverem nesse espaço, desde a infância, a autoconfiança e autoafirmação necessárias para resistir a discriminação racial, no momento que saem de casa.

Em seu artigo “In search of our mothers’ gardens”, a feminista afro-estadunidense Alice Walker (1994) também nos mostra como, as mães negras têm construído, por meio de sua criatividade, lares aconchegantes para a família, verdadeiros refúgios do mundo patriarcal racista. Ela desconstrói o estereótipo das mães negras ruins, mostrando que apesar do abuso e opressão que sofrem na sociedade (pós)escravagista, elas foram capazes de transformar casas dilapidadas e decrépitas em lares repletos de afeição e espaços de libertação. A escritora apresenta o caso da própria mãe que, apesar de trabalhar duramente no campo ao lado do seu pai, tricotava mantas artísticas para a proteção de sua família contra o frio. A mãe cultivava belos jardins com “girassóis que literalmente escondiam as rachaduras nas paredes da casa” (1994: 408). Walker afirma que, em virtude da criatividade de sua mãe, sua memória de pobreza se remete à floração de girassóis, petúnias, rosas, dalias e verbenas.

A autora nos mostra ainda que, muitas das mulheres negras foram levadas à desesperança e à loucura, em função da criatividade presa em suas mentes, a qual elas não tiveram oportunidade de expressar, em uma época em que essas mulheres não tiveram oportunidades de estudar. Entretanto, muitas delas conseguiram desenvolver suas habilidades artísticas nas suas tarefas domésticas – na culinária, costura, jardinagem, e assim por diante. Inseridas em um mundo opressor, sendo desprovidas das ferramentas e meios para se tornarem artistas conhecidas, utilizavam-se o que estava à sua disposição para criar. Elas usavam tecidos

velhos para construir mantas belas, por exemplo. O cultivo do jardim pela mãe na casa de Walker, pode ser visto como ato de libertação e autoafirmação. Walker salienta que, quando sua mãe cultivava seu jardim, ela se tornava “radiante a ponto de ser quase invisível – salvo ser Criadora: mãos e olhos. Ela se envolvia em um trabalho que sua alma necessitava, manipulando o universo à imagem de sua concepção pessoal de Beleza” (1994: 408).

A mãe de Walker, assim como muitas outras mães negras, construiu um lar em meio a uma sociedade opressora, onde elas podiam se tornar seres livres, articuladoras, criadoras, e ao mesmo tempo, mostrar aos seus filhos a importância dessa articulação como ato de autoafirmação em direção à uma reexistência. Com a valiosa contribuição de Walker, o feminismo afro-estadunidense mostrou que existem outras dimensões nas experiências das mulheres negras em relação à casa/família, que não são tratadas pela análise feminista socialista que focalizava, dentre outras questões, as relações patriarcais nas esferas privada e pública. As análises desse movimento não contemplavam as experiências de mulheres negras que, ao contrário das mulheres brancas – sobretudo, as da classe média, foram obrigadas durante séculos a trabalhar fora de casa em condições extremamente desfavoráveis, para prover seu sustento e de suas famílias. Ou seja, muitas dessas mulheres, ao invés de almejavam a liberdade de casa, desejavam a oportunidade de voltar para casa ou mesmo de ficar em casa. Tais diferenças entre as experiências das mulheres negras e das mulheres brancas em relação à casa/família conduziram as feministas afro-estadunidenses a repensar as esferas privada e pública, a partir da perspectiva de raça.

Diferentemente das feministas socialistas, as feministas afro-estadunidenses buscam demonstrar o impacto das relações racistas também, oriundas do espaço público, com consequências na dimensão particular. A título de exemplo, em sua pesquisa no final dos anos 1980 sobre o índice de violência doméstica em uma comunidade afro-estadunidense em Los Angeles, Kimberlé Crenshaw (1991) relata que a delegacia de polícia responsável pela segurança no bairro não lhe disponibilizou as estatísticas, nem as publicou em outro lugar. A autora diz que, de acordo com o representante policial, a própria comunidade foi contra a publicação dos dados para evitar estereótipos negativos. O ato da polícia de reter informações, como resposta à petição da comunidade sobre os casos de violência doméstica, impediu a visibilidade do problema, o que foi sinônimo de negá-lo e, portanto, não tentar resolvê-lo. Esse relato ilustra como as mulheres negras foram invisibilizadas por esse “silêncio estratégico” (1991: 1253). Notamos que a questão de raça foi um fator que se impôs à dimensão de gênero,

no sentido de que a comunidade foi vista e totalizada por essa sociedade branca como sendo constituída de indivíduos negros e não de homens e mulheres.

Objetivando enfrentar o problema da invisibilidade das mulheres negras, escritoras afro-estadunidenses tais como Toni Morrison, Alice Walker, Maya Angelou, April Sinclair, entre outras, buscam expor em suas obras a violência que essas mulheres sofreram, nas esferas privada e pública. Vale salientar, porém, que essas obras não foram publicadas, sem as autoras enfrentarem certa resistência de ativistas negros e negros, que acreditavam que com a exposição dos conflitos e violência presentes nas famílias e comunidades negras, seria exacerbada a estigmatização dos grupos negros pelos brancos. A feminista afro-estadunidense Ann Ducille afirma que essas escritoras têm sido criticadas por “dar prioridade ao seu gênero em detrimento de sua raça [...], inventando ficções históricas que servem uma agenda feminista e não a do movimento negro” (2000: 444).

Apesar da pressão social de militantes negros, as escritoras afro-estadunidenses não desistiram de contribuir para expor essa questão, e suas obras literárias ajudaram a revelar que homens afro-estadunidenses, descendentes de africanos outrora poderosos – reis, príncipes e líderes – que enfrentam a emasculação e o desempoderamento na sociedade contemporânea, têm mais inclinação para recorrer à violência do que as mulheres negras, que culturalmente são socializadas para serem passivas. A história tem nos mostrado a importância da visibilidade dessa questão, não apenas para obter uma maior compreensão da violência de gênero entre grupos negros, mas também para destacar a influência do racismo nesse tipo de violência nas famílias e comunidades negras.

Retomando a questão da opressão na dimensão privada, reconhecemos que o problema do silenciamento da violência doméstica também existia em famílias brancas, com a colaboração de práticas patriarcais do Estado, que impediam a interferência no espaço particular. Entretanto, não podemos negar o fato de que as famílias negras eram, e continuam sendo, mais suscetíveis à estigmatização; e suas maneiras de viver, frequentemente, são tratadas como patológicas. Patricia Hill Collins mostra como as mães afro-estadunidenses, que recebem assistência financeira do governo, são estereotipadas como dependentes de programas sociais. Elas são chamadas de *Welfare mothers* [mães de assistência social], o que não ocorre com as mães brancas que também beneficiam desse subsídio (2009: 78-79).

Vale discutir outra forma pela qual os costumes das mulheres negras são considerados patológicos em sua sociedade branca. Em sua pesquisa sobre o sistema de parentesco na Indonésia e na África Ocidental, a antropóloga estadunidense branca Nancy Tanner constata

que existem semelhanças entre os costumes desses grupos, e que alguns costumes familiares afro-estadunidenses evidenciam fortes traços daqueles dos grupos africanos. As relações de família nessas sociedades são “matrifocais”, no sentido de que as mães desempenham papéis mais importantes, embora a colaboração dos pais seja altamente valorizada. Tanner nos mostra que, nas culturas africanas e afrodescendentes, existe o costume de maternidade comunitária, onde as mulheres em uma comunidade podem participar da criação de todas as crianças nesse meio social. Ela alerta que a “matrifocalidade não deveria ser vista como algo negativo, uma vez que não se trata da negligência dos homens, porque eles podem estar presentes e desempenhar papéis específicos e significativos; porém, são as mães que permanecem no centro” (1974: 133). Esse foco na importância da mãe, ao invés de no casal – mãe e pai – é semelhante em muitas famílias afro-estadunidenses. Na cultura estadunidense eurocêntrica, em que as famílias nucleares são consideradas ideais, as mães solteiras negras e a maternidade comunitária podem ser vistas como patologia social, e dessa forma, podem sofrer a discriminação (TANNER, 1974). A pesquisa de Tanner mostra a parcialidade de perspectiva da ciência social ocidental, e como esta contribui para a estigmatização desses indivíduos.

Voltando às feministas socialistas e afro-estadunidenses, ambas estimularam as mulheres em geral a compartilharem entre elas suas histórias domésticas, principalmente em relação à violência dentro de casa. A partir dos anos 1970, à medida que mais mulheres compartilhavam essas experiências, percebeu-se que muitas delas sofreram agressão física e psicológica dentro de casa, e que se tratava de um problema social da classe de mulheres brancas e negras. Por meio do conhecimento construído coletivamente, elas conseguiram chamar a atenção do público, e subsequentemente, tornar o espaço particular político.

Embora nosso trabalho não focalize a questão de classe, é importante salientar que as feministas afro-estadunidenses têm pensado a questão das esferas particular e pública também em relação à política e às classes sócio-econômicas. Assim como as feministas socialistas, elas têm adotado um recorte de análise que se situa na economia política dos sistemas do Estado. As relações materiais e de classes sociais são importantes nessa análise, a qual busca identificar as experiências das relações capitalistas hostis às mulheres negras da classe operária. Para as teóricas afro-estadunidenses, tais experiências são resultantes das relações ideológicas oriundas da opressão ligada à raça e gênero.

Essa perspectiva teórica difere daquela das feministas socialistas, que inicialmente compartilharam o pensamento filosófico iluminista das dimensões particular e pública. Nessa linha de pensamento, a dimensão particular para as mulheres, como um todo, é um espaço onde

as mulheres são obrigadas a depender financeiramente de seus maridos, ao passo que a dimensão pública, constitutiva do mundo de trabalho, representa a liberdade. Uma das consequências dessa configuração é que a esfera particular passa a depender da esfera pública, que por sua vez é dominada por relações capitalistas internas de um dado país, ou exteriores a ele. Ou seja, resumidamente, a independência/liberdade da família é afetada pelos sistemas econômicos que são pensados a partir da esfera pública. Por esse motivo, as feministas socialistas têm trabalhado para a inclusão das mulheres na dimensão pública, para que possam compartilhar diretamente dos privilégios que o mundo de trabalho oferece.

Entretanto, o feminismo negro expõe que as mulheres negras são mais suscetíveis do que as mulheres brancas – sobretudo, as da classe média, à opressão, não apenas na esfera privada, mas também na pública. Como sabemos, em países subalternizados, por exemplo no Caribe e na América Latina, as mulheres negras e outras mulheres estigmatizadas, em função da pobreza, são forçadas a assumir serviços informais sem a garantia de direitos trabalhistas, como o cuidado de idosos, doentes e crianças. Isto é também o caso de mulheres negras em países chamados Primeiro Mundo. Kimberlé Crenshaw (2004) explica que, nos EUA, quando há ajustes econômicos provocados por crises financeiras que geram a redução de salários e a restrição de serviços sociais, mais mulheres negras são obrigadas a fazer trabalhos informais. A teórica chama esse caso de “subordinação estrutural”, tendo em vista que essas mulheres são subordinadas em função de sua posição na estrutura socioeconômica. Para a autora, isso não é caracterizado, porém, como fenômeno de discriminação, “porque ele não é particularmente voltado para grupos específicos. Não há um discriminador ativo” (2004: 13). Na subordinação estrutural, as mulheres negras são muito mais impactadas do que as pessoas brancas, em decorrência de seu lugar na base da pirâmide social.

Para o pesquisador branco Santiago Varella, tal subordinação seria o que ele chama de “discriminação indireta”. Ele explica que,

Tal tipo de discriminação não é oriundo de manifestações expressas de ódio ou segregação raciais, mas de práticas administrativas, empresariais, de leis, normas ou de políticas públicas aparentemente neutras, porém dotadas de potencial discriminatório, pois geram efeitos desproporcionais e injustos em prejuízo de grupos identificáveis por características adscritas [sic], como o grupo de negros (VARELLA, 2010: 282).

Ou seja, determinados grupos sociais podem ser oprimidos, não em função de discriminação direta, mas em função de estruturas sociais que impedem sua possibilidade de

ter acesso aos benefícios públicos reservados a outros grupos. É importante salientar que essas estruturas quase sempre são consequências da escravidão e do racismo que a sucedeu.

Diante da problemática, abrimos um parêntese para tratar da formação de grupos sociais e sua relação com a opressão, para que possamos ter uma maior compreensão desse fenômeno. Entendemos grupos sociais como grupos coletivos de pessoas que se diferenciam de outros grupos, em função de suas práticas sociais e culturais. Os sujeitos que compõem o grupo compartilham afinidades que se dão pela vivência de experiências semelhantes, entre outras questões. Como já observamos, Stuart Hall mostra que, na contemporaneidade, o sujeito “está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas” (1997: 12-13), e que, igualmente, os grupos do mundo globalizado são múltiplos, cruzados, flexíveis e de perfil bastante complexo. Isto significa que, em sua complexa relação com o grupo, os indivíduos podem perder afinidade, em função da transformação de sua condição social e identidade, em determinados casos.

Em seu artigo “O enigma da igualdade” (2005), a historiadora e feminista branca Joan Scott problematiza a relação entre grupos e os indivíduos que o compõem, colocando algumas questões relevantes. Como ela nos explica, a classificação em grupos impede tratar dos membros como indivíduos, e, portanto, existe um paradoxo: por um lado, as identidades de grupo definem os indivíduos, mas por outro, dificultam a expressão plena da individualidade de cada um deles. Com isso, os indivíduos são avaliados por características atribuídas a eles como membros de um grupo.

Outra questão importante levantada por Scott é a própria forma de classificação de indivíduos em grupos, uma vez que existem características distintivas entre membros que, presumidamente, pertencem ao mesmo grupo.

Ser negro ou afro-estadunidense é uma categoria grande o suficiente para tratar das necessidades específicas e das experiências de pessoas estadunidenses birraciais? Sob qual categoria deveriam marchar gays e lésbicas descendentes de irlandeses na Parada do Dia de Saint Patrick? Será que qualquer categoria é grande o suficiente para abarcar os diferentes tipos de pessoas que inclui? (2005: 13-14).

Para Scott, os conceitos de “indivíduos e grupos”, “igualdade e diferença” não deveriam ser tratados como opostos, mas como sendo interdependentes, que inevitavelmente caracterizam uma relação de tensão: “As tensões se resolvem de formas historicamente específicas e necessitam ser analisadas nas suas incorporações políticas particulares e não como escolhas morais e éticas intemporais” (2005: 14).

Como sabemos, embora o propósito dos grupos coletivos seja representar seus membros, existe a opressão de alguns membros em função da possível disparidade entre as necessidades dos indivíduos, e o desafio de elaborar uma solução que abranja todas as necessidades. A filósofa branca Iris Young já alertava para a ilusão da imparcialidade dentro dos grupos sociais. Ela aborda o conceito de “perspectiva social” que, para ela, refere-se ao “ponto de vista que os membros de um grupo têm sobre os processos sociais, em virtude de sua posição neles” (2000: 137). Nessa concepção, há uma forte relação entre experiência, pensamento e representação, uma vez que não há pensamento “desencarnado”, não há indivíduo isolado e o sujeito está inserido em contextos sociais de interação e inscrição em espaços sociais e públicos. A antropóloga francesa Denise Jodelet (2009) compartilha essa perspectiva e nos mostra que as percepções sociais, estruturadas pelas experiências vividas, são moldadas e matizadas por representações transubjetivas.

Se as perspectivas de grupos são socialmente construídas por meio de representação, não existe imparcialidade. Young assinala que “a ilusão da imparcialidade é a imposição de um ponto de vista dominante, que aparece diante dos outros como sendo neutro, desvinculado de interesses e valores” (1990: 97). Isto constitui um mecanismo de reprodução das relações de dominação, em que há discursos dominantes – “as chamadas metanarrativas” – ligados ao conceito do universal, os quais têm sido problematizados pelo pensamento pós-moderno, os estudos coloniais, feministas, dentre outras áreas. Os discursos dominantes se apresentam desvinculados de origem situada e intervêm em “nome de todos”, embora em contradição com os interesses particulares de cada grupo. Nessa concepção, a opressão ocorre de forma consciente ou não, por opressores que, ao representar os grupos, garantem os privilégios para si próprios, em prejuízo dos demais (YOUNG: 1990).

A feminista branca Adrienne Rich, em seu *Notes Toward a Politics of Location* (1986), também se debruça sobre a ilusão da imparcialidade dos discursos dominantes, problematizando a complexidade do termo “nós” na representação. “Quem é nós?”, ela indaga e nos mostra que há a legitimação ou exclusão da perspectiva de indivíduos em virtude de sua *location*, isto é, características identitárias relacionadas à, primeiramente, cor e gênero, e em seguida, não necessariamente nessa ordem, religião, etnicidade, sexualidade, país de origem, para citar apenas as principais vinculações. Destaca ainda que seu lugar de fala eurocêntrica, apesar de ser mulher e de origem judaico-estadunidense, tem a autoridade de representação “universal”, em oposição a mulheres não-brancas, e/ou oriundas de países subalternizadas, cujas vozes são silenciadas:

No meu mundo branco norte-americano, eles têm buscado me convencer de que essas mulheres [não-brancas, de países subalternizados] – politizadas por identidades interseccionais – não pensam e não refletem sobre a vida. Dizem que suas ideias não são verdadeiras como aquelas de Karl Marx e Simone de Beauvoir; que os cálculos dessas mulheres não-brancas, sua filosofia espiritual, suas habilidades de construir leis e ética, suas decisões políticas cotidianas, são meramente criadas por instinto ou reações condicionadas. Acreditam que somente determinados indivíduos podem fazer Teoria; que somente os indivíduos brancos escolarizados são capazes de produzir conhecimentos; que a visão feminista da classe média branca é “universal”; que somente quando os indivíduos brancos produzem, os conhecimentos podem ser levados a sério (RICH, 1986: 230).

Lembramos que uma manifestação concreta da legitimação de perspectivas específicas em um grupo social, bem como sua ilusão de imparcialidade na representação é a hegemonia, nos anos 1960, da perspectiva das vozes masculinas no movimento antirracista, e da perspectiva das vozes das mulheres brancas no movimento feminista. Por essa razão, ao perceber o silenciamento e opressão das suas vozes nesses grupos, as feministas negras construíram o próprio movimento para representar e visibilizar as suas demandas específicas, como salientamos neste trabalho. A publicação da antologia sobre estudos feministas afro-estadunidenses com o título *All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave*¹³ (1982), foi um ato político de denunciar a ilusão de imparcialidade da representação nesses grupos, tendo em vista que as referidas “mulheres” no movimento feminista eram brancas, sobretudo, da classe média; e os referidos “negros” no movimento antirracista eram homens. Portanto, as feministas afro-estadunidenses não se identificavam com esses movimentos, embora ambos louváveis.

É importante aprofundarmos aqui a reflexão sobre a opressão, não mais no interior dos grupos sociais, mas entre eles. Scott discute o paradoxo da igualdade entre os grupos, salientando que, apesar de ser um valor inquestionável em si, a igualdade não se impõe como valor natural e ainda está sendo gradualmente conquistada por grupos ‘minoritários’. A autora mostra que o termo igualdade não tem sido utilizado para representar a ausência ou a eliminação da diferença, “mas sim o reconhecimento da diferença e a decisão de ignorá-la ou de levá-la em consideração” (SCOTT, 2005: 15). A título de exemplo, Scott menciona a época da Revolução Francesa, quando a promessa da igualdade anunciada previu a inclusão de todas as cidadãs e cidadãos na participação política e representação social. Entretanto, a cidadania inicialmente foi negada àqueles que não possuíam uma certa quantia de dinheiro. Isto é às/aos escravizadas/os – consideradas/os propriedades de outros indivíduos, e às mulheres brancas, porque eram vistas como incapazes de participar na política. As diferenças de nascimento, de

¹³ Tradução livre nossa: *Todas as mulheres são brancas, todos os negros são homens, mas nós somos corajosas.*

posição, de *status* social entre homens não eram levadas em consideração naquele momento; porém, diferenças de riqueza, cor e gênero sim. Ou seja, o discurso sobre a necessidade de igualdade tem sido, em sua prática, historicamente contingente.

Para Young, a opressão entre grupos na contemporaneidade se dá em virtude das ações, às vezes inconscientes, de indivíduos que participam das estruturas sociais já estabelecidas:

[...] a opressão se refere às grandes e profundas injustiças que sofrem alguns grupos, como consequência de pressupostos e reações muitas vezes inconscientes de gente que nas interações correntes tem boas intenções, além de ser consequência também dos estereótipos culturais e dos aspectos estruturais das hierarquias burocráticas e os mecanismos do mercado; em síntese, como consequência dos processos *normais* da vida cotidiana (YOUNG, 1990: 75, grifo nosso).

Nessa concepção, as/os privilegiadas/os não se veem como opressoras/es, uma vez que operam, no seu cotidiano, dentro de estruturas sociais naturalizadas que invisibilizam as manifestações da opressão. Essa lógica se coaduna com o resultado de um estudo sobre racismo no Brasil, desenvolvido em 1995 com o título “Racismo Cordial”¹⁴. Dentre diferentes contradições constatadas no estudo em relação à condição das pessoas afro-brasileiras, a maioria das/os brasileiras/os brancas/os entrevistadas/os afirmam que o racismo existe, mas que não o praticam. Do mesmo modo, pensamos que se entrevistarmos os homens brasileiros sobre a opressão de gênero, eles diriam que as mulheres são oprimidas em relação aos homens, mas que eles próprios não são os opressores.

Acreditamos que é importante que as/os privilegiadas/os reconheçam suas vantagens e promovam a igualdade dos grupos desfavorecidos. É preciso entender que políticas afirmativas, tais como cotas para a inclusão de mulheres no poder político e para a inclusão de jovens negras/os nas universidades são direitos conquistados por essas pessoas, na busca de expandir a esfera de oportunidades. Muitas vezes somos responsáveis, indireta e inconscientemente, por essa condição de injusta subordinação e exclusão. Em seu artigo, “Cotas, por que reagimos?” (2006), a antropóloga e feminista argentina branca Rita Segato apresenta sete razões para a reação do público brasileiro ao programa de cotas para estudantes negras/os nas universidades públicas, dentre as quais a falta de reflexão e informação, uma vez que muitas opiniões são dadas na ignorância dos fatos que sustentam o debate.

Joan Scott se debruça também sobre as ações afirmativas em geral, argumentando que se trata de uma política paradoxal, uma vez que destaca a diferença e a aceita no processo de tentar acabar com a discriminação.

¹⁴ Disponível em: <<http://almanaque.folha.uol.com.br/racismocordial.htm>>. Acesso em 15.06.2015.

[...] os termos de exclusão sobre os quais essa discriminação está amparada são ao mesmo tempo negados e reproduzidos nas demandas pela inclusão. [...] Visando a tornar a identidade de grupo irrelevante no tratamento dos indivíduos, [a ação afirmativa] reificou a identidade de grupo. Não havia outra escolha (2005: 15-23).

Ainda na perspectiva de Scott, uma das consequências de compartilhar a identidade com um grupo específico é a dificuldade de alguns indivíduos serem tratados de forma igual, tendo em vista que eles serão considerados a partir de seu suposto grupo, e não como indivíduos. Como exemplo, Scott menciona o caso do secretário do Trabalho dos Estados Unidos, George Schultz, que defendeu em 1969 o Plano Filadélfia, o qual estabelecia metas para contratar ‘minorias’ na construção civil. Para ele, contratar pessoas negras era uma questão de raça, no sentido de que somente elas eram tomadas como membros de um grupo racial; e a sua pertença a esse grupo – não as suas habilidades e qualidades – desqualificava essas pessoas. Subsequentemente, na aplicação de políticas de ação afirmativa para garantir maior inclusão de indivíduos negros no mercado de trabalho, a contratação destes permaneceu uma questão racial, uma vez que os candidatos negros continuaram sendo vistos como membros de um grupo, e não como indivíduos. Scott pretende mostrar que, nesse caso, a ação afirmativa não eliminou a problemática de indivíduos negros serem tratados como pertencentes a um grupo racial.

Estamos cientes de que existem certos desafios em relação às políticas de ação afirmativa, porém, acreditamos que são necessárias para maior inclusão de grupos negligenciados. Rita Segato afirma que, no contexto brasileiro, as ações afirmativas relacionadas às cotas raciais, ajudarão a transformar a simbologia da cor negra nesse país. Ela assevera que,

À medida que o signo do negro, o rosto negro, se fizer presente na vida universitária, assim como em posições sociais e profissões de prestígio em que antes não se inseria, essa presença tornar-se-á habitual e modificará as expectativas da sociedade. A nossa recepção do negro habilitado para exercer profissões de responsabilidade será automática e sem sobressaltos. O nosso olhar se fará mais democrático, mais justo. Não mais pensaremos que o médico negro é um servente do hospital. Nunca mais uma funcionária da Varig falará em inglês a um [homem negro], na certeza de que, por seu porte digno, não poderia ser um negro brasileiro (2006: 86).

Em relação à problemática da desindividualização de membros de grupos sociais, nós nos valem do conceito de “fundamentos contingentes”, termo criado por Judith Butler (1998), para explicar a possibilidade de agenciamentos coletivos, embora existam questões distintas entre indivíduos dentro dos grupos. Butler trata especificamente do sujeito nos feminismos,

porém, sua perspectiva pode ser utilizada para outras situações nas quais são indagadas a representação e a essencialização do sujeito. Ela diz que,

Desconstruir o sujeito do feminismo não é, portanto, censurar sua utilização, mas, ao contrário, liberar o termo em um futuro de múltiplas significações, emancipá-lo das ontologias maternais ou racistas às quais esteve restrito e fazer dele um lugar onde significados não antecipados podem emergir. [...] Pode acontecer que somente mediante a liberação da categoria mulheres de um referente fixo se torne possível algo parecido com “capacidade de agir”. Pois se o termo permite uma re-significação, se o referente não é fixo, então se tornam possíveis possibilidades de novas configurações. [...] Refundir o referente como o significado e autorizar ou salvaguardar a categoria mulheres como lugar de re-significações possíveis é expandir as possibilidades do que significa ser uma mulher, e nesse sentido, dar condições para e permitir uma capacidade de agir realçada (BUTLER, 1998: 36-37).

Além de desconstruir a noção de “condição universal das mulheres”, visibilizar a questão de raça/racismo na discussão do feminismo, e alterar, na análise feminista, a compreensão de alguns conceitos básicos como “casa”, “o espaço privado/público”, as feministas afro-estadunidenses têm contribuído para mostrar que o patriarcalismo, assim como raça, racismo, e a supremacia branca, é uma construção social. As relações patriarcais fazem com que as experiências de vida das mulheres, como um todo, sejam diferentes das dos homens.

Fazemos um pequeno parêntese para refletir sobre o sistema patriarcal na concepção de Rita Segato, que entende o patriarcal como pertencente ao estrato simbólico, e como estrutura inconsciente que conduz os afetos e distribui valores entre os indivíduos do cenário social. Dessa forma, “a posição do patriarca é [...] uma posição no campo simbólico, que se transpõe em variantes significantes no curso das interações sociais. Por esse motivo, o patriarcado é, ao mesmo tempo, norma e projeto de autoreprodução” (2003: 14). O patriarcado não apenas organiza os *status* relativos aos membros do grupo familiar, mas é a própria organização do campo simbólico; é uma estrutura que consolida e assimila os símbolos subjacentes às diversas organizações familiares e de uniões conjugais. O domínio do patriarcado atua de forma coercitiva e censuradora na esfera da simbolização e na esfera discursiva. A autora explica ainda que é extremamente complexo revelar a estrutura de gênero dentro do sistema patriarcal; uma observação de matiz etnográfica não está capaz de evidenciar a natureza hierárquica e a estrutura de poder subjacente e inerente às relações de gênero. Para expor a estrutura de gênero, é necessário examinar minuciosamente as representações, ideologias e discursos construídos pelas culturas, bem como as práticas de gênero; somente dessa forma, podemos enxergar a economia simbólica que situa o regime hierárquico e o reproduz (SEGATO, 2003).

O poder e controle dos homens sobre a família e a sociedade têm sido apoiados e naturalizados por argumentação ideológica oriunda da biologia, da religião e das práticas do

Estado, não apenas no mundo ocidental em geral, mas também em sistemas equivalentes em outras partes do mundo, como na África Oriental, onde sempre existiram culturas patriarcais. No entanto, para afro-estadunidenses/os descendentes de escravizadas/os africanas/os oriundas/os de sociedades matrifocais da África Ocidental, nas quais a relação entre os sexos é relativamente igualitária (TANNER, 1974), o patriarcalismo ocidental não é natural. Portanto, em virtude da perspectiva matrifocal, as/os afrodescendentes de escravizadas/os oriundas/os desta região desenvolveram uma consciência crítico-reflexiva e de resistência, sensibilizando seus pares em relação à subjugação das mulheres negras. Vale salientar que, a própria escravidão contradisse, de certa forma, o patriarcalismo, tendo em vista que os homens negros foram oprimidos por mulheres brancas; além disso, eles não podiam compartilhar dos mesmos privilégios patriarcais reservados para os homens brancos. Ao refletir sobre tais discrepâncias na lógica do patriarcalismo, as feministas afro-estadunidenses passaram a expor e denunciar as práticas machistas que subordinavam, e continuam subordinando as mulheres negras.

bell hooks fala do modo como os homens negros internalizam e reproduzem o machismo de forma diferente dos homens brancos. Uma vez que sua humanidade foi destituída pela escravidão, os homens negros criam uma espécie de masculinismo que subjuga, principalmente, as mulheres negras, porque acreditam que isso seja uma forma de se afirmarem como homens. Para a autora,

Muitos homens negros da classe operária não sentem poder no seu trabalho no contexto patriarcal de supremacia branca. Desse modo, são estimulados a sentir que o único lugar onde terão autoridade e respeito absoluto é dentro de casa. Eles são socializados por grupos de homens da classe dominante a aceitar a subjugação no espaço público de trabalho e a acreditar que o espaço particular de casa e de relações íntimas é onde podem restaurar a autoridade, a qual, para eles, é análoga a masculinidade (HOOKS, 2000: 64-65).

A violência doméstica tem sido uma consequência desse pensamento machista oriundo do patriarcalismo. É importante salientar que não apenas as mulheres negras sofrem esse tipo de violência, pois crianças negras também são vítimas da violência praticada por mulheres e homens negros. hooks prefere o termo “violência patriarcal” em lugar de violência doméstica porque, para ela, deixa claro a aceitação geral do controle de um indivíduo mais poderoso do que as/os demais integrantes da família, por meio do uso de diferentes formas de força coerciva dentro de casa. O uso desse termo por hooks inclui a violência de homens negros contra as mulheres negras, e a violência de adultas/os negras/os contra crianças negras.

A autora explica que, muitas vezes as crianças que tentam proteger sua mãe, que está sendo atacada pelo marido, sofrem abuso, ou elas são atingidas de forma emocional ao

testemunhar a violência (HOOKS, 2000). A autora chama atenção para a violência sofrida por crianças negras de mulheres negras violentas que são socializadas a pensarem que a violência é uma forma aceitável de controle social. Existem também mães negras que, embora não pratiquem a violência, ensinam às/aos suas/seus filhas/filhos a aceitação de violência como forma de controle.

A violência patriarcal está intimamente ligada ao sexismo, e ela só poderá ser superada com a eliminação do sexismo. Rita Segato alerta que, para eliminar o sexismo, o racismo, e outras formas de opressão, é indispensável a “saída da humanidade em direção pós-patriarcal” (SEGATO, 2003: 19). Muitas pessoas estão contra a violência patriarcal, contra a diferença entre salários de homens e mulheres que fazem o mesmo trabalho, assim como a exclusão de mulheres em geral em cargos políticos e outros prestigiados. Entretanto, não estão preparadas para mudar pensamentos cristalizados em relação a gênero. Do mesmo modo, muitas pessoas estão contra a exploração do trabalho de mulheres negras, contra a exclusão geral de mulheres negras em melhores cargos, contra o preconceito que as mulheres negras sofrem em cargos de prestígio, e assim por diante. Porém, não mudam seu modo de pensar e de agir em relação à questão de raça e de gênero.

2.3 Múltiplas dimensões e intersecções de opressão

As feministas afro-estadunidenses têm estudado a complexidade da violência sofrida por mulheres negras a partir de diferentes ângulos. Debora King (1995), por exemplo, rejeita a abordagem “aditiva” da opressão, utilizada por algumas feministas afro-estadunidenses pioneiras. A título de exemplo, na concepção do “risco duplo” [*double jeopardy*] de Frances Beale, as variáveis, racismo e classismo podem ser somadas ao sexismo, a sexualidade pode ser adicionada ao racismo, e assim por diante. Conforme King nos explica, nessa abordagem focaliza-se a solução para um aspecto opressivo considerado maior na subordinação. Ou seja, se a discriminação de classe é considerada a maior causa da opressão, o foco exclusivo é na economia. Para King, a abordagem somativa não representa de forma eficaz a opressão das mulheres negras, uma vez que sugere a importância de um fator opressivo sobre os demais, e invisibiliza a interdependência dos fatores opressivos.

Compartilhamos a perspectiva de King, em relação à problemática da soma de opressões em análises específicas, tendo em vista que essa noção sugere a possibilidade de desconsiderar fatores opressivos vistos como “menos importantes” ou “fracos”. As pessoas vivenciam as identidades de raça, classe, gênero e sexualidade de modo diferente, dependendo de sua posição

nas estruturas dessas esferas. Isto é, as pessoas que, presumidamente, pertencem à mesma raça, vivenciam a raça de forma diferente, dependendo de sua posição na estrutura de classe – classe trabalhadora, classe média profissional e administrativa, ou desempregado, na estrutura de gênero como homem ou mulher, e nas estruturas de sexualidade como heterossexual, homossexual ou bissexual. Todos os fatores se entrelaçam de forma complexa.

Na concepção de “risco múltiplo” [*multiple jeopardy*] de King, se considera que as identidades estigmatizadas, vivenciadas em conjunto, resultam em desvantagens multifacetadas. Em outras palavras, as posições sociais complexas que são constituídas de identidades estigmatizadas tomadas em conjunto acarretam múltiplas desvantagens, tendo em vista que a combinação dessas identidades tem um efeito agravante, e não um efeito simplesmente somativo, na vida dos indivíduos negros. Na perspectiva de King, uma ideologia feminista que contempla essa abordagem é capaz de desafiar a estrutura das opressões de racismo, sexismo e classismo, e de outras dimensões, pois “é no enfrentamento do risco múltiplo que as mulheres negras conseguirão definir e manter uma consciência múltipla essencial para a libertação” (1995: 317).

A abordagem de King é relevante, porque leva em consideração a complexidade de opressões múltiplas e simultâneas, sem descartar nenhuma das variáveis. Por outro lado, a análise de como se dão as múltiplas opressões é complexa porque, mesmo quando há o esforço de traçar as opressões simultâneas ou relações de dominação, existe a pressão política de dar prioridade a uma opressão específica, de criar hierarquias em relação à opressão mais impactante e a menos importante, de identificar qual opressão exige mais atenção do ativismo político do que as demais, considerando sempre os sujeitos envolvidos na cena, e assim por diante. Com isso, percebemos que a abordagem de King acaba tendo uma dificuldade, de certa forma, semelhante à abordagem de Frances Beale, em que uma forma de opressão é tomada como prioridade.

Kimberlé Crenshaw reconhece esse impasse e procura oferecer uma solução com sua abordagem de “interseccionalidade” (2004). Ela explica que, em muitos países, como nos Estados Unidos, existem leis e mecanismos de proteção legal contra as discriminações de raça e de gênero. Entretanto, em alguns casos, as leis não preveem que as vítimas da discriminação racial podem ser mulheres, e que as vítimas da discriminação de gênero podem ser mulheres negras. Portanto, muitas vezes, estas mulheres ficam desprotegidas em função dessa limitação na lei. “As leis e as políticas nem sempre preveem que somos, ao mesmo tempo, mulheres e

negras”, diz Crenshaw (2004: 9). Acrescentamos que essas mulheres negras podem ainda ser pobres e/ou lésbicas, e/ou idosas.

A abordagem de interseccionalidade de Crenshaw pressupõe que as opressões são sobrepostas ou cruzadas, em vez de serem somadas ou multiplicadas. Ela utiliza o termo “discriminação mista” para se referir à discriminação que segue mulheres específicas, cujas identidades são interseccionais. Trata-se do efeito sobreposto da opressão racial e da opressão de gênero, de classe, e assim por diante.

Para demonstrar como isso funciona na prática, ela relata um processo movido por um grupo de mulheres negras contra a concessionária *General Motors*. Essas mulheres se sentiam discriminadas, visto que a empresa contratava apenas mulheres brancas na área administrativa, e homens negros na área de produção. Elas perderam o processo, pois na visão do tribunal, não houve discriminação de raça porque homens negros foram contratados, e não houve discriminação de gênero, dado que mulheres foram contratadas, que eram brancas. Ou seja, o sistema judiciário não previa o problema da interseção na discriminação pela qual as mulheres negras, como grupo coletivo, foram excluídas. “As mulheres negras se viram diante da situação de ter sofrido uma discriminação racial baseada unicamente nas experiências de homens afro-americanos e uma discriminação de gênero baseada unicamente nas experiências de mulheres brancas” (CRENSHAW, 2004: 11).

Patricia Hill Collins também se debruça sobre a opressão das mulheres negras, definindo a opressão como toda situação injusta na qual um grupo impede o acesso de outro grupo aos recursos da sociedade, de forma sistemática e por um período extenso. Achamos relevante trazer a visão desta teórica porque, ao fazer uso da abordagem interseccional de Crenshaw, ela fornece outro olhar a partir do qual se pode examinar a operacionalização dessas formas de opressão, que para ela, tem três dimensões: econômica, política e ideológica.

A dimensão econômica se refere à exploração do trabalho das mulheres negras desde o período da escravidão. Elas são, na maioria, submetidas ao trabalho desvalorizado, desempenhando funções como empregadas domésticas, faxineiras e cuidadoras. Vale salientar que hoje, no Brasil, houve a implementação de leis e políticas que preveem direitos trabalhistas para as empregadas domésticas em geral, em decorrência principalmente do ativismo de militantes feministas negras e negros. Entretanto, a supervisão dessas leis e políticas é problemática, tendo em vista que ainda existem mulheres negras submetidas a serviços domésticos sem direitos, em função, dentre outras coisas, da falta de escolha: algumas destas mulheres preferem trabalhar sem os direitos adicionais do que estar desempregadas.

Voltando à concepção de Collins, a dimensão política diz respeito ao impedimento das mulheres negras de acesso a direitos políticos e a cargos políticos. Historicamente, nos EUA, elas constituem o último grupo social a adquirir direito sufrágio, e elas não podiam se candidatar para vagas em órgãos públicos, uma vez que essas vagas eram tradicionalmente reservadas aos homens brancos. Collins explica que a exclusão de mulheres negras e homens negros na esfera política, assim como em outras esferas da sociedade americana, foi possibilitada por práticas do Estado, decorrentes das leis *Jim Crow*¹⁵, as quais forçaram esses indivíduos a estudarem em instituições educacionais subfinanciadas e segregadas. Percebemos que hoje, nos EUA, mais mulheres negras têm a oportunidade de ocupar cargos políticos, entretanto, esses casos permanecem a exceção e não a regra.

A terceira dimensão de opressão que Collins aborda é a ideológica, a qual está relacionada ao uso de imagens manipuladoras para a inferiorização e subjogação das mulheres negras. Collins afirma que nos EUA a estrutura social é permeada de ideologias culturais racistas e machistas hegemônicas, as quais são vistas como naturais e inevitáveis. O conceito de *habitus* de Bourdieu ajuda a compreender a maneira pela qual a reprodução de ideais/imagens opera. Trata-se da capacidade que tem uma determinada estrutura social de ser incorporada pelos indivíduos, através do uso de dispositivos que influenciam as percepções, sentimentos e ações. Para o sociólogo,

[...] o produto de um trabalho social de nomeação e de inculcação ao término do qual uma identidade social instituída por uma dessas 'linhas de demarcação mística', conhecidas e reconhecidas por todos, que o mundo social desenha, inscreve-se em uma natureza biológica e se torna um *habitus*, lei social incorporada (2003: 64).

A reprodução de imagens estereotipadas de mulheres negras tem sido central na opressão sofrida por elas, tendo em vista que representa uma forma de justificar práticas sociais preconceituosas e de exclusão. Algumas dessas imagens ideológicas e estereotipadas são das *mammies* [mamas], *jezebels* [jezebeis], e *matriarchs* [matriarcas], as quais exploramos na próxima seção. Collins assevera que,

Tomada em conjunto, a suposta teia sem costura de economia, política e ideologia funciona como um sistema altamente eficaz de controle social projetado para manter as mulheres afro-estadunidenses em um lugar designado como subordinado. Essa rede de opressão opera para desvalorizar as ideias de intelectuais negras e para proteger os interesses e visões de homens brancos da classe de elites. Negando às mulheres afro-estadunidenses posições como as de estudiosas, professoras, autoras, poetisas e críticas.

¹⁵ Leis estaduais e locais implementadas em alguns estados nos EUA, em vigor entre 1876 e 1965. As leis principais exigiam que as escolas públicas e a maioria dos locais públicos (incluindo trens e ônibus) tivessem instalações separadas para brancos e negros.

Além disso, enquanto mulheres negras historiadoras, escritoras e cientistas sociais já existem há tempos, até recentemente essas mulheres não têm mantido posições de liderança em universidades, associações profissionais, preocupações editoras, meios de transmissão e outras instituições sociais de validação do conhecimento. (COLLINS, 2009: 7).

2.4 Estereotipagem como forma de opressão

Os trabalhos das feministas afro-estadunidenses nos explicam como imagens estereotipadas opressivas foram construídas e mantidas como forma de justificar a discriminação contra as mulheres negras. O termo “estereótipo” foi inicialmente utilizado pelo escritor e jornalista estadunidense branco Walter Lippmann, que acreditava que os seres humanos definem outros indivíduos a partir de suas preconceções culturais:

Na maioria das vezes, não vemos primeiro, para então construir perspectivas de indivíduos ou de fatos. Ao invés disso, nós construímos as perspectivas primeiro, e então, nós vemos. Na grande confusão do mundo, nós selecionamos o que nossa cultura já definiu para nós, e tendemos a perceber aquilo que selecionamos na forma estereotipada para nós por nossa cultura (LIPPMANN, 1922: 55).

Na perspectiva de Lippmann, os estereótipos se relacionam à maneira como as pessoas são categorizadas pela sociedade com uma série de características específicas. Eles são assimilados a partir de mediadores culturais, e não com base nas experiências diretas. São geralmente falsos por natureza, tendo em vista que buscam afirmar que cada pessoa de um grupo específico possui as mesmas qualidades dos outros membros do grupo. Existe uma resistência à mudança em relação aos estereótipos, isto é, os antigos pensamentos sobre gênero, raça, classe, etc. continuam firmemente enraizados na sociedade contemporânea. Eles permanecem porque “são os pilares de nossa tradição; e sob sua proteção, podemos continuar sentindo-nos seguros/os nas posições que ocupamos” (1922: 64). Ou seja, a estereotipagem é uma maneira de nos diferenciarmos, de nos singularizarmos, e, portanto, de nos identificarmos em oposição aos outros.

Teóricas afro-estadunidenses como Barbara Christian (1985), Leith Mullings (1997) e Patricia Collins (2009) buscam mostrar que a posição das mulheres negras como Outro é utilizada por indivíduos brancos para definir suas identidades de ser “superior”. Collins ilustra como o pensamento binário que categoriza as pessoas em termos de suas diferenças é utilizado para oprimir determinados grupos. Nessa perspectiva, a diferença é definida em termos de oposição hierarquizante: um grupo não é visto meramente como diferente do outro grupo; é considerado como o reverso e inferior. Com isso, os indivíduos brancos e negros, homens e

mulheres não são tratadas/os como complementares, mas como entidades fundamentalmente diferentes que são relacionadas apenas pela definição de opostas/os hierarquizadas/os.

Collins salienta também que a “coisificação”, isto é, o tratamento do outro como objeto, é importante no processo de construção e manutenção da oposição entre os sujeitos. Nesse sentido, os grupos dominantes buscam coisificar os grupos subalternizados como forma de manter poder, controle, prestígio e privilégios. Referindo-se ao contexto da escravidão, a escritora e crítica literária afro-estadunidense Margaret Walker (2002) explica que os indivíduos negros foram reificados e comparados a animais, tratados como selvagens, incivilizados e imorais. Isto, então, seria uma forma de subjugar e explorar esses indivíduos, como algo ‘normal’, no ponto de vista de pessoas brancas que se viam como bondosas e com profunda fé religiosa.

Em relação à construção de imagens estereotipadas das mulheres negras, Walker salienta que algumas delas se originaram nas fazendas e casas-grande durante o período de escravidão, onde as escravizadas serviam como cozinheiras, empregadas domésticas, amas-de-leite e concubinas forçadas, além do trabalho duro na lavoura. Posteriormente, esses papéis foram associados a personagens negras na ficção. Como Walker nos explica, imagens degradantes tais como *conjure woman* [feiticeira], *mama*, *matriarca*, *tragic mulatto* [mulata trágica], *jezebel*, e assim por diante, viriam a ter consequências bastante negativas para a identidade das mulheres negras na literatura estadunidense.

Tomamos como exemplo a figura da *mama*. Ela é retratada como a mulher negra trabalhadora e forte – diferente da mulher branca frágil e delicada que representa a “feminilidade ideal” da cultura patriarcal (WALKER, 2002). Essa figura é construída também como simpática, atenciosa, generosa para com a família branca à qual serve com lealdade; além disto, ela não é muito inteligente. Ela se preocupa com, e cuida das outras pessoas, mas não dedica muito tempo para cuidar de si mesma; ela não é atraente, e não exige quase nada para ser feliz. Como a própria palavra “*mama*” sugere, ela é vista como mãe. Um exemplo apresentado por Walker dessa figura, na literatura estadunidense, é a personagem Dilsey no romance *The Sound of Fury* (1929) de William Faulkner. Dilsey é a empregada doméstica negra que mantém os Compsons unidos, a família branca para quem trabalha. Ela cuida das/dos filhos dessa família, e resolve alguns dos principais conflitos que os Compsons enfrentam. Na visão de Collins (2009), a imagem da *mama* serve, de forma simbólica, para manter as opressões relacionadas, dentre outras identidades, à raça e gênero, tendo em vista que reforça a ideologia das mulheres negras como cuidadoras e/ou qualificadas apenas para empregos subalternizantes.

Collins observa que, enquanto a figura da mama é retratada como simpática e cuidadora, a “matriarca” é vista como agressiva, autoritária, rude e inculta. Ela é a mãe biológica desatenciosa e descuidada, que deixa de se preocupar com os próprios filhos, mas gasta seu tempo cuidando dos filhos das famílias para quem trabalha. Ela é vista como o tipo de mulher que subjuga o marido, em virtude, dentre outras coisas, da incapacidade dele de contribuir financeiramente para a casa. Notamos que essa imagem reforça atos de opressão contra as mulheres negras em relação a seu gênero, raça e classe. Collins diz que essas mulheres são culpadas pelo fracasso das/os filhas/os na escola, porque a sociedade presume que elas não participam de forma integral na vida destas/destes, devido às demandas de seu trabalho. Desse modo, elas são culpadas também pela reprodução da pobreza em suas famílias, se suas/seus filhas/os não conseguem empregos que lhes permitem sustentar a família.

As feministas afro-estadunidenses mostram que outra imagem manipuladora predominante é a figura da “jezebel”, cuja proeza sexual, libido acentuada e ausência de moralidade a torna “a puta negra” [*the Black Bitch*], isto é, a mulata insaciável sexualmente, lasciva e devassa. Em seu artigo, “Toward a Genealogy of Black Female Sexuality: The Problematic of Silence” (1997), a pesquisadora afro-estadunidense Evelyn Hammonds salienta que, durante a escravidão, os diferentes usos do estereótipo da mulher negra sexual sempre disponível, funcionaram como justificativa para o estupro e outras formas de violência contra ela. A autora afirma que, após a abolição da escravidão nos EUA, as práticas do Estado – tais como a definição das mulheres negras como propriedade, o linchamento e estupro de mulheres negras “sancionados” (1997: 95), a negação do direito sufrágista, e assim por diante – foram apoiadas por uma ideologia específica relacionada à sexualidade feminina negra.

Naturalmente, o estereótipo da mulher negra “jezebel” contribuiu para construir uma ideologia binária entre as mulheres negras – vistas como descontroladas e sexualmente disponíveis, e as mulheres brancas, sobretudo, as da classe média – vistas como castas, virtuosas e puras. Isto reforça a perspectiva de Collins (2009), Christian (1985) e Mullings (1997) em relação a esse binarismo, em que as mulheres negras, consideradas fundamentalmente diferentes das mulheres brancas, são objetificadas por pessoas brancas opressoras, que buscam manter sua suposta superioridade. Para a filósofa estadunidense branca Tina Chanter,

Ao projetar a violência da escravidão em corpos negros, tornando-os repositórios para tudo que é inaceitável sobre elas e eles mesmas/os, na negação de sua própria responsabilidade, as/os brancas/os puderam exonerar seu próprio comportamento, impor fronteiras imaginárias para separar seus próprios padrões de moralidade dos padrões das/dos negras/os, e representar estas pessoas como devassas (2006: 66-67).

Hammonds salienta que, em consequência do estereótipo negativo da sexualidade das mulheres negras, as ativistas negras começaram a promover a partir do século XIX um silêncio público sobre sua sexualidade. Elas pretendiam que isso fosse uma estratégia política que, junto com sua promoção dos valores vitorianos de feminilidade, pudesse trazer à tona a representação inadequada da mulher negra como sexualmente imoral. Hammonds explica ainda que a política do silêncio provocou uma cultura de disfarce entre as mulheres negras, especialmente as da classe média, que acreditaram que se pudessem esconder sua vida privada – em que a sexualidade, na verdade, não era vista como algo negativo que precisava ser escondido –, poderiam mudar os estereótipos negativos sobre elas, para ganhar respeito, justiça e oportunidades para todas/os as/os afro-estadunidenses. Ao esconder suas experiências particulares, elas conseguiram uma invisibilidade desejada, enquanto buscaram projetar uma imagem da mulher negra ‘super moral’. Acreditaram que a recuperação da respeitabilidade e a negação da sexualidade eram caminhos para mostrar que a história da imoralidade da mulher negra era uma falácia.

Em consequência dessas estratégias, houve diferentes problemas para as mulheres negras em geral. Além de não acabar com o estereótipo negativo sobre sua sexualidade, as mulheres negras vivenciaram a violência doméstica em silêncio. Discutimos anteriormente sobre uma pesquisa feita pela ativista afro-estadunidense Kimberlé Crenshaw na década de 1980, sobre o índice crescente de violência doméstica em uma comunidade afro-estadunidense em Los Angeles. Como ela nos explica, tanto os homens negros quanto as mulheres negras se mantiveram em silêncio, pois acreditaram que a exposição dessa violência exacerbaria sua imagem no olhar da comunidade branca. Nesse caso, o silêncio impediu que as mulheres procurassem ajuda.

Para Hammonds, o impacto mais problemático e duradouro em relação ao silêncio das ativistas negras em geral é a perda de sua capacidade de articular qualquer concepção sobre sua sexualidade. “A produção imposta de silêncio e a eliminação de alternativas contra o silêncio, reflete o desdobramento do poder contra sujeitos definidos por uma raça, onde os que podiam falar, não quiseram, e os que queriam falar, foram impedidos (1997: 98).

Outra consequência discutida por Hammonds é o ‘policiamento’ do comportamento de mulheres negras pobres da classe trabalhadora, e daquelas que não seguiram as normas vitorianas – inclusive as lésbicas negras – por mulheres negras heterossexuais da classe média, que consideravam qualquer comportamento individual desviante desses valores, uma ameaça à ‘raça negra’. Ou seja, as mulheres negras que não eram heterossexuais e da classe média

sofreram também com a imposição de valores europeus por outras mulheres negras que, de certa forma, se posicionaram como superiores.

A perspectiva de Tina Chanter sobre a operação de poder e controle pode ajudar na compreensão, sem justificar, da opressão de mulheres por outras mulheres (negras e brancas). Compartilhando a perspectiva de Foucault, ela afirma que, “infiltrando nos poros dos nossos corpos, o poder é múltiplo, situacional, relacional, estratégico e diversificado” (2006: 61). Podemos encontrar o poder em toda parte, tanto na resistência, como em políticas repressivas. Um grupo pode ser impotente em alguns casos, mas pode exercer o poder em outros casos, em direção a seu opressor, ou em direção a outro grupo mais vulnerável. Chanter nos explica que, em vez do modelo do ‘nós’ e ‘eles’, onde há um opressor claro e uma vítima clara, onde esse opressor detém todo o poder, e a vítima não, a multiplicidade do poder faz com que percebamos que não há opressores ou vítimas absolutas em sua totalidade. Chanter exemplifica essa concepção mostrando que, uma mulher branca pode ser reprimida por sua sociedade patriarcal, mas ela também pode exercer uma forma de poder sobre outras mulheres, a partir da perspectiva do privilégio de ser branca. Ela pode utilizar as convenções patriarcais para se distanciar estrategicamente de outras mulheres consideradas ‘minorias’.

Ainda nessa perspectiva, podemos ver como, a partir de sua condição um pouco mais aceita na sociedade branca, as mulheres negras heterossexuais da classe média exerciam esse poder sobre as mulheres negras pobres e lésbicas. Vale destacar que estas mulheres sempre resistiram a essa injusta opressão. A ativista afro-estadunidense lésbica Audre Lorde sempre encorajou todas as mulheres negras a quebrarem o silêncio, não apenas em relação à sua sexualidade, mas também à sua geral condição inferiorizada. Em seu artigo, “The Transformation of Silence Into Language and Action” (1984), ela afirma que o silêncio nunca protegeu as mulheres negras e que, embora a visibilidade possa fazê-las vulneráveis, é seu maior aliado: “Nós fomos socializadas a respeitar o medo mais do que nossa necessidade de voz e definição, e enquanto esperamos em silêncio, o seu peso nos sufoca” (1984: 44).

2.5 A violência moral, simbólica e física

Para nós, o estereótipo negativo imposto às mulheres negras ainda hoje é uma forma de violência psicológica desmoralizante, e os danos extensivos que esses indivíduos sofrem em função disso são imensuráveis. Rita Segato mostra que a violência psicológica/moral constitui o papel essencial e indispensável à reprodução do regime de *status* – tanto na ordem de gênero

quanto racial, já que esse tipo de violência não é socialmente considerado ilegal. É o mais eficiente dentre os diversos mecanismos de controle social e reprodução de desigualdades.

A coerção de ordem psicológica se constitui no horizonte constante das cenas cotidianas de sociabilidade e é a forma principal de opressão social em todos os casos de dominação. Por sua sutileza, seu caráter difuso e sua onipresença, sua eficácia é máxima no controle das categorias sociais subordinadas. No universo de relações de gênero, a violência psicológica é a forma de violência mais maquinal, rotineira e irreflexiva; e constitui o método mais eficiente de subordinação e intimidação (SEGATO, 2003: 114-5).

A autora explica que a eficiência da violência moral na reprodução da desigualdade de gênero resulta de sua difusão maciça na sociedade. Desse modo, essa violência se torna naturalizada e passa a ser vista como conduta normal e banal. Seu embasamento em valores morais religiosos e familiares nos quais o homem é tomado como superior à mulher também permite sua justificação. Isso se agrava no caso das mulheres negras. Além disso, a ausência de formas de identificação e designação dos comportamentos resulta em dificuldade e complexidade de denunciar essa forma de violência, o que impede as vítimas de se defenderem e buscarem ajuda. Enquanto é geralmente possível evidenciar e denunciar a violência física, é extremamente difícil, na maioria dos casos, fazer o mesmo em relação à violência moral. Por isso, essa violência é a forma mais eficaz de reduzir a autoestima, minar a autoconfiança e desestabilizar a autonomia das mulheres. Devido à sua invisibilidade, ela é a forma habitual de subordinação e opressão feminina, socialmente aceitável e validada. “De difícil percepção e representação por manifestar-se quase sempre de forma velada, confundida em relações aparentemente afetuosas, se reproduz à margem de todas as tentativas de livrar a mulher de sua situação de opressão histórica” (SEGATO, 2003: 115).

Segato nos mostra ainda que a violência moral inclui agressão emocional, mesmo que não seja consciente ou deliberada, ridicularização, coerção moral, suspeita, intimidação, condenação da sexualidade, a desvalorização cotidiana da mulher como pessoa, de sua personalidade e seus traços psicológicos, de seu corpo, de suas capacidades intelectuais, de seu trabalho e de sua moral. Essa forma de violência pode ocorrer muitas vezes sem nenhuma agressão verbal. Ela se manifesta com gestos, atitudes e olhares. Segato utiliza os termos “sexismo automático” e “racismo automático”, enfatizando que essas formas de violência não dependem da intervenção da consciência discursiva de quem as pratica - correspondem à reprodução automática do hábito que se perpetua no patriarcado:

Ambas formam parte de uma tragédia que opera como um texto de longuíssima vigência na cultura – no caso do sexismo, a vigência temporal tem a mesma profundidade e se confunde com a história da espécie; no caso do racismo, a história é muito mais curta e sua data de origem coincide rigorosamente com o fim da conquista e colonização da África e a submissão de seus habitantes a leis escravagistas (SEGATO, 2003: 117).

Na maioria dos casos de “racismo automático”, as pessoas brancas excluem e maltratam por motivos raciais, sem nenhuma percepção de que estão perpetuando um ato de racismo; as ações racistas mais conscientes e deliberadas não são as mais frequentes (SEGATO, 2003). Em nossas experiências pessoais no contexto brasileiro, vemos que, em muito desses casos, as/os opressoras/es são pessoas conhecidas/os como éticas/os, bem-intencionadas/os, que são defendidas/os quando flagradas/os no ato de perpetuar o racismo; quem as/os conhece garante que não são racistas. Mais uma vez, isso nos mostra o quanto é naturalizada na sociedade brasileira a inferiorização das pessoas negras, de modo que a percepção dela é dificultada, em determinados casos. Ou seja, o racismo contra as pessoas negras se tornou um *habitus* (BOURDIEU, 2003) na vida de muitas/os brasileiras/os. Desse modo, a maioria dessas pessoas não tem consciência da necessidade de revisar seus pensamentos sobre o racismo contra as pessoas negras, nem da necessidade de criar mecanismos de correção nas leis para contrapor a tendência espontânea de beneficiar o indivíduo branco em todos os âmbitos da vida social.

O paralelismo entre o racismo automático e o sexismo automático, ambos sustentados pela rotina de procedimentos de crueldade moral, nos remete novamente à questão do patriarcado simbólico subjacente a toda estrutura hierárquica que articula todas as relações de poder e de subordinação.

A violência moral é a emergência constante no plano das relações observáveis da cena fundadora do regime de *status*, isto é, do simbólico patriarcal. De cima para baixo, a língua franca que mantém o edifício em pé é o sutil dialeto da violência moral [...]. Este andaime de múltiplas entradas obedece um simbólico de corte patriarcal que organiza relações tensas e inevitavelmente cruéis (SEGATO, 2003: 121-2).

Podemos perceber que a reflexão de Segato nesse trecho reforça a perspectiva das feministas afro-estadunidenses: a estrutura hierárquica patriarcal não organiza, de forma separada, cada cenário da vida social – gênero, classe, raça, etc. “Todos esses campos são traçados por um único fio que os atravessa e os vincula em um único nível articulado como um sistema integrado de poderes” (SEGATO, 2003: 121). Nesse sistema, o gênero, raça, classe, etnia, etc. se interligam em uma composição social de extrema complexidade.

Os sociólogos franceses Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron (2009) utilizam o termo “violência simbólica” para se referir à imposição de valores culturais dominantes, os

quais subjugam e excluem indivíduos cujos valores e maneiras de ser são considerados inferiores. Nessa concepção, esse tipo de violência se manifesta nas práticas ideológicas e estereótipos que enxergam mulheres negras apenas como pouco inteligentes, divergentes do padrão de beleza considerado ideal; e é normal vê-las apenas como empregadas domésticas, faxineiras e cuidadoras. Por outro lado, associam características físicas e intelectuais idealizadas, assim como funções de maior prestígio, às pessoas brancas. Podemos observar que a dimensão ideológica influencia nas dimensões de opressão econômica e política, no sentido de que os estereótipos negativos e estigmatização contribuem para a submissão das mulheres negras em geral a trabalhos desvalorizados e de menor prestígio.

A violência simbólica pode ser entendida também como a internalização e reprodução por um indivíduo que sucumbe inconscientemente à imposição de valores culturais dominantes, que diminuem e inferiorizam seu modo de ser e viver. Por acreditar que os valores culturais dominantes são naturais e inevitáveis (BOURDIEU; PASSERON, 2009), esse sujeito vê a sua diferença como defeito, buscando, conseqüentemente, transformar seu físico e intelecto de forma a se assemelhar aos indivíduos dominantes. Nesse processo, o dominado termina se ferindo física ou psicologicamente, uma vez que a transformação, em alguns casos, é impossível ou requer a autoviolação.

Uma cena emblemática desse tipo de violência aparece na obra autobiográfica *Leite do Peito* (1989) da escritora afro-brasileira Geni Guimarães. O livro, composto por 9 contos, relata a história de Geni, uma menina negra que sofre estereótipos negativos e estigmatização imposta a ela principalmente na escola, em virtude de sua cor negra. Ela conta vários episódios que acontecem nesse espaço, nos quais ela deseja “sumir” e “evaporar” ao sofrer a exclusão. Os dias em que a professora branca ensina sobre a escravidão no Brasil, Geni sofre mais ainda porque, diferentemente da forma pela qual sua avó lhe narra, a professora apresenta os escravizados como “bobos, covardes e imbecis” (GUIMARÃES, 1989: 67). Em consequência disso, e também da forma pela qual as/os colegas a tratam com desprezo, Geni naturalmente começa a se sentir inferiorizada. Um dia, ela reparou que as mulheres em sua comunidade utilizavam um pó proveniente da trituração de tijolos para fazerem brilhar os alumínio. Quando viu sua mãe tirando o carvão grudado no fundo da panela, ela teve a ideia de tirar o negro de sua pele com o tal produto. Narrando em 1ª pessoa, ela diz:

Assim que ela [a mãe] terminou a arrumação, voltou para casa. Eu juntei o pó restante e, com ele, esfreguei a barriga da perna. Esfreguei, esfreguei, e vi que, diante de tanta dor, era impossível tirar todo o negro da pele. Daí, então, passei o dedo sobre o sangue vermelho, grosso, quente, e com ele comecei a escrever pornografias no muro do

tanque d'água. [...] Dentro de uma semana, na perna só uns riscos denunciavam a violência contra mim, de mim para mim mesma. Só ficaram as **chagas da alma** esperando. (1989: 71, grifo nosso).

As palavras do texto sugerem que o ato de Geni em se ferir com o pé de tijolos, não se resumia apenas à violência física. De fato, aquilo teve um impacto psicológico maior – a automutilação causada pela violência simbólica – a qual faria com que ela sofresse mais ainda. Ela nos mostra que a ferida psicológica causada pela violência do racismo, demora mais tempo de sarar, e é mais difícil de superar. Percebemos que ela se torna consciente da extensão do dano dessa forma de violência apenas em sua reflexão retrospectiva na vida adulta.

Em nossa compreensão, a principal diferença entre as formas de violência simbólica e moral é a internalização, reprodução e naturalização da opressão, no caso da primeira. A violência moral se manifesta quando o sujeito, posicionado como outro, percebe de imediato que a imposição do dominador é incorreta, porém é forçado a aceitar a opressão. Com isso, a honra, a autoestima e a dignidade do dominado são atingidos. Para a pesquisadora brasileira Adélia Mathias (2014), trata-se de uma espécie de “tortura psicológica” que degrada a vítima, sem deixar provas nem testemunhas de sua ocorrência.

Em relação à questão da violência física, levamos em consideração as contribuições de Rita Segato (2003). Ao elaborar as constatações referentes à sua pesquisa extensiva sobre a violência masculina contra mulheres, ela mostra como o tema de estupro pode trazer melhor compreensão das diversas formas de opressão do feminino. Ela parte do princípio de que o estupro é um “enunciado”. Nessa perspectiva, as análises gerais que atribuem os atos de estupro a patologias individuais ou à ação imediata e automática da dominação masculina não levam em consideração um aspecto fundamental: o estupro é principalmente um “mandato” que é “condição necessária para a reprodução de gênero como estrutura de relações entre posições marcadas pelo diferencial hierárquico, e instância paradigmática de todas as ordens de *status* – racial, de classe, entre nações e regiões” (2003: 13). Desse modo, o estupro, entendido como cobrança rigorosa, forçada e naturalizada de tributo sexual, tem um papel relevante na reprodução da economia simbólica de poder marcada por gênero. O estupro é um ato substancial nos ciclos regulares de restauração desse poder.

Fazendo referências também aos estudos sobre a compreensão da violência sexual desenvolvidos pela pesquisadora estadunidense Diana Scully (1990), Segato nos explica que a interpretação dessa violência na perspectiva médico-legal separa o estupro da dimensão do mundo ‘normal’ e a situa na categoria de comportamento ‘especial’, eliminando a conexão com homens ‘normais’. A abordagem nunca vai além dos ofensores individuais, considerados

poucos homens, que são doentes, antissociais, com uma anomalia, e que têm uma vocação para o crime, portanto, estão fora da sociedade.

A crítica feminista em geral tem mostrado que, como Segato observa também, longe de ser o ato de ‘um louco’ que abusa mulheres, o estupro é a encarnação da própria estrutura de gênero, com seu mandato de supremacia masculina e de dominação. Segato acrescenta outra dimensão a essa crítica, explicando que, na compreensão do estupro e outras formas de violência de homens contra as mulheres, não se deve levar em consideração apenas a relação entre o agressor e a agredida, como a crítica feminista tem feito, mas também a relação entre o agressor e seus pares, os outros homens. Isto porque o agressor nunca está sozinho, mesmo quando age sozinho na realização do crime. Ele está sempre acompanhado pelo mandato masculino, por outros homens que, de alguma forma, exigem que ele se conduza a posição de masculinidade. Essa posição demanda a retirada de um tributo da posição feminina.

Segato formula um modelo para a compreensão da violência masculina contra as mulheres com dois eixos: vertical e horizontal – que são interligados. No primeiro eixo, formado por vínculos de entrega e expropriação, há uma associação das posições assimétricas de poder com a sujeição, do perpetrador com a vítima. O eixo horizontal, caracterizado por relações de aliança e competição, associa o perpetrador aos seus pares, seus semelhantes e sócios na fraternidade representada por homens, na ordem de *status*, que é gênero. “A condição de iguais que faz com que seja possível as relações de aliança e competição entre pares resulta de sua capacidade demonstrada de dominação sobre aquelas/es que ocupam uma posição mais fragilizada da relação de *status*” (2003: 14). Os dois eixos são articulados dentro de ciclos que formam um sistema único, que constitui um equilíbrio instável e uma inconsistência. O ciclo referente ao eixo horizontal desenvolve de forma ideológica em torno de uma concepção de “contrato entre iguais”. Já o ciclo do eixo vertical se relaciona ao mundo pré-moderno, referindo-se ao “universo de *status*”. Apesar de suas dimensões distintas, as esferas do contrato e do *status* coexistem e se interceptam de forma sistêmica.

A sustentação da relação de aliança e competição entre pares, correspondente ao eixo horizontal, necessita de uma interligação com uma posição subordinada, isto é, o eixo vertical. Nesse processo, cria-se uma relação de “exação de tributo” no eixo vertical, condição que garante a manutenção do eixo horizontal. Essa exação de tributo resulta em uma manifestação afetiva, sexual e de outras formas de subjugação daquelas/es colocadas na posição inferior, a posição que se designa feminina. Em condições de ‘normalidade’, esse tributo é voluntário, mas é também apropriado forçadamente em determinados períodos e circunstâncias. A exação do

tributo de gênero é condição para a habilitação do *status* masculino que permite a aliança ou competição. A violência constitui papel substancial na reprodução da ordem de gênero, e a articulação dela é emblemática da economia simbólica dos regimes de *status*.

Segato nos mostra que o estupro não pode ser pensado a partir de uma perspectiva instrumentalista, explicando que nenhum dos discursos de homens entrevistados, condenados por estupro, aponta como motivo do abuso a satisfação da necessidade sexual. Para ela, o senso comum, ao interpretar o abuso como relacionado à libido masculina, sexualiza o estupro. No entanto, trata-se de uma violência por meios sexuais. O estupro manifesta um desejo de poder, de ordem sexual. A exação do tributo não é um ato instrumental de roubo de serviço sexual, não é uma satisfação sexual, mas do poder. É um ato de apropriação, de empoderamento. A expropriação desse tributo alimenta a potência do homem, o posiciona no mandato masculino. Seguindo esse raciocínio, o estupro é um enunciado que se dirige a pares presentes na circunstância ou na perspectiva intelectual e afetivo do sujeito de enunciação.

Em nossa leitura, a formulação teórica de Segato em relação ao tema de estupro pode ser utilizada para pensar outras formas de violência masculina, física e moral, contra as mulheres. A perspectiva dela nos remete à concepção de bell hooks (2000) sobre a violência doméstica contra as mulheres negras: pode ser resultante da busca do homem negro de restaurar a autoridade, a masculinidade, uma vez que ele se sente desempoderado em seu contexto patriarcal de supremacia branca. Para alimentar sua potência, ele busca a exação de tributo feminino nas mulheres mais fragilizadas da sociedade, as negras, por estarem posicionadas na base da pirâmide social.

A violência contra as mulheres negras se tornou um fenômeno cultural, em consonância com as ideologias depreciativas sobre elas. Para transformar essa cultura, é necessário que todos os indivíduos, brancos e não-brancos, reflitam sobre a imerecida inferiorização delas, já cristalizada em nossa cultura, formando um *habitus* (BOURDIEU, 2003). Desse modo, podemos construir uma nova sociedade mais justa para todas/os. Acredito firmemente na força da literatura que traz histórias educativas e sensibilizadoras, para contribuir com a modificação desse injusto e cruel processo.

2.6 O poder da autoapreciação e a autodefinição

Diante das crueldades que enfrentam, as mulheres negras investiram em um processo de autoconhecimento e valorização, a partir de um posicionamento crítico dos paradigmas

valorativos existentes na cultura ocidental, como forma de resistir às ideologias opressivas. Em uma sociedade onde as pessoas em geral não respeitam as mulheres negras, tem sido necessário que elas próprias passem a exigir o respeito. Elas possuem uma “dupla consciência”, a qual lhes confere a capacidade de adaptar suas ações para sobreviver sob o olhar eurocêntrico e, ao mesmo tempo, tentar cultivar uma nova visão de si e do outro. O termo “dupla consciência” foi inicialmente utilizado pelo estudioso afro-estadunidense W.E. Du Bois para se referir à construção do sujeito negro, que, para ele, vive uma certa dualidade e encontra-se dividido entre as afirmações de particularidade racial e o apelo aos “universais” que transcendem a raça. O teórico descreve o mundo das pessoas estadunidenses brancas e negras como sendo dividido por um véu; essa divisão proporciona às pessoas negras uma dupla visão de si: “o negro mede a sua alma, seu valor, também através da perspectiva de um mundo cujo olhar mostra-lhe desprezo e pena” (1903: 6).

Na concepção das feministas afro-estadunidenses, o termo “dupla consciência” se relaciona à capacidade que as mulheres negras começam a fortalecer, que é a de diferenciação entre a visão negativa eurocêntrica delas e a autoestima e autoapreciação que elas têm desenvolvido e fortalecido gradualmente. Esta perspectiva positiva de si mesmas lhes proporciona uma proteção contra a depreciação de suas imagens e a resistência contra estereótipos opressivos tais como “matriarca”, “jezebeis”, “mamas”, e assim por diante. Collins (2009) destaca algumas situações opressivas, em que as mulheres negras que trabalham como domésticas, embora pareçam mostrar a conformidade e o silêncio, elas não podem ser vistas como submissas, mas como guerreiras que fazem o necessário para sobreviver, conscientes de que suas mentes são resistentes ao discurso de inferiorização imposta. Nesse sentido, elas lidam com duas vidas: uma para sobreviver em um mundo eurocêntrico racista e machista, e a outra é seu próprio mundo, onde elas aprendem a se autovalorizar, respeitar, enfim, onde elas podem ser elas próprias. E, como já observamos, a casa delas é um espaço importante para a libertação e desenvolvimento da autoestima.

O conceito de “autodefinição” utilizado pela teoria e crítica feminista negra se relaciona ao ato das mulheres negras de avaliarem e derivarem suas identidades a partir de sua própria perspectiva. Essa autoavaliação tem sido essencial para sua sobrevivência mental e física como grupo coletivo. É proeminente a exploração do Eu em obras artísticas – música, literatura, e assim por diante, de mulheres negras, as quais tratam da trajetória do sujeito feminino negro desde a opressão internalizada em direção ao desenvolvimento de uma consciência, que busca cada vez mais libertar-se do discurso dominante. A capacidade de resistência psíquica dessas

mulheres lhes proporciona a reexistência, na qual ganham cada vez mais força para romper o ciclo da opressão. Veremos na análise das obras literárias neste trabalho a relação entre as mulheres negras nessa trajetória, assim como sua relação com homens negros e indivíduos brancos dentro de sociedades opressoras.

A trajetória em direção à autodefinição tem significado político, tendo em vista que esse ato proporciona a resistência e a rejeição à pressuposição de que aqueles indivíduos brancos, cujas posições lhes conferem a autoridade de interpretar a realidade das mulheres negras, têm autoridade legítima de falar sobre elas. A insistência na autodefinição das mulheres negras garante seu poder como sujeitos humanos.

Vale salientar que, devido às limitações de deslocamento físico das mulheres negras, a conceitualização de sua autodefinição é diferenciada daquela de homens negros (COLLINS, 2009). No caso delas, o Eu não se define a partir da possível autonomia obtida pela separação dos outros indivíduos. Em vez disso, o Eu é construído no contexto familiar e comunitário. Por serem responsáveis por outros indivíduos, seus filhos, as mulheres negras desenvolvem um Eu mais humano, no sentido de que elas não focalizam apenas a sua necessidade de libertação, mas se preocupam com a libertação dos indivíduos negros como um grupo. “Ao invés de se definirem em oposição aos outros indivíduos negros, as mulheres negras encontram uma conexão entre eles, a qual lhes confere auto-definições mais significativas” (COLLINS, 2009: 113).

Em sua tese de doutorado sobre a questão da interface de raça e gênero em escritoras afro-brasileiras contemporâneas, a pesquisadora brasileira Vânia Vasconcelos destaca que a relação entre mãe e filha é fundamental no processo de “empoderamento”, isto é, a emancipação mental e capacidade de autovalorização das mulheres negras. A pesquisadora nos explica que historicamente, o conceito de maternidade é muito valorizado pelos povos afrodescendentes. Em muitas dessas comunidades, diferente da imposição de estereótipos derogatórios sobre as mães, estas são vistas como determinadas trabalhadoras diligentes que cuidam de suas/seus filhas/os, apesar da dedicação dada a outras famílias para as quais trabalham. Seu papel é essencial para a criação de filhas/os, as/os quais podem vir a tornar-se orgulhosas/os da perseverança de sua família e de sua raça como um todo, se esforçando não apenas a sobreviver, mas a conquistar um espaço importante em um mundo opressor. Nessa perspectiva, a figura da mãe negra “matriarca” ganha conotação positiva: apesar das dificuldades que enfrenta, ela é o pilar de sua família; muitas vezes, ela faz sacrifícios para que suas/seus filhas/os possam avançar na vida.

Geralmente as mães negras, motivam suas/seus filhas/os a irem além do que elas mesmas foram permitidas, no sentido de ter uma boa educação e adquirir empregos de maior prestígio. Desse modo, “[...] essas mulheres articulam-se no sentido de conseguir que suas filhas escapem do subemprego, pois conseguem melhor escolaridade para suas filhas/ filhos, o que permite nova posição social, é o empoderamento da nova geração” (VASCONCELOS, 2014: 200). Além disso, são as mães negras que ajudam suas/seus filhas/os a aprenderem a autoapreciação, e o respeito por si. Elas as/os ensinam, por meio de suas experiências, as injustiças da sociedade machista e racista, e a importância da autodefinição e resistência mental à opressão que sofrem. Mostram que a autodeclaração, isto é, a capacidade de aceitar e impor sua diferença, confere a transcendência das opressões, em direção à reexistência como seres resolutos e seguros com seu próprio modo de ser.

3 QUEBRANDO AS CONVENÇÕES DO DISCURSO LITERÁRIO PATRIARCAL

3.1 Em busca de suas próprias vozes e de suas próprias representações

Conforme evidenciado, a contribuição teórica das ativistas e feministas afro-estadunidenses, desde os anos 1970 até hoje, tem sido significativa para que mudanças possam acontecer em relação à condição das mulheres negras na sociedade estadunidense. Elas mostraram que as experiências dessas mulheres eram diferentes daquelas das mulheres brancas, sobretudo, as da classe média, e, em função disso, vivenciaram a opressão de modo diferente das mulheres brancas em geral e dos homens negros. Revelaram às feministas brancas que os privilégios destas influenciaram na homogeneização da condição de todas as mulheres, e que havia a necessidade de repensar conceitos e concepções, para que se pudesse estudar as especificidades das mulheres negras relacionadas à questão de raça e classe. Examinaram a opressão contra as mulheres negras, e constataram que ela envolve um conjunto complexo de múltiplas variáveis interligadas.

Além disso, elas evidenciaram que as mulheres negras estão situadas na posição de fora-e-dentro, e que, a partir desse lugar, era possível construir um conjunto de conhecimentos, um discurso crítico emancipatório e contra-hegemônico para contestar os conhecimentos e discursos dominantes opressivos. Como as demais feministas, elas também contestaram o patriarcalismo, mostrando às mulheres em geral que a subjugação aos homens não era “natural” ou prescrita por Deus. Seus trabalhos têm destacado como a construção de imagens estereotipadas manipuladoras desempenha um papel fundamental na justificação e perpetuação de opressões das mulheres, mais especificamente, das negras. E, mostram igualmente que, com o poder da resistência e da autodefinição, as mulheres negras estão se sentindo cada vez mais capazes de conquistar outros espaços, nos quais elas podem existir como seres humanos sujeitos e não mais como objetos.

O discurso literário se constituiu um espaço significativo nesse momento de tantas mudanças e questionamentos em busca de resgate da identidade feminina afro-estadunidense. A exclusão das intelectuais negras em espaços tradicionais de produção de conhecimento fez com que elas utilizassem espaços alternativos tais como a música, a literatura, as conversas cotidianas e os comportamentos do dia-a-dia, para compartilhar suas preocupações, articular suas posições e contribuir para a construção de uma consciência feminina negra positiva. Nesse

sentido, o feminismo negro abriu um espaço necessário para as manifestações e criações artísticas que se identificassem com as mulheres negras (SMITH, 1980).

Faz-se necessário um breve panorama da produção literária de autoria feminina afro-estadunidense antes do período dos anos 1960 e 1970, para compreendermos o longo percurso da luta dessas mulheres na conquista de seu merecido espaço no campo literário. Na antologia *The Norton Anthology of African American Literature* (1997) sobre a obra literária de mais de cem escritoras/es afro-estadunidenses entre os séculos XVIII e XX¹⁶, uma iniciativa corajosa e inovadora do crítico literário e crítica literária afro-estadunidenses Henry Louis Gates, Jr. e Nellie Y. McKay *et al.*, a coletânea de poemas *Poems on Various Subjects, Religious and Moral* (1773) da escravizada Phillis Wheatley é considerada a primeira obra literária de autoria afro-estadunidense. Essa informação é relevante, pois mostra que, apesar de sua condição opressora, as mulheres negras puderam articular suas habilidades artísticas, embora nem sempre na área de poesia ou artes plásticas – as artes prestigiadas –, como Alice Walker (1994) salienta¹⁷. Wheatley foi vendida como escrava, com sete ou oito anos, e transportada do continente da África para os Estados Unidos, no século XVIII. Diferente do destino de muitas mulheres negras em semelhante condição, seus patrões reconheceram e incentivaram seu talento, ensinando-a a ler. No entanto, o reconhecimento de seu talento e produção literária foi difícil no público estadunidense mais amplo, tendo em vista que, para essa sociedade branca, foi inconcebível o letramento e talento literário das pessoas negras, e menos ainda, das mulheres negras. Wheatley foi interrogada por uma espécie de conselho de homens brancos da classe média, que desejavam verificar a veracidade da autoria dos poemas reivindicada por ela. Sua coletânea de poemas foi publicada com um prefácio escrito por esse conselho, que atesta a autenticidade da autoria:

Nós, cujos nomes seguem, garantimos ao mundo que os poemas dessa coletânea, foram produzidos (conforme nossa convicção) por Phillis, uma jovem negra, que, faz poucos anos, foi um bárbaro não cultivado, transportado da África, e desde então, está em condição inconveniente de escrava nessa cidade (GATES; MCKAY *et al.*, 1997: xxxii).

¹⁶ Na antologia *The Norton anthology of literature by women: the tradition in English* (1985) organizada pelas críticas literárias brancas Sandra Gilbert e Susan Gubar, são mencionadas e exploradas as produções literárias de apenas 13 escritoras afro-estadunidenses, do período da idade média ao século XX, enquanto são abordadas as produções de 171 escritoras brancas, do mesmo período. A pequena representatividade da produção das escritoras afro-estadunidenses nessa relevante antologia reforça a necessidade de desenvolvermos pesquisas que visibilizem o trabalho igualmente importante das escritoras negras.

¹⁷ V. “In Search of Our Mother’s Gardens”, texto que discutimos anteriormente.

O trecho nos mostra como foi impensável e inimaginável que uma pessoa negra pudesse se distinguir nas artes. Esse ceticismo foi consequência de princípios cristãos e textos ditos filosóficos do Iluminismo, que classificaram os povos africanos como animais, sem complexidade intelectual. Para essa sociedade, apenas os homens europeus e estadunidenses brancos – ‘os civilizados’ – pudessem ter, por natureza, a intelectualidade necessária para a produção poética.

Entretanto, após Wheatley, a produção por várias outras mulheres negras e homens negros foi gradualmente reconhecida. Até a abolição da escravidão em 1865, haviam narrativas não ficcionais produzidas por escravizadas/os fugitivas/os, que buscaram apelar para a consciência das pessoas brancas, em relação as brutalidades e diferentes formas de violência, física e psicológica, sofridas pelas/os escravizadas/os no cotidiano. Essas chamadas “narrativas de escravizadas/os fugitivas/os”, na maioria, descrevem um “rito de passagem da escravidão no Sul, para a liberdade no Norte” (GATES; McKAY *et al.*, 1997: 133). Havia mais oportunidades de uma melhor condição de vida para as pessoas negras no Norte, que estava tendo um rápido crescimento industrial; isto difere da realidade do Sul, cuja economia dependia da manutenção de fazendas e escravizadas/os.

Dentre as/os pioneiras/os negras/os, há escritoras que põem em cena a vida das escravizadas, mostrando que, em função da opressão sexual, o estupro sistematizado, gravidez indesejada, e responsabilidade pelas tarefas domésticas, as mulheres negras sofreram de diferentes formas mais do que os homens negros. O romance autobiográfico *Incidents in the Life of a Slave Girl*, produzido em 1861 por Harriet Jacobs, uma escravizada fugitiva, denuncia as crueldades que ela sofreu como escrava, ao mesmo tempo em que encoraja as mulheres negras com sua história de liberdade. O gênero de “narrativas de escravizadas/os” é visto como tendo forte influência na formação das narrativas ficcionais afro-estadunidenses, assim como no desenvolvimento da autobiografia negra (GATES; McKAY *et al.*, 1997).

O romance autobiográfico *Our Nig; or, Sketches from the Life of a Free Black* (1859) de Harriet Wilson, uma jovem negra nascida livre, também denuncia as brutalidades vivenciadas pelas pessoas negras nessa sociedade. Essa produção é considerada o primeiro romance publicado por uma pessoa afro-estadunidense, mas teve seu merecido reconhecimento apenas no início dos anos 1980, com o trabalho de resgate desenvolvido por críticas/os literárias/os afro-estadunidenses. Novamente, identificamos um pioneirismo das narrativas das mulheres negras, e, ao mesmo tempo, o atraso do reconhecimento dessa produção.

Dentre as poetas afro-estadunidenses dos meados do século 19, Frances E. W. Harper se destaca por sua produção de mais de oito coletâneas de poemas. Nascida em 1825 em Baltimore de afro-estadunidenses livres, teve a oportunidade de estudar e se tornar jornalista e ativista, apesar das dificuldades que enfrentou em sua sociedade escravagista. Em seu poema “The Slave Mother”, ela retrata o profundo sofrimento da mãe escravizada, destituída do direito de custódia de seu filho, que é cruelmente retido para ser escravizado também.

Uma voz feminista entre essas escritoras pioneiras é da ativista Sojourner Truth, que, embora não fosse letrada, foi uma oradora talentosa que comandou a atenção de seu público. Como já observamos, seu discurso “Não sou mulher?” (1851) na convenção de mulheres em Akron, Ohio se tornou referência no ativismo das feministas afro-estadunidenses.

Com a formação da *National Association of Colored Women* [Associação Nacional de Mulheres de Cor], houve a publicação sistemática dos trabalhos de escritoras negras na revista *Women’s Era* também. Lucy Delaney publica *From Darkness Cometh the Light; or, Struggles for Freedom* (1891), e Anna Julia Cooper *A Voice from the South by a Black Woman of the South* (1892). Essas escritoras também retratam a realidade opressora de sua sociedade patriarcal e racista, apelando por oportunidades para as pessoas negras, e para a formação de uma sociedade mais justa.

A *Harlem Renaissance* [Renascença de Harlem] nos anos 1920 é considerada uma das épocas mais prolíficas, em que houve uma produção criativa elevada pelas/os artistas afro-estadunidenses, em todas as formas de arte:

Na produção de poesia, ficção, drama, ensaio, música, dança, pintura e escultura, as/os afro-estadunidenses não demonstraram apenas uma nova confiança e objetivo, mas também um senso de realização que nunca havia sido vivenciada por tantas/os artistas negras/os, na longa e complexa história dos povos afrodescendentes nos EUA (GATES; McKAY *et al.*, 1997: 929).

Nessa época, houve uma grande dispersão das pessoas negras do Sul para diferentes regiões no Norte dos EUA, em busca de melhores oportunidades socioeconômicas e culturais. Desse modo, novas culturas urbanas foram construídas nessa região, influenciadas fortemente pela música, costumes culturais e histórias sobre as/os afro-estadunidenses. Nesses contextos sociais, foi construída uma consciência do “Novo Negro” valorizado, a qual se caracterizou pelo otimismo, também capturada nas produções culturais da época (GATES; McKAY *et al.*, 1997).

Durante esse período, a escritora e antropóloga afro-estadunidense Zora Neale Hurston mostra em sua obra a riqueza e relevância da herança cultural afrodescendente. Dentre sua obra,

que inclui quatro romances, mais de cinquenta contos, peças e ensaios, seu romance, *Their Eyes Were Watching God* (1937) é o mais reconhecido. Nesse romance, assim como na maioria de suas produções, Hurston retrata as experiências e lutas das mulheres negras na sociedade estadunidense patriarcal e racista. Apesar de ser uma figura importante na Renascença de Harlem – dominada pela presença dos homens negros –, sua obra foi esquecida por muito tempo e apenas começou a receber a merecida visibilidade, graças ao trabalho “In Search of Zora Neale Hurston” publicado por Alice Walker em 1975.

Nella Larsen e Jessie Redmon Fauset também foram escritoras e figuras importantes na Renascença de Harlem, que problematizaram as questões de gênero e raça em suas obras. Desse modo elas podem ser vistas como feministas negras pioneiras, cujos trabalhos objetivaram contribuir para a gradual transformação da opressão das mulheres afro-estadunidenses. Assim como Hurston, suas obras foram negligenciadas por muito tempo, e tiveram reconhecimento nos trabalhos das feministas afro-estadunidenses, a partir dos anos 1970.

Nascida em 1917 de pais afro-estadunidenses da classe trabalhadora, Gwendolyn Brooks se tornou uma das/dos poetas mais importantes dos EUA. Ainda em tenra idade, sua família se mudou de Kansas para Chicago, onde teve mais oportunidades de emprego e educação para suas/seus filhas/os. Aos 17 anos, Brooks começou a publicar seus poemas regularmente no *Chicago Defender*, um jornal que teve como público alvo as pessoas afro-estadunidenses. Mais tarde, ela se tornou ativista, escrevendo sobre a condição de vida das/dos negras/os nas cidades urbanas. Ela foi a primeira escritora negra a ganhar o Prêmio Pulitzer (1950), a tornar consultora de poesia da *Library of Congress* [Biblioteca de Congress], e a ser poeta laureada¹⁸ do estado de Illinois. O poema “Riot”, assim como a maior parte de sua produção, constitui uma consciência política, tendo uma reflexão do ativismo dos movimentos civis dos anos 1950 e 1960 (GATES; McKAY et al, 1997).

Como já observamos, as mulheres negras constataram que a representação delas na literatura estadunidense tradicional em geral foi construída de forma negativa e degradante. Essa literatura as retratava da forma como são vistas na sociedade: exploradas em virtude de sua raça e gênero, considerados inferiores. Sobretudo, a literatura produzida por escritoras negras, antes dos anos 1970 – isto é, antes da construção da crítica literária negra, foi pouco explorada pelas/os críticas/os brancas/os renomadas/os. Em seu livro de crítica *Playing in the dark: Whiteness and the Literary Imagination*, Toni Morrison assevera que, “[...] nos assuntos

¹⁸ Uma/um poeta laureada/o é apontada/o por um governo para a atividade específica de compor poemas para eventos governamentais.

sobre raça, o silêncio e a evasão caracterizaram o discurso literário” (1992: 9). Para Morrison, esse marco de literatura estadunidense é algo complexo, porque o costume de ignorar a questão de “raça” foi visto, sobretudo, como um gesto generoso. Ela nos explica que, por um lado, o ato de tratar da questão de raça significava reconhecer uma diferença já desvalorizada, enquanto por outro, manter a invisibilidade pelo silêncio significava a exclusão da contribuição de indivíduos negros na cultura dominante. Nessa lógica, a melhor escolha para os ‘guardiões’ da literatura parecia ser manter o silêncio. Morrison diz que foi essa atitude na crítica literária e na academia em geral que impediu o reconhecimento de escritoras/es negras/os, devido à falta de críticas mais elaboradas sobre suas obras. O título do livro de Morrison¹⁹ pontua a inexistência, naquela época, de uma dimensão crítica da autoria negra, mais especificamente das escritoras negras. Sem essa dimensão crítica como referência, Morrison está ‘jogando’ [*playing*] no escuro, e às escuras para construir uma teoria literária e literatura afro-estadunidenses; o conjunto de teoria e crítica já existentes se referiam à literatura produzida principalmente por escritores brancos.

Com isso, as escritoras e feministas negras dos anos 1970 perceberam a necessidade da expansão de uma produção de autorepresentação, e a importância de serem representadas sob uma ótica diferenciada e mais apropriada. Assim como as pioneiras, elas teriam de ir em busca de suas próprias vozes, de retratar as experiências das afro-estadunidenses, não da mesma forma das narrativas hegemônicas e das narrativas de homens negros, mas de modo a refletir, adequadamente, a heterogeneidade e complexidade das suas experiências desde a escravidão. Nesse sentido, hooks observa a forte influência de grupos opressores na realidade de indivíduos que são situados como objetos, cuja identidade e história são construídas pelos opressores, e apenas em relação a estes (1992). Por isso, as escritoras negras buscaram construir narrativas próprias que pudessem contestar os discursos literários que contribuíram para a degradação de sua autoimagem e a sua opressão em geral.

Além de utilizar a literatura como forma de expor e denunciar a violência sofrida pelas mulheres negras, as escritoras negras buscam também, ao produzir a partir de sua *Standpoint*, construir imagens positivas dessas, mostrando sua força e coragem em seus complexos contextos sociais. Nascida em Missouri em 1928, Maya Angelou foi escritora e ativista, que traz em seus poemas, peças e romances as experiências das mulheres afro-estadunidenses de sua época, incluindo as suas próprias histórias de opressão, luta e vitória. Ela é muito reconhecida por seus romances autobiográficos, e, assim como Gwendolyn Brooks, se tornou

¹⁹ Nossa tradução: *Jogando no escuro: Branquitude e a Imaginação Literária*.

uma das/dos poetas mais importantes de sua época. Além de sua qualidade estética, seus poemas têm sido reconhecidos pela celebração da beleza e força das mulheres negras. O poema “Still I Rise” retrata a coragem e perseverança da mulher negra que, subjugada e abusada em seu contexto hostil, sobressai, transcende a opressão, e atinge a reexistência.

Angelou se juntou ao *Harlem Writers Guild* [Corporação de escritoras/es de Harlem] no final dos anos 1950, onde conheceu outras/os escritoras/es afro-estadunidenses, que a motivaram a escrever autobiografias. Na mesma época, ela se aderiu ao movimento civil liderado por Martin Luther King. Ela ganhou mais de cinquenta graus honorários por seu ativismo e conjunto de obra literária; recitou seus poemas em eventos importantes de seu país, incluindo na posse do Presidente Bill Clinton, em 1993. Hoje, seus poemas são ensinados em escolas nos EUA, e são tratados como lema pelo público afro-estadunidense.

Em seu primeiro romance autobiográfico *I Know Why The Caged Bird Sings*, Angelou denuncia a violência que as mulheres negras sofrem na sociedade branca hostil, a partir da perspectiva de uma menina negra, narradora e personagem central. A história desse livro se desenrola, inicialmente, nos anos 1930 em Stamps, Arkansas. Esse estado do sul dos EUA é conhecido pelo prolongamento da segregação racial e as múltiplas opressões enfrentadas pelos indivíduos negros. Durante essa década, as leis Jim Crow estavam a pleno vapor e o linchamento de negros era algo comum. Inserida nessa sociedade violenta, a narradora Marguerite sofre diversas formas de violência. Ela é estuprada pelo namorado negro da sua mãe – embora em outro estado, e, em consequência disso, e de outras situações opressivas, literalmente perde a voz. Contudo, com o passar do tempo, e com a ajuda de familiares e amigos queridos, ela recupera a voz e adquire coragem para encarar as opressões. A reconquista da voz com a ajuda de mulheres negras em sua comunidade, sua avó, e amigas da família, é significativa porque representa a necessidade da presença do discurso feminino que possa problematizar o discurso dominante, possibilitando uma reconstrução da subjetividade feminina negra. A questão da presença ou ausência de voz das personagens negras e negros nessa obra é um aspecto relevante, uma vez que pode determinar a sobrevivência desses indivíduos subalternizados. A personagem Marguerite diz que,

Mamãe [sua avó] buscava ensinar Bailey [seu irmão] e eu a utilizarmos as experiências de vida dela e de sua geração como guia para sobrevivermos. Ela acreditava que os indivíduos negros não podiam falar com as pessoas brancas sem arriscar suas vidas. Certamente, não se podia falar atrevidamente com elas (1969: 39).

Essa avó desempenha um papel de mãe para a neta e o neto. Ela se preocupa com a libertação mental deles, e deseja que tenham boas oportunidades na vida, como estudar, as quais

ela não teve. Vemos que a relação de mãe e filha, nesse caso, avó e neta, é fundamental nessa família negra, para o gradual empoderamento e fortalecimento da autoestima da narradora.

Toni Cade Bambara é outra escritora afro-estadunidense importante do século XX, nascida em 1939 em Harlem, New York. Ela foi ativista e professora em diferentes universidades, cujo trabalho foi dedicado ao desenvolvimento de uma consciência e orgulho afro-estadunidense. Participou ativamente tanto no movimento negro quanto no movimento feminista negro, nos anos 1970. Sua ficção, incluindo coletâneas de contos, e romances – o mais conhecido *The Salt Eaters* –, retrata as condições de vida das/dos afro-estadunidenses do sul rural e norte urbano dos EUA. Bambara contribuiu também para a publicação, dentre outros trabalhos sobre os estudos feministas negros, da antologia relevante *The Black Woman: An Anthology* (1970).

Podemos dizer que as mulheres negras construíram uma tradição literária, que já não podia ser mais ignorada. A escritora afro-estadunidense Toni Morrison foi premiada com o Nobel em 1993 por seu conjunto de obras que, até então, incluíram *The Bluest Eye* (1970), *Sula* (1974), *Song of Solomon* (1977), *Tar Baby* (1981), e, o mais aclamado, para o qual ganhou o Prêmio Pulitzer, *Beloved* (1987). Morrison nasceu em 1931 na cidade de Lorrain, Ohio de uma família afro-estadunidense da classe trabalhadora. Teve a oportunidade de estudar em duas das melhores universidades nos EUA, e se tornou, além de uma escritora reconhecida mundialmente, editora e professora na Universidade de Princeton. Hoje, Morrison tem 11 romances publicados, o último dos quais, *God Help the Child*, foi lançado em abril de 2015. Ela foi premiada com a Medalha Presidencial de Liberdade pelo Presidente Barack Obama – premiação também conquistada por Maya Angelou em 2010 –, por sua produção literária, bem como por seu ativismo, no âmbito do feminismo, em prol de direitos para as mulheres negras e os indivíduos negros como um todo. As produções de Morrison e de outras escritoras afro-estadunidenses ampliaram não apenas a literatura afro-estadunidense, mas também a literatura nacional.

Entretanto, o reconhecimento e a visibilidade da autoria feminina afro-estadunidense continua sendo um processo difícil. Podemos dizer que isto se deve, dentre outras razões, à categorização de sua literatura a partir dos paradigmas teórico-críticos tradicionais, e à avaliação de críticas/os literárias/os que seguem princípios convencionais ainda alimentados pelas obras consideradas canônicas. Barbara Christian, em seu artigo “The race for theory” (2007), já alertava que a preocupação da crítica literária em produzir teorias, as quais focalizam

as ideias eurocêntricas e canônicas, apresentam um obstáculo para a produção literária de autoria feminina negra, tendo em vista que isso limita a criatividade de escritores em geral.

[...] é difícil ignorar esse novo controle do mundo literário, já que a teoria se tornou uma mercadoria que ajuda a determinar se seremos admitidas ou promovidas dentro das instituições acadêmicas ou, pior, se seremos pelo menos ouvidas. Nessa nova orientação, trabalhos se transformaram em textos. O crítico não se interessa mais pela literatura, e sim pelos textos de outros críticos; o anseio do crítico por atenção acabou deslocando o escritor, fazendo com que o primeiro se percebesse como centro (CHRISTIAN, 2007: 40).

As reflexões de Christian nos apontam para a necessidade de ver a literatura como um espaço de negociação, onde cada agente – escritores/as, editores/as, revisores/as, leitores/as, críticos/as, livreiros/as, livrarias, não deve ser analisado isoladamente, mas, sim, como parte de um processo dinâmico em recíproca influência e modificação, um conjunto que se refere ao campo literário.

Abrimos um pequeno parêntese para discutir os conceitos de campo e *habitus* de Bourdieu (2003), para ter uma maior compreensão da operação de poder dentro de um campo. Discutimos previamente sobre *habitus* e a reprodução de estruturas sociais. Entretanto, convém-nos retomar estes conceitos para entender sua relação com o campo literário. Para o estudioso, campo em geral se refere a uma estrutura de relações objetivas entre diversas posições de agentes ou de instituições. Esta estrutura compõe o campo, do mesmo modo em que é composta por ele. O campo literário, assim como todo campo, impõe sua lógica aos agentes que dele participam, e gera uma prática específica. Constrói também um capital, uma forma de valor simbólico, que somente se mantém enquanto tal, uma vez que é socialmente reconhecido. O *habitus*, por sua vez, é o campo interiorizado, do mesmo modo em que são as práticas dos agentes, subjugadas pelo *habitus*, que proporcionam a reprodução das estruturas do campo.

Bourdieu assinala que todo campo se caracteriza pela imposição de critérios próprios de avaliação da realidade, principalmente pelo estabelecimento de objetivos que são incorporados como naturais pelos agentes que participam deles. E o campo demanda aderência a seus códigos e a suas regras, ou seja, ao *habitus*. O teórico salienta ainda que, mesmo se os agentes do campo, com o intuito de torná-lo mais favorável à sua própria posição, sejam capazes de agir de forma estratégica para reestruturá-lo, uma pluralidade de perspectivas sempre terá de obedecer a determinadas condições exigidas pelo *habitus*.

Portanto, o campo exclui, uma vez que constrói um ‘dentro’ e um ‘fora’ (BOURDIEU, 2003); e assim, se caracteriza como espaço de luta de poder entre seus agentes. Essa disputa pelo capital simbólico - o prestígio e benefícios que o campo oferece – tem papel importante,

pois permite que o lugar de fala de indivíduos seja reconhecido e assegurado, gerando a proeminência dentro do campo. Acumular o capital simbólico significa possuir o poder de legitimar visões de mundo, posicionamentos, crenças, e assim por diante, o que também implica ser capaz de excluir os indivíduos que são destituídos dos bens simbólicos.

Ao se debruçar sobre o campo literário, a partir da perspectiva da teoria e crítica feminista, a pesquisadora brasileira Virgínia Leal explica que esse espaço de disputa de poder foi restrito durante muito tempo às escritoras, sobretudo no caso da literatura brasileira – o foco de sua pesquisa. O gradual reconhecimento das obras de escritoras nesse espaço, se deve ao empenho da crítica literária feminista:

Pontuada por nomes, aqui e ali, a história da literatura de autoria feminina tem sido contada, principalmente, graças ao empenho da crítica literária feminista – fruto direto do feminismo enquanto movimento social e político. [...] No escopo da escritoras brasileiras, se feministas ou não, se trabalham questionando ou ratificando os papéis tradicionais de gênero, se querem fazer parte ou negam a existência de uma literatura feminina, isso cada trajetória, cada obra e cada perspectiva crítica poderá responder. Contudo, ao aparecer um nome de mulher na capa de um livro, o conceito de gênero, necessariamente, movimenta-se, pois está vinculado ao sistema de significações presentes em uma sociedade (LEAL, 2010: 184).

A pesquisadora explica que as mulheres tiveram, e continuam tendo de lidar com as marcas de gênero, as quais constituem a própria história da entrada delas na instituição literária, assim como o modo em que elas se posicionam e são posicionadas em relação às principais questões feministas, e ao campo literário e seus agentes.

No caso das escritoras negras, percebemos que na maioria, elas querem tratar não apenas da questão de gênero, mas também de raça. O foco principal no conjunto de obras da escritora afro-estadunidense Toni Morrison são os povos negros, e mais especificamente, meninas e mulheres negras. Em vários depoimentos, a autora apresenta seu motivo pela escolha de focalizar personagens negras e negros em seus livros. Em uma entrevista transmitida no Youtube com o título “Toni Morrison recusa a predominância das pessoas brancas em seus romances!”²⁰, a autora responde à pergunta: “Você é capaz de imaginar escrever um livro que não seja sobre raça?”. Ao interpretar essa pergunta, antes de dar sua resposta, Morrison mostra que a questão real dirigida a ela, sempre por diversos grupos brancos, é se ela – como escritora negra – consegue produzir sobre as pessoas brancas. Ela afirma que escritores como Tolstói, Zola e James Joyce sempre escreveram sobre raça, mas essa pergunta nunca é lhes colocada, pois o público geral não enxerga as/os brancas/os como parte de um grupo racial. Isto nos

²⁰ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=F4vIGvKpT1c>> Acesso em: 15.09.2015.

lembra a afirmação de Luis Felipe Miguel: devido à naturalização de visões dominantes, na representação universal, apenas os indivíduos negros (e as pessoas não brancas em geral) são vistos como uma raça.

Na entrevista, Morrison menciona críticas recebidas no início de sua carreira, que a julgaram como escritora amadora, por não ter enfrentado a “real responsabilidade” de escrever sobre a “verdadeira confrontação” das pessoas negras, isto é, as pessoas brancas. Tais críticas insinuavam que escrever sobre pessoas brancas era a coisa desejada e correta de fazer, e que isto exigia um esforço artístico de um nível superior do que escrever sobre pessoas “marginalizadas”.

Morrison salienta que uma predominância em suas obras das pessoas brancas significaria que as vidas das/dos personagens negras/os não tivessem sentido, sem o “*White gaze*” [olhar branco]. Por esse motivo, ao escrever, ela sempre foi cuidadosa para evitar o domínio do olhar branco, da cultura branca, de personagens brancas/os em geral. Ela destaca que não deixar prevalecer o olhar branco, tem sido para ela uma libertação, uma forma de manter sua autoridade como escritora racializada.

Compreendemos como feminista e negra a atitude de Toni Morrison que, classificada em um grupo de ‘minoritários’ em uma sociedade branca e racista, precisava encontrar uma maneira de articular sua voz e as vozes de suas/seus personagens negras/os, por serem oprimidas/os nesse contexto social. Entendemos seu foco nas pessoas negras também como forma de valorizar a cultura e a perspectiva afro-estadunidense, que possa contribuir para uma diversidade de visões – no campo literário – que precisam ser conhecidas, a fim de refletir de maneira mais justa a riqueza da sociedade americana.

Se a inclusão das mulheres brancas no campo literário foi difícil, então foi um desafio ainda maior para as escritoras negras. Margaret Walker (2002) observa que o campo literário ocidental é regido por um *habitus* (BOURDIEU, 2003) conservador, que visa manter a literatura produzida a partir de valores eurocêntricos como aquela de maior valor, negligenciando as demais literaturas que não se adequam aos parâmetros já naturalizados pelos integrantes desse campo, como expressão autêntica da arte literária. A literatura produzida por afro-estadunidenses/os sempre foi excluída dos conceitos estabelecidos pelo cânone estadunidense tradicional, em virtude de seu compromisso em tratar das questões sociais da experiência negra, embora não tenha ignorado a qualidade estética. As escritoras negras se consideram, dentre outras coisas, como agentes para registrar e analisar a relação de indivíduos negros entre si,

assim como sua relação com as pessoas brancas. De acordo com a feminista afro-estadunidense Joyce A. Joyce,

[As escritoras negras] se veem como parte de um povo que tem um histórico de privação de direitos durante centenas de anos, e que, desde a escravidão, tem venerado o intelecto e a escrita, e, nunca, provavelmente, considerarão a linguagem como mero sistema de códigos ou mero jogo de palavras. A linguagem tem sido um meio essencial para a evolução de orgulho dos indivíduos negros e para a dissolução da consciência dupla (1998: 1459).

Ao se debruçar sobre a tradição literária desenvolvida por escritoras negras estadunidenses, a crítica literária afro-estadunidense Mae Gwendolyn Henderson (2000) assevera que a escrita dessas mulheres requer uma leitura e interpretação elaborada, porque ela tem uma característica dialógica complexa, que reflete não apenas as relações sociais com o Outro, mas também um diálogo interno de aspectos plurais do Eu que compõem a subjetividade feminina negra. Essa característica é resultado tanto da relação dialógica com o Outro imaginário quanto do diálogo constituinte de aspectos da “alteridade” dentro do Eu. O posicionamento complexo do sujeito feminino negro como o “Outro” – isto é, em relação aos indivíduos brancos – e também como o “outro” de outros – em relação aos homens negros, por exemplo –, sugere que ele tem uma relação de diferença e de identificação com os “outros”.

Utilizando o conceito de dialogismo e consciência de Bakhtin, Henderson diz que a consciência, assim como a linguagem, é moldada por seu contexto social, tendo em vista que ela se desenvolve no processo de interação social. Envolvida em um processo que atrela a psique à linguagem e à interação social, a consciência pode ser entendida como um diálogo interior que reflete as interlocuções sociais externas. Ainda na concepção de Bakhtin citada por Henderson, as vozes heteroglóssicas – entendidas como dialetos sociais de grupos sociais – de outros se misturam e se articulam na consciência dos indivíduos em geral, inclusive na consciência criativa de escritores/as que produzem romances (HENDERSON, 2000). Para Henderson, esse é o caso das escritoras afro-estadunidenses que, “privilegiadas” por ocuparem a posição de ‘fora-e-dentro’ em virtude de sua raça e gênero, possuem uma voz dialógica que possa falar tanto com os “outros” de dentro – com os grupos diferentes dentro do grupo maior composto pelas mulheres negras – quanto com os “outros” de fora – com homens negros, por exemplo.

Outro modelo teórico utilizado por Henderson para abordar a escrita de mulheres negras é o conceito de dialética da identidade proposto por Hans-Georg Gadamer, que trata da formação de relações de reciprocidade com o outro mais próximo. Enquanto o modelo de

Bakhtin se relaciona as vozes do outro em conflito, Gadamer procura a viabilidade de um acordo. Partindo desta última abordagem, Henderson enxerga a produção literária de escritoras negras como tendo uma identidade e diferença discursiva. Ela mostra que as escritoras negras, que necessariamente partem das vozes múltiplas constituintes de sua subjetividade complexa, não apenas escrevem aos outros de maneira testemunhal – isto é, um discurso não dominante e não competitivo, quando falam com as mulheres negras e brancas –, mas também com o Outro dominante e “subdominante” (não)hegemônico em um diálogo competitivo. Isto é, quando falam com os homens brancos e negros. Portanto, essas escritoras constroem um discurso de diferença racial e de gênero tanto em uma ordem discursiva dominante e hegemônica quanto em uma ordem discursiva não-hegemônica. Essa dialógica de diferença e dialética de identidade caracterizam a subjetividade e o discurso feminino negro. Henderson assevera que,

É a partir dessa complexidade de dimensão social e discursiva, simultaneamente homogênea e heterogênea, que as mulheres negras escrevem, se constroem (como negras e mulheres, muitas vezes, pobres, etc.), e são capazes de falar e se envolver, legitimamente, em discursos ambigualmente hegemônicos e não-hegemônicos (HENDERSON, 2000: 351-352).

Henderson sugere uma leitura ampla dos textos escritos por mulheres negras, que trabalham a complexidade da heterogeneidade das vozes dentro de um Eu, marcado pela diferença de raça que vivencia o gênero e vice-versa. Para exemplificar sua contribuição teórica, ela discute, dentre outros romances, sobre *Dessa Rose* (1986) da escritora afro-estadunidense Sherley Anne Williams, comentando duas estratégias de subversão – frequentemente utilizadas na produção literária feminina negra – presentes nessa obra: a quebra das convenções [*Disruption*] possibilitada pela releitura, e a reescrita da subjetividade feminina negra [*Revision*]. Esse romance traz o lugar de fala intercultural/racial e intracultural/racial da protagonista – Dessa, uma escravizada fugitiva cuja voz, no início da história, é reprimida pelo discurso dominante branco de seu perseguidor Adam Nehemiah, um escritor branco. O desenvolvimento da articulação da voz da jovem escravizada constrói o contra-discurso necessário para a quebra e a transformação do discurso dominante e a reconstrução de sua própria subjetividade. Essas questões relacionadas ao lugar de fala do sujeito feminino negro, a presença/ausência de voz [*voice/voicelessness*], entre outras, assim como as estratégias de quebras de convenções e a reescrita da subjetividade negra são presentes em *The Bluest Eye* e serão discutidos adiante.

Faz-se necessário discutirmos aqui sobre os dois temas principais da literatura produzida pelas escritoras negras: o sujeito negro, mais especificamente as mulheres negras, e a opressão

que impactam suas vidas. A questão da beleza física e a cor negra são assuntos recorrentes em obras de autoria feminina negra. No romance *Coffee Will Make You Black* (1994), April Sinclair busca representar a realidade social de mulheres afro-estadunidenses nos anos 1960 no sul de Chicago, onde ela nasceu e cresceu. O livro retrata a questão da suposta “supremacia” do padrão de beleza branca e a inferiorização das meninas negras em situações opressoras. A narradora e protagonista Jean Stevenson, uma garota negra apenas com 11 anos, assevera que na sua comunidade “a maioria das/os negras/os não se interessavam por pessoas que eram mais escuras do que um saco de papel pardo” (SINCLAIR, 1994: 4). O próprio título do romance sugere que a imposta inferioridade da cor negra é algo historicamente enraizado em seu contexto social. Jean explica que na época em que sua mãe era jovem, as mães de sua comunidade que não desejavam que suas/seus filhas/os tomassem café, diziam para elas/eles que o café faria com que o tom de sua pele ficasse mais escuro.

As mulheres negras da comunidade de Jean utilizam produtos para clarear a pele e alisar os cabelos. Jean cresce com esse costume já naturalizado, porque sua mãe alisa seus cabelos e a encoraja a clarear a pele desde cedo. Quando Jean é mais velha e começa a refletir sobre ideologias opressoras ligadas aos padrões de beleza, ela decide então usar os cabelos de forma natural e não utilizar produtos que clareiam a pele. Em função de sua rejeição do imposto padrão de beleza eurocêntrico, suas colegas a excluem de seu meio social, não a convidando mais para os encontros sociais, como bailes e shows.

Observamos que o contexto social de Jean é permeado pela violência simbólica, tendo em vista que rege o *habitus* (BOURDIEU, 2003) da inferioridade da ‘raça negra’ imposta pela cultura dominante branca e a interiorização dessa visão de mundo, o que fazem com que esses indivíduos reproduzam a estigmatização contra eles próprios. Jean passa a sofrer com a exclusão de seu grupo social, mas com o passar do tempo, ela conhece outras meninas que também preferem manter a aparência natural. Com essa nova rede de amizade, ela consegue consolidar uma nova dimensão dela mesma, como uma mulher negra segura. Ou seja, ela transcende sua opressão e passa para outra fase, na qual ela pode se exprimir do modo que é, sem se submeter à tortura psicológica imposta por pessoas que reproduzem o racismo.

Percebemos essa mudança no seu discurso com a mãe. Um dia a mãe de Jean vê a grafite “*Black is Beautiful*” [Preto é Bonito] na parede do banco onde ela trabalha. A reação da mãe é de estranheza, perguntando se “já se ouviu falar tal coisa”, pois para ela, a palavra ‘Preto’ representa uma expressão de luta. Ou seja, ela não percebe que essa nova expressão também é um discurso de contestação, um discurso contra-hegemônico, que tem peso político.

Respondendo à sua mãe, Jean diz "Mama, [...] os tempos estão mudando. Tenho ouvido algumas pessoas dizerem *black* em vez de *coloured*²¹" (1994: 111). Notamos que Jean, diferentemente da mãe, enxerga a importância da mudança no discurso sobre as pessoas negras. Tal discurso dialógico de diferença é necessário para a quebra das convenções relacionadas à hierarquização dos grupos negros e brancos em sua comunidade, para a transformação tanto das relações interculturais quanto das intraculturais, e para a reconstrução da subjetividade das pessoas negras.

Como a crítica literária afro-estadunidense Mary Helen Washington nos mostra, outro tema recorrente nas obras das escritoras afro-estadunidenses é "a natureza cíclica da opressão" (1982: 210). Alice Walker é outra escritora negra que teve grande contribuição para a literatura afro-estadunidense, cuja produção literária tem ênfase nesse tema. Ela nasceu no sul dos EUA, Georgia, em 1944 e se tornou ativista também, com grande participação no movimento feminista negro. Dentre sua produção, publicou o romance *The Color Purple* (1982), para o qual ganhou o *National Book Award* and the *Pulitzer Prize*. Nesse romance, a protagonista Celie é uma menina negra de 14 anos que escreve cartas para Deus sobre suas experiências de vida e a opressão enfrentada. Ela sofre a violência sexual recorrente de seu próprio pai durante a adolescência, e os filhos que são resultado do estupro são roubados e supostamente mortos pelo pai. Celie é forçada a se casar com um homem negro violento e machista. Durante muitos anos, ela sofre a violência doméstica. Ela consegue se livrar do marido para então desenvolver uma relação com Shug, a mulher que ama. Mais tarde, ela passa a sofrer nessa relação também, em função da traição que sofre de sua amante. Celie se torna uma mulher madura no sentido de que ela compreende e também transcende a opressão sofrida, buscando encontrar a paz dentro de si; assim, ela atinge a condição de reexistência. Esse livro nos mostra, por um lado as diversas maneiras pelas quais as mulheres são oprimidas, mas por outro lado demonstra que elas são fortes e perseverantes.

No início da história, Celie escreve apenas para Deus, acreditando que apenas Ele escuta sua voz e pode fazer com que ela sinta sua humanidade. Isto é evidência simbólica de sua profunda impotência e fragilidade nesse momento. Ela não desiste de escrever, apesar de não receber respostas de Deus – na verdade, as respostas são construídas lenta e gradualmente dela mesma. Escrever se torna para ela uma forma de encarar a sua realidade. Desse modo, ela começa a escrever cartas mais longas e elaboradas, e sua linguagem se torna mais formal e

²¹ No contexto estadunidense geral, a palavra *Coloured* tem uma conotação histórica muito mais derogatória do que a palavra *Black*, que é utilizada pelas pessoas afro-estadunidenses na busca de afirmar sua identidade afrodescendente.

reflexiva, na medida em que ela contempla questões sobre igualdade, perseverança, autodeterminação e autodefinição. No final da história, após conseguir abrir uma pequena loja de roupas, e tornar-se uma pessoa mais segura, consciente de suas dores, fraquezas e superações, ela termina uma de suas últimas cartas – dirigida à sua irmã Nettie – de forma mais tranquila e sonhadora do que as cartas anteriores:

Amém,
Sua Irmã, Celie
Folkspants, Ilimitado.
Sugar Avery Drive
Memphis, Tennessee (WALKER, 1982: 214).

Na carta, observamos que nessa fase ela é uma mulher com uma identidade e um endereço próprio, o que remete à conquista de seu lugar no mundo. O fim da história, no dia em que é comemorada a independência dos EUA, 4 de julho, representa sua própria independência e transcendência da opressão para uma nova dimensão em que ela se sente mais forte, cada vez mais conseguindo superar a ferida psicológica que carregava previamente. A palavra “ilimitado” no seu endereço sugere que suas perspectivas futuras são promissoras; ela continuará a crescer. O desenvolvimento dessa voz narrativa ao longo da obra ilustra o amadurecimento da personagem. Suas cartas são curtas e superficiais no início, mas ganham volume e reflexões mais profundas, na medida em que a história avança. Isso demonstra a evolução de Celie na reescrita de sua subjetividade como mulher resiliente.

A produção literária de mulheres negras foi, e continua sendo, essencial para a visibilidade de suas experiências complexas e diferenciadas, das injustiças e opressões sofridas, assim como para a representação adequada de suas identidades. A luta pelo reconhecimento e visibilidade dessa produção é duradoura, uma vez que ainda tem um caminho árduo, pois os objetivos ainda não foram alcançados. Como comenta a feminista branca Nancy Fraser, os diferentes atores sociais não são objetos passivos dos mecanismos de reprodução, mas agentes ativos de um “regime dinâmico de lutas contínuas por reconhecimento” (2003: 7).

3.2 A interface de raça e gênero em *The Bluest Eye*

The Bluest Eye (1970) de Toni Morrison também traz o tema da “natureza cíclica da opressão” das mulheres negras. Escolhemos desenvolver uma análise mais aprofundada desse romance, em virtude do grande impacto que a leitura do mesmo provocou em nós. O livro ainda é uma contribuição relevante para as reflexões sobre as relações inter-raciais – isto é, a relação

entre indivíduos negros e brancos, e intra-raciais – a relação entre indivíduos negros, e mais especificamente, a relação entre homens e mulheres negros. Desenvolvido no espaço ficcional de Lorain, Ohio, nos anos 1930, o romance focaliza as experiências de duas personagens centrais, que são meninas afro-estadunidenses de famílias pobres: a narradora Claudia McTeer, e sua colega Pecola Breedlove. Pode ser lido como um *bildungsroman*, tendo em vista o foco no desenvolvimento e aprendizado dessas meninas. Ao narrar em retrospectiva a infeliz trajetória de Pecola, a narradora avalia também sua própria história.

Percebemos que esse romance difere do *bildungsroman* clássico, em virtude, dentre outras questões, da voz narrativa: enquanto no gênero clássico o protagonista é geralmente masculino e branco, em *The Bluest Eye*, a narradora que desenvolve a autoridade moral e narrativa é uma menina negra. Com isso, Morrison propõe uma releitura e reescrita da subjetividade feminina negra a partir da perspectiva de uma criança negra e seu desenvolvimento até a fase adulta. Podemos dizer que a autora pretende mostrar a complexidade do sujeito feminino negro em sua sociedade racista. Na perspectiva da crítica literária norte-americana Anne Salvatore, Morrison constrói uma forma híbrida do *bildungsroman*, em que o uso de um par de personagens centrais possibilita uma antítese à perda de esperança e ao desespero, resultado daquele contexto social hostil, fazendo com que seja possível o desenvolvimento de forças contrárias em uma circunstância extremamente opressora para o sujeito feminino negro (SALVATORE, 2002).

O tempo e espaço narrativo dessa obra são importantes para a contextualização das experiências vivenciadas pelas famílias dessas garotas: a história se desenrola em meados da Grande Depressão, um período em que a situação das mulheres negras e dos homens negros foi agravada, por estarem posicionadas/os na base da pirâmide social. Sabemos que as famílias brancas também foram atingidas pelas consequências negativas dessa crise. Entretanto, em função da lógica da subordinação estrutural (CRENSHAW, 2004), em que os grupos negros eram os mais fracos, cujo trabalho era explorado e desvalorizado – constituindo a base fundamental econômica, e cujas condições sociais já eram precárias, o impacto da crise exacerbou ainda mais a sua situação social.

A exploração do trabalho das pessoas negras, assim como a segregação plena entre elas e os indivíduos brancos ainda existia em Ohio nos anos 1930, embora as leis de Jim Crow tivessem sido revogadas desde 1887 naquele estado. O romance de Morrison retrata bem a realidade dessa época: as pessoas negras, em geral, moravam em áreas periféricas e em condições precárias, tiveram empregos informais sem direitos trabalhistas, seus filhos

frequentavam escolas destinadas especificamente a crianças negras, e assim por diante. Nesse cenário, a ideologia predominante de que as/os brancas/os eram superiores e mais bonitas/os contribuía para a manutenção de preconceitos inter-raciais e intra-raciais, e a exclusão dos indivíduos negros. Inseridas nesse contexto, as famílias de Claudia e Pecola são submetidas a essas realidades socioeconômicas.

O cerne da história, portanto, trata da luta dos indivíduos negros para superar a opressão causada, dentre diversas razões, pela imposição da ideologia de um padrão de beleza considerado superior, o que contribui para a destruição da menina negra Pecola, que vivencia um profundo e destrutivo processo de autodepreciação em virtude dos diferentes tipos de violência por ela sofrida. Percebendo que sua estigmatização é diretamente ligada à condição de ser negra, ela se vê como defeituosa e acredita que se tivesse olhos azuis seria bem tratada por seus pais, professores e colegas. A postura de Pecola frente às situações hostis de discriminação difere totalmente daquela da narradora Claudia e da irmã desta, Frieda, que são personagens contrapostas e mais representativas das mulheres negras em geral. Desde cedo, Claudia percebe a ideologia imposta quanto à suposta superioridade das pessoas brancas nas imagens e discursos que se circulam no seu contexto social. Entretanto, como criança questionadora, ela evita desenvolver hábitos que possam contribuir para naturalizar esses discursos e visões ideológicas. Oriunda de uma família amorosa que busca amenizar o impacto da hostilidade da sociedade racista, como forma de se proteger, Claudia – diferentemente de Pecola – se torna uma pessoa que consegue resistir à imposição dessa ideologia nas suas decisões e ações cotidianas, conforme veremos adiante. No posfácio do romance, a própria escritora destaca que a reação de submissão de Pecola é “singular”, construída para expor e denunciar a opressão causada pelo desprezo racial, o que, na verdade, era algo que atingia e afetava todas as meninas negras:

Concentrei-me [...] em algo bastante grotesco: em que medida a demonização de uma raça inteira poderia criar raízes dentro de um membro mais delicado de uma sociedade, uma criança, o membro mais vulnerável, uma mulher. Ao buscar dramatizar a devastação que o desprezo racial casual pode causar, escolhi uma situação singular, não uma representativa. A extremidade do caso de Pecola se deu, principalmente, em função de uma família destruída – diferente da família negra comum e diferente da família da narradora. Porém, por mais que a vida de Pecola seja singular, acredito que alguns aspectos de sua vulnerabilidade têm raízes dentro de todas as meninas negras (1994: 210).

A fala de Morrison também explica que, ao escrever essa história, ela foi cuidadosa para não reproduzir estereótipos em relação ao comportamento de suas/seus personagens. As/os diversos personagens negros nesse livro passam por situações opressivas semelhantes, em

função da sociedade racista em que estão inseridas/os, porém, reagem de forma diferente às suas realidades. Embora Pecola, sua mãe – Pauline Breedlove, e a jovem negra Geraldine, recém-chegada na comunidade, tenham histórias e experiências diferentes e complexas, evidenciam atitudes igualmente negativas de lidar com a vida. Elas não aceitam sua condição de ser mulher negra, e buscam viver de forma alheia à realidade feminina negra, como veremos. Em contrapartida, as três prostitutas negras que moram no apartamento acima da família Breedlove, são exemplos de mulheres que atingem uma existência mais autêntica, demonstrando a autoaceitação e a disposição de encarar sua difícil realidade, apesar da opressão sofrida nessa sociedade machista e racista.

No caso de Pecola, ela destrói a si mesma na tentativa de se transformar para enquadrar-se em uma vida imaginada, utópica, ilusória e impossível, em que seria amada porque teria olhos azuis. Nas primeiras páginas do romance, é apresentado um texto em três estrofes, o qual, na nossa leitura, resume a vida de Pecola, em três estágios. O texto traz uma descrição pictórica da família feliz, a qual parece ser inspirada na série de livros escolares *Dick and Jane*, que eram muito utilizados entre 1930-1970 para ensinar crianças a lerem. Esses livros focalizavam a família nuclear branca “ideal” da classe média e da classe alta. A versão em *The Bluest Eye* é a seguinte:

Aqui está a casa. Ela é verde e branca. Ela tem uma porta vermelha. Ela é muito bonita. Aqui é a família. Mãe, Pai, Dick e Jane moram na casa verde-e-branca. Eles são muito felizes. Olhe para Jane. Ela tem um vestido vermelho. Ela quer brincar. Quem vai brincar com Jane? Olha para o gato. Ele faz miao-miao. Venha brincar com Jane. O gatinho não vai brincar. Olha para Mãe. Mãe é muito simpática. Mãe, você vai jogar com Jane? A mãe sorri. Sorria Mãe, sorria. Olha para Pai. Ele é grande e forte. Pai, você vai brincar com Jane? Pai está sorrindo. Sorria, Pai, sorria. Olha para o cachorro. Arrrrr late o cachorro. Você quer brincar com Jane? Olha o cachorro correndo. Corra, cachorro, corra. Olha, Olha. Um amigo está chegando. O amigo vai brincar com Jane. Eles vão jogar algo bom. Jogue, Jane, Jogue.

Aqui é a casa ela é verde e branca ela tem uma porta vermelha ela é muito bonita aqui é a família mãe pai dick e jane moram na casa verde-e-branca eles são muito felizes olha para jane ela tem um vestido vermelho ela quer brincar quem vai brincar com jane olha para o gato ele faz mião-mião venha brincar com jane o gatinha não vai brincar olha para mãe mãe é muito simpática mãe você vai jogar com jane mãe ri ria mãe ria olha para pai ele é grande e forte pai você vão brincar com jane pai está sorrindo sorria pai sorria olha para o cachorro arrrrr late o cachorro você quer brincar com jane olha o cachorro correndo corra cachorro corra olha olha um amigo está chegando o amigo vai brincar com jane eles vão jogar algo bom jogue jane jogue

Aqui é a casa ela é verde e branca ela tem uma porta vermelha ela é muito bonita aqui é a família mãe pai dick e jane moram na casa verde-e-branca eles são muito felizes olha para jane ela tem um vestido vermelho ela quer brincar quem vai brincar com jane olha para o gato ele faz mião mião não vai brincar olha para mãe mãe é muito simpática mãe você vai jogar com jane pai está sorrindo sorria pai sorria olha para o cachorro arrrrr late o cachorro você quer brincar com jane olha o cachorro correndo corra cachorro corra olha olha um amigo está chegando o amigo vai brincar com jane eles vão jogar algo bom jogue jane jogue

Como visto, o primeiro quadro apresenta Jane, uma menina branca feliz que mora com pais felizes em uma casa que, não por acaso, é verde e branca. Essas cores representam felicidade e boas perspectivas futuras. Jane se diverte brincando com seu cachorro, gato e amigos. O quadro compõe frases curtas e completas, divididas por vírgulas, pontos de interrogação e pontos finais. Isto faz com que a narração seja mecânica, sugerindo a ilusão da noção da família perfeita que o livro busca ensinar às crianças. O quadro remete a uma imagem estante, fotográfica, em profundo contraste com a realidade de vida das famílias negras que o romance vai apresentar, a de Pecola, de Claudia e de outras meninas negras. Elas não residem em uma casa branca grande no centro da cidade com cachorros como animais de estimação. Seus pais, por trabalharem muitas horas em um dia, não são capazes de brincar dessa forma com elas. A imagem fotográfica ideológica do primeiro quadro representa a família que Pecola deseja ter, e ela atribui o fracasso de adquiri-la aos seus traços físicos – pensamento que foi internalizado a partir do *habitus* (BOURDIEU, 2003), em relação à inferiorização dos indivíduos negros no seu meio social.

No segundo quadro do trecho, as frases não são mais divididas por pontos de marcação, embora haja espaço entre elas. A confusão da estrutura da linguagem aponta para a incoerência entre o mundo de fantasia da família ideal e a realidade de Pecola. Aponta também para a pressão e estresse psicológico enfrentado por Pecola devido à impossibilidade de modificar-se fisicamente e transformar sua realidade. No último quadro, não há mais espaço entre as palavras, e em função disso, o texto é completamente caótico. Esse quadro representa a linguagem da mente, em que não há sinais de pontuação ou pausas. A linguagem aqui reflete o estado emocional de Pecola em seu processo de interiorização daqueles valores transmitidos discursivamente também. Ela não consegue ordenar as “vozes heteroglóssicas do Outro” (HENDERSON, 2000), que se articulam dentro de sua consciência. Podemos pressentir sua iminente insanidade, cuja mente no final da história se torna caótica, sem pausas e raciocínio crítico.

Podemos dizer que o conjunto dos quadros é representativo da desejada quebra nas convenções do discurso e da cultura dominante, o qual seria o objetivo de Morrison com esse romance. Diferentemente dos escritores tradicionais, cujo foco narrativo é a classe branca, Morrison apresenta a história de meninas negras, por meio da voz narrativa de uma menina negra, como já observamos.

Após a apresentação desses três quadros, há uma epígrafe na voz da narradora Claudia, agora já como uma mulher adulta que mostra para o leitor a sua superação das experiências negativas da infância, e o que ela relembra de Pecola especificamente. Ela tem consciência de que não foi possível impedir o final trágico e a insanidade de Pecola, lamentando não poder ter ajudado: “Realmente não há mais nada a dizer – exceto o porquê. Mas como o porquê é difícil de tratar, temos de nos contentar com o como [...] Nada resta agora – exceto Pecola e a terra infértil” (MORRISON, 1994: 7).

A analogia do cultivo da terra nos faz refletir sobre quem a cultiva: a própria narradora. Claudia tem o poder da palavra; ela faz lembrar das intelectuais negras que sempre plantarão e cultivarão sementes de esperança em relação à situação derogatória dos indivíduos negros. Ela é retratada como uma menina muito perceptiva que enfrenta as situações de discriminação vivenciadas com uma postura crítica e rebelde. Por ter o poder da voz, ela chama para si a responsabilidade de registrar as crueldades sofridas, especificamente, por mulheres negras nessa sociedade opressora, trazendo a perspectiva delas.

A estrutura do romance, em quatro partes, com títulos simbólicos das estações outono, inverno, primavera e verão, pode ser associada à ideia do ciclo da opressão dessas mulheres, o qual Claudia busca romper. O ciclo das estações é um fenômeno que consideramos natural, mas a situação opressora das mulheres negras não é, e, portanto, não deve ser perpetuada. O livro sugere que esse ciclo precisa ser interrompido e que há a necessidade de transformação dessas mulheres e da sociedade. Em nossa interpretação, é por meio dessa voz que Morrison pretende construir um discurso dialógico de diferença (HENDERSON, 2000) e, portanto, contra-hegemônico, embora a personagem Claudia, enquanto menina, não tenha consciência plena dessa necessidade de quebrar as convenções da cultura dominante e reescrever uma subjetividade feminina negra complexa e heterogênea. Cada estação na qual uma parte do romance se divide possui significados relacionados às experiências das personagens, como veremos. Quando as estações são tomadas em conjunto, sua simbologia aponta não apenas para a natureza cíclica da opressão na vida das mulheres negras nesse contexto sócio-histórico, mas também sua luta para transcendê-la. A estrutura do romance e a situação das personagens possibilitam uma representação muito mais adequada desse grupo de pessoas heterogêneas com experiências complexas e diversificadas, que tradicionalmente, teve suas vidas, sentimentos, sonhos e frustrações quase totalmente silenciados e/ou não registrados.

A primeira parte da história é intitulada “Outono”. Logo no início, conhecemos a casa e a família de Claudia, cuja realidade é diferente daquela de Jane – conforme discutimos

anteriormente em relação ao quadro fotográfico utilizado antigamente em livros didáticos para a alfabetização de crianças. A casa de Claudia, apesar de ser velha e sem boa estrutura contra o frio, é descrita como verde, aspecto que pode ser considerado representativo da esperança e confiança existente naquele espaço. Diferente da mãe de Jane – uma mulher branca vista como delicada e simpática, e que se dispõe a brincar com os filhos – a mãe de Claudia é forte, rigorosa e dura, que, por trabalhar em excesso necessariamente, não tem tempo disponível para brincar com Claudia. A narradora descreve suas mãos como grandes e duras que, quando lhe esfregam remédio no seu corpo, ela sente dor. Isto remete ao processo doloroso da cura – não da doença física, mas do trauma psicológico causado pela sociedade racista no qual são inseridas/os essas/es personagens. Em sua narração retrospectiva, Claudia explica que um episódio em que sua mãe a humilhou por ter adoecido parecia diferente e menos doloroso na sua memória:

Foi uma dor produtiva e frutífera. Amor, **espesso e escuro** como xarope de Alaga, entrou devagar pela janela quebrada. Eu podia cheirá-lo, prová-lo – **doce, mofado**, com uma ponta de gualtéria em sua base – **por toda parte naquela casa**. Ele grudava, junto com a minha língua, nas vidraças congeladas. Ele cobria meu peito, juntamente com a pomada e quando minha roupa se afrouxou durante meu sono, as curvas claras e nítidas de ar delineavam a sua presença na minha garganta. E à noite, quando minha tosse estava seca e persistente, pés entraram suavemente na sala, mãos prenderam novamente minha roupa, rearrumaram a colcha e permaneceram por um momento na minha testa. Então, quando penso em outono, eu penso em alguém com mãos que não querem que eu morra (1994: 12).

Podemos notar que, apesar das frustrações e problemas sofridos pela família de Claudia, em consequência da pobreza, existe uma atmosfera de amor e harmonia entre os membros. No trecho, vemos uma descrição inusitada do sentimento “universal” de amor, a partir da perspectiva de uma criança, embora em uma narração retrospectiva da adulta Claudia. Esse é um dos momentos em que sentimos uma confusão de perspectivas infantil e adulta; porém, para nós, isto é proposital, uma vez que permite uma maior aproximação do/da leitor/a com o árduo processo de crescimento da personagem-narradora. A comparação de Claudia de amor com xarope de Alaga, um remédio para tosse e gripe, sugere que o amor em sua casa era algo que atenuava a dor causada pelo ódio, preconceito e pela opressão geral que sua família sofreu nessa sociedade hostil americana. Suas palavras descritivas do amor em sua casa nos lembram a perspectiva da feminista afro-estadunidense Barbara Smith (1983), em que a casa para os indivíduos negros em geral é um lar e abrigo, apesar da frustração resultante de sua condição de pobreza, inferiorização injusta e falta de oportunidades. Smith nos mostra que a casa pode ser vista também como um lugar de resistência política e cultural, onde as pessoas negras podem ser elas próprias. Como já observamos, na maioria dos casos, as mães negras são os pilares da

família, pois são elas que ensinam às/aos filhas/os a desenvolverem no espaço da casa, desde a infância, a autoconfiança e autoafirmação necessárias para resistir a discriminação racial. Percebemos a gradual compreensão que a narradora adquire em seu processo de amadurecimento, de que sua família/casa era realmente seu refúgio dos males do mundo exterior; sobretudo, com o amor de sua mãe, ela aprendeu o poder da autoafirmação e resistência em sua sociedade racista.

Com efeito, a estação de outono que estrutura essa primeira parte da história, simboliza transformação, mudança e maturidade. Claudia e sua irmã estão no complexo e árduo processo de crescimento, e, na medida em que elas aprendem sobre sua condição opressora por serem meninas negras, desenvolvem atitudes críticas e de resistência. Claudia conta que, em um certo dia de Natal, seus pais compraram bonecas brancas de olhos azuis para ela e sua irmã, dizendo que era um privilégio ter essas bonecas, pois quando eles eram crianças nunca tiveram a oportunidade de ganhar uma. A reação inicial da narradora foi de aversão e irritação:

Eu estava fisicamente revoltada e secretamente com medo daqueles olhos redondos idiotas, o rosto maquiado e cabelo sedoso. [...]. Eu tinha apenas um desejo: desmembrá-la. Para ver de que era feita, para descobrir sua preciosidade, para encontrar a beleza, o atrativo que me tinha escapado, mas, aparentemente, apenas a mim. Adultos, meninas mais velhas, lojas, revistas, jornais, anúncios de vitrine – o mundo todo tinha concordado que uma boneca de olhos azuis, cabelos loiros e pele rosada era o que toda menina estimava. [...]. Eu não poderia amá-la. Mas eu poderia examiná-la para ver o que era que todo o mundo dizia que se podia amar [...]. As pessoas mais velhas franziam a testa e diziam preocupadas: “Você-não-sabe-como-tomar-conta-de nada. Eu-nunca-tive-uma-bonequinha-na-minha-vida-e-chorava-muito-por-uma. Agora-você-tem-uma-uma-bonitinha-e-você-despedaça-elao-que-há-com-você?” (1994: 20-21).

As palavras utilizadas por Claudia “desmembrá-la”, “descobrir sua preciosidade” e “examiná-la” exprimem seu desejo de compreender porque essas bonecas, representativas das meninas brancas, foram tão valorizadas, e se essa qualidade visível tinha alguma relação com um valor intrínseco. Ela quis entender porque as meninas negras eram mais vulneráveis às crueldades da sociedade, enquanto as meninas brancas eram privilegiadas. Notamos que, a partir do exame de imagens concretas – em virtude de sua consciência infantil, ela vai construindo pensamentos abstratos sobre sua realidade. Isso aponta para o longo processo de seu desenvolvimento em uma eventual adulta crítico-reflexiva, que será capaz de analisar e discorrer, de forma mais madura e abstrata, sobre as relações humanas. Todavia, enquanto criança compreensivelmente incapaz de perceber a verdadeira natureza de sua inferiorização, ela busca entendê-la na materialidade de objetos aos quais são atribuídos valores. Com efeito,

a história começa com quadros de imagens fotográficas da família ideal, discutidos anteriormente, os quais serão o objeto de análise da narradora-criança.

Entretanto, apesar da consciência ingênua, reparamos que Claudia é muito perceptiva. Ela sentiu indignação ao ver que seus pais pensaram que ela iria gostar de uma boneca parecida com uma pessoa branca. Diz que se os pais tivessem perguntado a ela o que desejava para o Natal, teria respondido que preferia receber como presente um dia na casa de seus avôs ouvindo seu avô tocar violino e ouvir as histórias de sua avó. Ou seja, uma experiência de amor com a família, que reforça os seus laços afetivos e de identidade, é mais valiosa para a narradora do que uma boneca, que para ela, objetificava aquilo que a inferiorizava. Ela termina destruindo as bonecas, e comenta que a coisa verdadeiramente assustadora, que ela não é capaz de destruir, é a reação de adultos negros – inclusive seus pais – a meninas brancas. Eles tratam as meninas brancas com mais delicadeza e atenção do que as meninas negras. Esta atitude sugere – absurdamente do ponto de vista das/os adultas/os negras/os – que brancas/os são mais humanas/os do que negras/os, e reflete o processo de naturalização, isto é, o *habitus* (BOURDIEU, 2003) construído por essas pessoas. Ao internalizar e reproduzir discursos e práticas sociais dominantes que inferiorizam os indivíduos negros, as/os próprias/os adultas/os negras/os não percebem inicialmente que estão contribuindo para a continuidade de sua opressão e a de suas/seus filhas/os.

A atitude questionadora de Claudia contrasta com a de Pecola, que, desprovida de capacidade crítico-reflexiva, evidencia no seu comportamento o desejo de adquirir as características físicas brancas, as quais são culturalmente valorizadas. Essas características não têm sustentação concreta ou objetiva, mas foram incorporadas na ideologia dominante pela “supremacia branca” (BLAY; CHARLES, 2011) que construiu imagens de indivíduos brancos como bonitos, inteligentes e poderosos, e as pessoas negras como bárbaras e animais. Pecola não tem consciência da verdadeira natureza dessa complexa realidade, e, assimilando os valores da ideologia dominante, passa a se estigmatizar. Ela então busca, com pequenos gestos, modificar suas características físicas, as quais são desvalorizadas naquele contexto social. Um exemplo disso na primeira parte do livro, é seu comportamento em relação à imagem de Shirley Temple, uma menina branca, gravada em um copo da casa de Claudia, onde Pecola foi acolhida por alguns dias. Shirley Temple é atriz de filmes famosos sobre a infância de uma garota inteligente, alegre e amada. Claudia expressa sua aversão por Shirley Temple, porque ela é adorada por Bojangles, um homem negro que ela considera representativo de seu amigo, seu tio, seu pai. Pecola, diferentemente de Claudia, adora Shirley e toma tanto leite nesse copo, a

ponto de a mãe de Claudia brigar com as meninas por acabarem com o leite em pouco tempo. Claudia diz que sua mãe sabia que Pecola “era encantada com o copo no qual estava gravada a imagem de Shirley Temple, e que ela aproveitava cada oportunidade para tomar leite nele apenas para ver e tocar no rosto de Shirley” (1994: 23). Shirley representa a ideologia dominante relacionada à suposta superioridade das pessoas brancas, e o gesto simbólico de Pecola de tomar leite – uma bebida branca – repetidamente desse copo representa seu desejo de transformação. Embora esse ato não apresente algum abuso físico, como no caso da personagem Geni em *Leite de Peito*, a menina negra que esfrega sua pele com partículas de tijolo, na tentativa de se tornar branca, ele carrega um forte impacto psicológico de consequência profunda na personagem Pecola, que internaliza a inferiorização imposta por sua sociedade racista.

Lembramos que, simbolicamente, a temporada de outono remete a um final. Com a primeira menstruação de Pecola, temos o fim de sua infância, de sua inocência, iniciando a fase da passagem para a vida adulta, na qual será necessário encarar ainda mais seu mundo opressor. O ingresso na puberdade vai acarretar desdobramentos indesejados, como por exemplo a gravidez em tenra idade. Percebemos que essa passagem para a maturidade é apenas física, no caso de Pecola, tendo em vista que ela não desenvolve a capacidade crítico-reflexiva necessária para sobreviver, como acontece ainda com muitos indivíduos negros na sua comunidade, onde a “supremacia branca” foi naturalizada.

Uma das primeiras situações narradas em que Pecola sofre a discriminação, se relaciona a uma experiência inter-racial e de gênero. A menina, que desejava comprar balinhas, entra no mercadinho de Sr. Yacobowski, um homem branco, que, inicialmente, ignora a presença de Pecola naquele espaço. “Em um determinado momento e espaço [Sr. Yacobowski] sente que não deve desperdiçar o esforço de olhar a menina. Ele não a vê, pois para ele, não há nada para ver” (1994: 47). Em nossa leitura, é um caso de racismo automático (SEGATO, 2003), uma vez que não depende da intervenção da consciência discursiva de Sr. Yacobowski; o ato corresponde a uma reprodução automática do hábito que se perpetua no patriarcado, onde há uma desvalorização de mulheres negras e pobres. Como vimos na perspectiva de Segato, “a ação silenciosa do racismo automático, que atua por detrás das modalidades rotineiras de discriminação, faz do racismo uma paisagem moral natural, de costume e dificilmente detectável” (2003: 119). Em uma ótica interseccional (CRENSHAW, 1989), podemos ver como as discriminações de raça, gênero e classe são interligadas na opressão da menina negra. Nessa

complexa situação, em que operam diferentes variáveis, imaginamos que a postura de Sr. Yacobowski seja bem diferente quando atende homens brancos ou meninas brancas.

Ao conseguir finalmente se forçar a ver a menina, Yacobowski a trata com desdém: ““O que deseja. Jesus, você não sabe falar?” [...]. Ela estende a mão com as moedas. Ele hesita por não querer tocar na mão dela” (1994: 49). Fora da loja, Pecola sente o peso do desprezo do homem branco por ela e, abaixando a cabeça, ela chora. Em um ato de consolação, ela come a balinha, focalizando os olhos da imagem gravada na embalagem da menina branca Mary Jane, como se – na sua mente infantil – aquele gesto pudesse lhe ajudar a conseguir amenizar o extensivo trauma psicológico da violência que ela havia sofrido. Nessa fase, Pecola não entende a complexa relação entre o comportamento injusto das pessoas e sua sociedade patriarcal racista. Ela não sabe se defender, não tem voz; ao invés de expelir a inferiorização imposta, acaba internalizando-a.

A pergunta de Yacobowski, “Você não sabe falar? ”, nos lembra do conceito do subalterno de Gayatri Spivak, embora o termo originalmente se relacione à opressão sofrida por mulheres em outro contexto. Em seu artigo “Pode o subalterno falar?”, Spivak chama atenção para os indivíduos em situação de subalternidade, cujo desafio maior é conseguirem efetivamente impor sua voz e sua perspectiva sobre o mundo, tendo em vista que, muitas vezes, por sofrerem diferentes níveis de opressão, não têm lugar de fala legitimado para articularem sua condição precária e serem escutados com respeito e levados a sério. “Para o ‘verdadeiro’ grupo subalterno, cuja identidade é a sua diferença, pode-se afirmar que não há nenhum sujeito subalterno irrepresentável que possa saber e falar por si mesmo” (SPIVAK, 2010: 60-61).

Perante Sr. Yacobowski, representativo do sujeito dominante branco, Pecola é subalternizada na vida real e no discurso – na “realidade” simbólica. Além de não poder se impor naquela situação, ela cede à opressão, no sentido de que não evidencia em seu comportamento nenhuma atitude de resistência. É importante refletirmos sobre as implicações simbólicas da ausência de voz, não apenas de Pecola mas também de Claudia. Observamos que nas primeiras partes do romance, há muitos monólogos da narradora. O uso do monólogo interior é característica do romance psicológico que tem ênfase no fluxo de consciência das/dos personagens centrais. Ao basear-se no historiador estadunidense Norman Friedman, a pesquisadora brasileira Ligia Moraes Leite explica a relação entre o monólogo interior e o fluxo de consciência: o primeiro se refere a um aprofundamento dos processos mentais, gerando um fluxo constante de pensamentos expressados por uma linguagem mais delicada. A pesquisadora descreve esse processo como o “deslizar do monólogo interior para o fluxo de consciência”

(1999: 68), em que não há uma sequência lógica de expressão, e o inconsciente parece se manifestar.

Em nossa leitura, a escolha de Morrison de utilizar o monólogo interior e o fluxo de consciência serve aos objetivos do livro, porque ilustra a necessária interiorização das personagens, como parte do processo de crescimento, no caso da narradora. Enquanto criança, Claudia não fala para o ‘dominante branco’, ao invés, ela fala para si mesma, aspecto que traz a reflexão sobre a ausência de voz, ao mesmo tempo em que sinaliza para um rico processo de amadurecimento dessa personagem narradora. Sua reflexão introspectiva permite a construção de uma autoconsciência, a qual faz com que ela possa fortalecer sua atitude de resistência, e desenvolver um discurso contra-hegemônico mais pela frente.

Com efeito, o ponto de vista do romance põe em relevo a questão da ausência das vozes narrativas das/os negras/os, que representam na ficção, o que ocorre na vida real: as pessoas negras não são ouvidas. Entretanto, como Claudia, elas têm desenvolvido uma atitude crítico-reflexiva e de resistência, que lhes permite avançar emocionalmente como seres humanos, apesar dos vários obstáculos.

É apenas após descrever a casa/família de Claudia, que a de Pecola é apresentada, a qual não é representativa de uma casa da família negra comum da época – conforme comentado por Morrison no posfácio do livro, como apontamos. A casa de Pecola é descrita pela narradora como uma loja velha abandonada, que “não harmoniza com as casas cinzas e os fios de telefone negros à sua volta; ao invés, incomoda a visão de transeuntes, em virtude de sua aparência irritante e melancólica” (1994: 33). Ela diz que a arquitetura não foi planejada para ser a moradia de pessoas; há apenas duas salas grandes, e os Breedloves utilizam a da frente como sala de estar. A sala do fundo é utilizada como quarto para a família inteira, os pais de Pecola – Pauline e Cholly Breedlove –, seu irmão Sammy de quatorze anos, e a própria Pecola. A cozinha é anexa a esse quarto, e não há estrutura de banheiro exceto um vaso “inacessível aos olhos” (1994: 35). Quanto aos móveis, ficaram velhos sem adquirir apego emocional dos moradores: “as pessoas os usavam, mas nunca os conheceram” (1994: 35). Ou seja, nessa casa, não foi desenvolvida alguma afetividade entre os membros da família, e assim, a estrutura física não acarreta valor sentimental, nem remete a lembranças especiais. De acordo com a narradora, a única coisa que parece ter vida nessa casa é o fogão de carvão que “tinha mente própria”; ele se apagava sozinho apesar dos esforços da família de mantê-lo aceso: “[o fogo] parecia aumentar, diminuir, ou morrer, de acordo com sua própria vontade. Pela manhã, entretanto, ele sempre decidia morrer” (1994: 37).

Vemos na descrição da casa de Pecola, um enorme contraste com a de Jane – apresentada nos quadros descritivos que antecedem a história –, representativa do paradigma ocidental, sobre o qual Pecola é ensinada na escola através de livros didáticos. Esta casa branca de pessoas brancas é mostrada a Pecola como tendo alegria e diversão em abundância, diferente de sua própria casa, a qual é coberta e escurecida pela poluição do ar lá fora, e vazia de amor e afeição por dentro, um espaço onde ela é abusada física e verbalmente. Ela apreende a associar a casa/família “ideal” às pessoas brancas, e a casa/família pobre e abusiva às negras. Subsequentemente, ela passa a desejar se aproximar das pessoas brancas, pois, aparentemente, esse meio social lhe ofereceria o amor e proteção.

A simbologia do apagamento do fogo na casa de Pecola ilustra a falta de bons sentimentos e energias para a vida, e a impotência de seus familiares, inseridas/os nessa sociedade racista e machista. Não existe no seu espaço privado, aquele amor “espesso” de energia combativa, como no de Claudía, algo tão necessário para a sobrevivência de uma família negra nesse contexto social. Ao invés, a casa de Pecola é um espaço público que nunca foi transformado em lar, estando repleta de ódio perpetuado pelos próprios pais. Pauline e Cholly abusam verbal e fisicamente um ao outro e nunca refletem sobre os danos psicológicos que a violência doméstica pode causar aos dois filhos. Conforme a voz da narradora:

Havia uma diferença na reação das crianças a essas batalhas. Sammy xingava por um tempo, ou saía de casa, ou atirava-se na briga. Ele era conhecido, quando tinha quatorze anos, por ter fugido de casa nada menos do que vinte e sete vezes. Uma vez ele chegou a Buffalo e ficou lá três meses. Seus retornos, fosse por força ou circunstância, eram de mau humor. Pecola, por outro lado, limitada por juventude e sexo, experimentava métodos de resistência. Embora os métodos variassem, a dor era tão consistente quanto profunda. Ela lutava entre um desejo irresistível de que um matasse o outro e um profundo desejo de que ela mesma morresse (1994: 43).

Observamos a interface de raça e gênero em relação à forma como os irmãos reagem perante a violência doméstica. Sammy sai de casa e busca sobreviver nas ruas, enquanto Pecola, fragilizada por sua condição de dupla opressão – ela é menina e é negra, não consegue reagir a essa violência que presencia na família. Ela continua nessa casa, mesmo após ser estuprada pelo pai e maltratada pela mãe, que a culpa pela violência sexual que sofreu. Ou seja, ela sofre em casa múltiplas formas de opressão, que acarretarão consequências psicoemocionais graves nessa personagem frágil.

Notamos que as atitudes distintas dos irmãos são resultado da maneira como meninas e meninos são socializadas/os, com base nos valores culturais patriarcais. Enquanto as meninas são ensinadas a serem submissas e passivas, os meninos são socializados a serem ativos,

controladores, rebeldes. Esse aspecto pode ajudar a explicar porque no mundo real, os jovens negros estão mais envolvidos com a criminalidade do que as meninas negras, tendo em vista que eles aprendem a utilizar a violência como meio de revolta contra as injustiças que sofrem. Como consequência, eles se machucam ou morrem mais²². hooks nos alerta da socialização de crianças que sofrem a violência doméstica: passam a pensar que a violência é uma forma aceitável de controle social. O caso dos personagens Cholly e Sammy é representativo dessa forma de socialização de homens negros na vida real. A narradora expõe sua percepção sobre a família Breedlove, destacando que eles têm tão baixa autoestima:

Ninguém poderia tê-los convencido de que eles não eram extremamente e agressivamente feios. Exceto pelo pai, Cholly, cuja feiúra (resultado de desespero, degradação, e violência voltados para as coisas pequenas e pessoas fracas) era um comportamento [...]. Você olhava para eles e se perguntava por que eles eram tão feios; você olhava de perto e não conseguia encontrar a origem [...] Então você percebia que isso vinha da convicção, convicção deles. Era como se algum misterioso mestre onisciente tivesse dado a cada um uma capa de feiúra para usar e cada um a aceitou sem questionar. O mestre disse: "Vocês são pessoas feias." Eles olharam em volta de si mesmos e não viram nada que contradissesse a declaração; viram, de fato, apoio para ela inclinando-se sobre eles de cada *outdoor*, cada filme, cada olhar. "Sim", eles disseram. "Você está certo." E eles tomaram a feiúra em suas mãos, jogaram-na como um manto sobre si mesmos e saíram pelo mundo com ele. Lidando com isso cada um do seu jeito. A Sra. Breedlove usou o dela como um ator faz com um adereço: para a articulação de uma personagem, para complementar o papel que ela frequentemente imaginava fosse dela – mártir. Sammy usou o seu como uma arma para causar dor aos outros. Ele ajustou seu comportamento a ele, escolheu seus companheiros com base nele: pessoas que podiam ficar fascinadas, até mesmo intimidadas por ele. E Pecola. Ela se escondeu atrás do dela. Escondida, velada, eclipsada – espreitando para fora detrás da mortalha muito raramente e apenas para ansiar pelo retorno de sua máscara (MORRISON, 1994: 39).

Reparamos que Claudia, mais uma vez, está tentando compreender as causas da condição da inferioridade cruel e injusta das pessoas negras. No seu processo de amadurecimento, ela começa a refletir sobre o comportamento dos próprios indivíduos negros que se subjagam a essa condição. Ela deseja entender o motivo para os Breedloves internalizarem e reproduzirem a opressão, causa principal de sua destruição. Com as palavras "origem" e "mestre", ela está buscando um provável poder autoritário e/ou causa "natural" que

²² Na busca de uma compreensão mais detalhada, recorreremos ao trabalho da jornalista afro-brasileira Kelly Quirino (2013), que nos mostra como a violência no Brasil tem um componente racial e de gênero, uma vez que os jovens negros morrem mais do que jovens brancos e meninas negras. Quirino destaca que em 2010 houve um aumento de 139% das mortes de jovens negros, envolvidos em homicídios, em comparação com jovens brancos, que morrem mais em acidentes de carro. V. o texto: QUIRINO, Kelly. Morte Anunciada: O jornalismo e a vulnerabilidade da juventude negra diante da violência. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. XXXVI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Manaus, AM – de 4 a 7 de setembro, 2013. Disponível em: <<https://cocimes.files.wordpress.com/2013/08/artmortekellyquirinor8-0843-1.pdf>> Acesso em: 09.07.2014.

possam explicar a opressão dos povos negros em geral. Ela percebe que é a aceitação que faz com que os Breedloves naturalizem a condição de inferioridade imposta. Essa aceitação e a subsequente reprodução é o que estamos chamando de violência simbólica neste trabalho, a partir das contribuições de Bourdieu e Passeron.

Ainda sobre a questão da interface de gênero e raça, vemos que Pauline e Pecola têm reações diferentes diante da realidade opressiva, em comparação com as atitudes de Cholly e Sammy. Enquanto Pauline e Pecola causam dor a si mesmas, ao se submeterem aos discursos hegemônicos que as posicionam como objetos desvalorizados, Cholly e Sammy infligem dor nas pessoas mais fracas, entre essas, as mulheres negras. O sobrenome da família *Breedlove*, traduzido significa 'procriar amor', é irônico porque, entre elas e eles, há muitos conflitos em virtude do desprezo que sentem não apenas em relação à/ao outra/o, mas também a si próprias/os. Sobretudo, não 'procriam', ou desenvolvem, uma dupla consciência - entendida como aspecto essencial da psique de indivíduos negros -, um valor positivo que estimula atitudes crítico-reflexivas e uma boa autoestima. Essa duplicidade de consciência é necessária para a sobrevivência de pessoas negras em sociedades racistas e opressoras. É apenas a partir dela que seja possível dar início ao processo de crescimento, rumo a uma nova dimensão, onde serão valorizadas e apreciadas.

A estação da segunda seção do livro é o inverno, que, embora simbolize aspectos negativos – dor, perda e morte, também aponta para o renascimento das coisas, e, portanto, representa a esperança. Essa temática é relevante porque Pecola passa por situações violentas decorrentes de conflitos intra-raciais que lhe causam muita dor. As/os professoras/es da escola, que também são pessoas negras, ignoram e excluem Pecola. Evitam olhar para ela e “só a chamavam quando todos deveriam responder” (1994: 46). Além disso, as/os colegas negras/os sempre a insultam, chamando-a de "preta feia" [*black emo*]. Em uma ótica interseccional (CRENSHAW, 1989), podemos ver que as discriminações de raça, gênero, e classe são interligadas nesses casos; Pecola é abusada por ser uma menina negra e pobre. Percebemos que o abuso cometido por esses indivíduos, que também são negros, é resultante de sua internalização e naturalização de uma inferioridade da ‘raça negra’. Trata-se da reprodução da violência simbólica, tendo em vista que esses indivíduos negros buscam oprimir e destruir aquilo que também faz parte deles: ser negra/o. Apesar de ainda criança, em seu rico, doloroso e complexo processo de compreensão da intensidade, extensão e consequência de preconceitos de raça, Claudia percebe cada vez mais esta triste condição, como sua reflexão nos mostra:

Foi o desprezo deles mesmos por sua própria negritude que deu força ao primeiro insulto. Eles pareciam ter pego toda a sua ignorância cultivada calmamente, seu ódio por si mesmos minuciosamente aprendido, sua desesperança elaboradamente concebida e sugado tudo em um cone vulcânico de desprezo que tinha queimado durante eras nas cavidades das suas mentes – resfriado – e se derramado por lábios de indignação, consumindo tudo o que estava em seu caminho. Eles dançaram um balé macabro ao redor da vítima, a quem, para seu próprio bem, eles estavam dispostos a sacrificar no poço flamejante (1994: 65).

Nesse trecho, temos a sensação de que a voz narrativa é de uma adulta, em virtude da forte crítica a essas pessoas negras. Isto reforça nossa hipótese de que, em diferentes momentos da narrativa, as vozes infantil e adulta de Claudia se misturam ou se confundem propositalmente, por diferentes motivos. Nesse caso, a confusão permite construir a crítica de forma contundente.

A chegada de uma nova aluna, Maureen Peal, agrava a situação de Pecola. Claudia a descreve como a filha morena clara com cabelos compridos castanhos e olhos verdes, que encanta a escola inteira. Ela é tratada de forma diferenciada, no sentido de que professores e alunos prestam atenção a ela e a elogiam continuamente. Em determinada ocasião, Pecola é assediada por um grupo de meninos na escola, e defendida por Claudia e Frieda. Maureen se aproxima, convidando-as para tomar sorvete, com a suposta intenção de levantar a autoestima de Pecola. Durante a conversa entre as meninas na sorveteria, começa uma briga entre elas; e Maureen, se distinguindo como bonita e “superior”, abusa verbalmente delas, dizendo que são pretas e feias. Essa experiência é devastadora para as meninas que haviam admirado Maureen e desejavam ser amiga dela. Podemos pensar aqui que o comportamento de Maureen está relacionado à superioridade que sente em virtude da afirmação da beleza da mulata – que é ‘meia branca’ – sobre as características físicas negras, ideologia herdada da escravidão e colonização dos povos negros. Isto nos remete novamente ao conceito de “supremacia branca” e a questão de beleza, discutidas por Yaba Blay e Christopher Charles (2011), cuja perspectiva alerta que o padrão de beleza eurocêntrico é algo socialmente construído para conferir benefícios para alguns grupos e excluir outros. A supremacia branca preconiza que *whiteness* [brancura] é superior em todas as esferas, inclusive a da beleza física de indivíduos. Desse modo, essa supremacia designa o sistema de privilégios proporcionados aos brancos, com base em suas características físicas. Notamos que a personagem Maureen não é branca, porém sua aparência física, que assemelha à das brancas, lhe confere certa autoridade no seu meio social, conforme a lógica da supremacia branca.

O desejo da frágil Pecola é, como Maureen, ser reconhecida e incluída no meio social que confere privilégios e proteção. A reação das três meninas frente a violência perpetrada por Maureen é relevante para entendermos mais sobre elas. Claudia e Frieda buscam se defender,

contestando o discurso de Maureen, ao passo que Pecola assiste passivamente. A narradora diz que a dor de Pecola era irritante, e que ela desejava “[...] abri-la, enfiar um pau de madeira na espinha dorsal curvada, para força-la a se erguer e desembuchar seu sofrimento nas ruas. Mas, Pecola guardou o sofrimento que subiu até os olhos e o se transformou em lágrimas” (1994: 73-74). Mais uma vez, presenciamos a internalização por Pecola, ao invés da expulsão da opressão, como Claudia e Frieda fazem.

Abrimos um pequeno parêntese para destacar a importância do apoio emocional construído entre Claudia, Frieda e Pecola, o que é uma forma de sobrevivência para as mulheres negras nas sociedades opressivas. As feministas estadunidenses em geral têm utilizado a palavra “sororidade” como substituto do uso da palavra “fraternidade”, para se referir a esse tipo de união e irmandade de mulheres. Percebemos que nas culturas caribenhas e latino-americanas, a palavra “fraternidade” tem sido utilizada em vez de “sororidade”. A socióloga argentina Susana Beatriz Gamba nos explica que isso representa um fenômeno social, em que ficamos apenas com a versão masculina do termo,

Afinal de contas, a sociedade patriarcal nos ensina que relações harmoniosas somente são possíveis de se concretizarem entre homens. Sororidade é uma dimensão ética, política e prática do feminismo contemporâneo. É uma experiência subjetiva entre mulheres na busca por relações positivas e saudáveis, na construção de alianças existencial e política com outras mulheres, para contribuir com a eliminação social de todas as formas de opressão e ao apoio mútuo para alcançar o empoderamento vital de cada mulher (GAMBA, 2009).

Em nossa leitura, o abuso que essas meninas sofrem de Maureen pode ser compreendido em diferentes níveis. É um caso de violência simbólica, porque envolve a internalização, naturalização e reprodução da inferiorização das pessoas negras por Maureen, que impõe isto às colegas negras. E percebemos que Pecola passa a interiorizar isso. O caso pode ser visto também como violência moral, uma vez que Claudia e sua irmã não apenas percebem o cruel abuso no discurso ideológico de Maureen, mas também tomam uma posição de resistência, tentando reagir, pelo menos em reflexões que buscam entender essa injusta inferiorização. Ao refletir mais sobre a violência que sofreu, Claudia exprime o horror que sente ao perceber nas afirmações opressoras de Maureen a triste realidade sobre o contexto em que vivem:

Nós estávamos afundando pela sabedoria, precisão e relevância das últimas palavras de Maureen. Se ela era bonita – e pelas crenças da época, ela *era* – então nós não éramos. E o que aquilo queria dizer? Nós éramos inferiores. Mais agradáveis, mais brilhantes, mas ainda inferiores. Bonecas, podíamos destruir, mas não podíamos destruir as vozes melosas dos pais e tias, a obediência nos olhos de nossos semelhantes, a luz escorregadia nos olhos dos nossos professores quando se deparavam com as Maureen Peals do mundo. Qual era o segredo? O que nos faltava? Por que isso era

importante? E daí? Ingênuas e sem vaidade, ainda estávamos apaixonadas por nós mesmas na época. Nós nos sentíamos confortáveis em nossas peles, gostávamos das novidades que nossos sentidos nos comunicavam, admirávamos nossa sujeira, cultivávamos nossas cicatrizes e não podíamos compreender essa desvalorização. Ciúmes, nós entendíamos e achávamos natural – um desejo de ter o que alguém tinha; mas inveja era um sentimento estranho e novo para nós. E todo o tempo nós sabíamos que Maureen Peal não era o Inimigo e nem digna de tal ódio intenso. *A Coisa* a temer era a *Coisa* que a tornava bonita e a nós não (1994: 74).

O discurso de Claudia aqui nos lembra do processo de sua compreensão iniciada mais cedo na sua infância. Podemos dizer que o processo vai evoluindo com o desenvolvimento de Claudia; ainda criança ela busca a materialidade dessa opressão – “a Coisa”, sem enxergar ainda a dimensão ideológica desse processo. Seu desejo de enfiar um pau de madeira na coluna de Pecola para que ela se erguesse, evidencia seu modo de pensar, o qual continua focalizado no aspecto concreto das coisas. A expressão “crenças da época” nos faz lembrar a análise de Blay (2015) em relação ao conceito de beleza como questão política. A padronização da beleza branca, por grupos que se consideram brancos, garante privilégios – ou capital simbólico (BOURDIEU, 2003), para indivíduos vistos como brancos, em detrimento dos grupos não-brancos. É preciso que as pessoas sejam conscientizadas desse ciclo vicioso da violência da exclusão que, por ter formação histórica, econômica, social e psicologicamente complexa, exige esforço para ser desconstruído.

A atitude de Claudia de questionar essa injusta condição, representa sua capacidade de enfrentar as ideologias e crenças opressoras da sua época, embora ela não as enxergue ainda nesses termos. A fase de impotência pela qual ela, sua irmã e Pecola passam é um estágio necessário que pode levá-las a tomar consciência de sua condição de ser mulher negra em uma sociedade machista e racista, estimulando o desenvolvimento positivo da dupla consciência, essencial para a superação da opressão sofrida. O amadurecimento de Claudia nos remete novamente à simbologia do ciclo das estações: a tomada de consciência e o desenvolvimento da resistência, em busca de uma nova identidade, com a qual ela será valorizada e apreciada, passando para uma nova dimensão, a qual Souza (2009) chama de reexistência. Trata-se de um processo cíclico de crescimento, no qual Claudia se integra, diferentemente de Pecola, que não desenvolve o raciocínio crítico necessário para participar dessa mudança.

Outro ponto culminante da violência intra-racial, é o encontro de Pecola com Geraldine, a mãe de um colega da escola. Geraldine é uma mulher mestiça que faz todo esforço para se afastar dos indivíduos negros. Ela proíbe seu filho, Junior, de brincar com as crianças em sua comunidade, por serem negras, embora ela não dedique tempo ao menino. Quando Pecola entra na casa de Geraldine a convite de seu filho para ver filhotes de gatos, ela sofre uma série de

abusos. Primeiro, não havia filhotes, conforme prometido por Junior, e o rosto dela é arranhado pelo gato assustado que Junior joga na sua direção. Há uma curta luta entre Junior e Pecola, porque ela tenta proteger o gato. Entretanto, quando Junior o joga uma segunda vez, ele não resiste à colisão com a parede e morre. Geraldine chega a casa e não se aborrece apenas com o fato que seu gato foi morto, mas também pela presença de uma criança negra desarrumada e suja. Junior diz à mãe que Pecola matou o gato. Sem hesitação ou perguntas, a mãe abusa verbalmente da menina: “Vadia preta nojenta. Saia da minha casa” (1994: 92). A narradora relata que, fora da casa, a reação de Pecola foi abaixar a cabeça no frio do inverno e chorar. Notamos aqui que a simbologia associada ao inverno – estação que dá título ao capítulo – é apropriada nesse contexto, uma vez que se harmoniza com a dor da solidão e perda de esperança vivenciada por Pecola, ao ser rejeitada e desprezada pela “mulher bonitinha” (1994: 92).

O ato de Pecola de abaixar a cabeça, sem tomar uma atitude crítica e de resistência, foi semelhante à sua reação aos maus-tratos de Sr. Yacobowski, o vendedor branco, e de Maureen Peal, a colega mestiça de sua escola. Essa reação, representativa do sentimento de vergonha e dor, aponta claramente para a incorporação dos padrões de valorização da sociedade, pela ótica dos quais ela também se avalia, aceitando, então, a inferioridade imposta. Novamente, vemos a manifestação da violência simbólica, em que Pecola internaliza e reproduz a opressão.

A terceira parte do romance tem o título “Primavera” que, como sabemos, representa um recomeço, juventude, amor e felicidade. Essa seção se inicia com um episódio de abuso físico e psicológico sofrido por Pecola por parte de sua mãe Pauline. É relevante entendermos esse episódio, uma vez que contribui para a compreensão da relação entre mãe e filha, e as consequências dessa relação para o destino da menina. Resumidamente, nesse episódio, Pecola, Claudia e sua irmã Frieda foram visitar a mãe de Pecola no seu trabalho. Pauline, que trabalha como empregada doméstica na casa de uma família branca, havia terminado de fazer um caldo quente de frutas. Por acidente, Pecola termina derramando o caldo e assustando a menina branca de quem cuidava Pauline, e foi a única que se machucou com o caldo quente. Entretanto, ao invés de acalmar sua filha, já tensa pelo ambiente diferente, Pauline ataca Pecola, xingando-a e espancando-a: “Idiota, doida ... meu chão, sujeira ... olha o que você fez ... saia daqui ... meu chão ... meu chão” (1994: 109). Para Claudia, aquelas palavras eram mais cruéis que a queimadura do caldo. Logo em seguida, Pauline acalma a menina branca que nesse momento estava chorando: “Não chore amor. Venha aqui. Meu Deus. Olhe seu vestido. Não chore mais. Vou trocar seu vestido” (1994: 109).

Nessa cena, dentre outras, Pauline, diferente da mãe de Claudia, é retratada como a figura de matriarca, isto é, a mãe que cuida das/os filhas/os de terceiros, mas maltrata as/os suas/os. Observamos que esta imagem é aquela construída no imaginário racista, e misógino. Dentro das culturas africanas matrifocais, a figura de matriarca tem significado contrário: ela é uma pessoa forte, rígida e autoritária, no sentido positivo das palavras (VASCONCELOS, 2014). Relembrando o estudo de Tanner (1974), nas culturas africanas que privilegiam as mães, as mulheres autoritárias e fortes tomam as iniciativas, fazem as decisões difíceis em suas famílias, e são muito valorizadas e respeitadas. Por meio das personagens de Pauline e a mãe de Claudia, Morrison traz a dupla visão da figura de matriarca, construída nas duas culturas. Isto nos remete à estratégia de pares de personagens (SALVATORE, 2002), o que possibilita o resgate de uma identidade positiva da mãe negra.

Indubitavelmente, a violência que Pecola sofre da mãe tem um impacto extremamente doloroso em sua baixa autoestima. Desde sua infância, Pecola foi subjugada pela mãe, que a olhava sob a ótica dos valores opressores interiorizados. Quando sua filha nasceu, Pauline a considerava um bebê feio: “Eu sabia que era feio. Tinha cabelo bonito, mas Jesus, era feio” (1994: 126). A mãe, que havia naturalizado a ideologia da beleza branca, transferiu esses pensamentos opressores à sua filha ao longo de sua infância, e esses sentimentos tiveram consequências negativas e dramáticas para a autoestima de Pecola.

Vale salientar que Pauline não era sempre uma pessoa abusiva. Em consonância com o título “Primavera” dessa seção do livro, é apresentado, em *flashback*, seu primeiro encontro com Cholly quando eram jovens apaixonados. Muitos anos após seu casamento, Pauline começou a se interessar por cinema; através dos valores veiculados por esse poderoso instrumento de transmissão de pensamentos ideológicos – opressores ou não, ela aprende a apreciar o padrão de beleza eurocêntrico, tendo em vista que os filmes sempre o destacavam e valorizavam. Ao se apropriar da ótica eurocêntrica, que a fascinava, mas a excluía daquele universo, ela desenvolveu o autodesprezo. A narradora nos fala sobre Pauline:

Ela nunca foi capaz, depois de sua educação nos filmes, de olhar para um rosto e não lhe atribuir alguma categoria na escala de beleza absoluta e a escala era uma que ela absorveu integralmente da tela grande. Lá, ao menos, havia os bosques escurecidos, as estradas solitárias, as margens dos rios, os olhos suaves e experientes. Lá o falho tornava-se completo, os cegos viam e os coxos e paralíticos jogavam fora suas muletas (1994: 122).

A última frase no trecho alude à “felicidade” que o cinema proporcionaria às pessoas, e sempre associando as concepções de felicidade, inteligência e bondade às pessoas de cor branca.

No caso de Pauline, ela era uma mulher negra oprimida, sobrecarregada de trabalho, que nunca vivenciou o luxo apresentado nos filmes. Ela se entregou a esse mundo de cinema, onde ela encontrou essa felicidade ilusória. Entretanto, isso teve repercussões negativas na sua visão da realidade e na maneira como iria criar sua filha.

Também é apresentada nessa seção do livro, a juventude do pai de Pecola. A narradora traz exemplos de opressão sofrida por Cholly, não para justificar o abuso contra sua filha, mas para tentar explicar como sua trajetória pode estar na causa do seu crime. Isso nos faz refletir novamente sobre a escolha de Morrison da perspectiva de uma menina negra como narradora, e ao controle da construção de diferentes vozes narrativas por esta. A autora negra Morrison constrói uma narradora negra que tem autoridade de destinar diferentes pontos de vista nessa narrativa. A visão de Claudia é relevante para os objetivos do livro, dentre os quais, é expor as crueldades sofridas por meninas/mulheres negras devido à violência machista e racista.

É a narradora então, que permite a presença da voz de Cholly, cuja própria história e experiências que o levaram ao seu destino, chegam ao leitor com a perspectiva desse personagem. Ele foi órfão, e não teve muito afeto para com a tia que o criou. Ele desejava se reunir com o pai, mas este o rejeitou, negando sua filiação. Um momento decisivo para o rumo da vida de Cholly foi o primeiro encontro sexual com uma garota negra. Ainda adolescentes, eles haviam se afastado das celebrações com seus familiares e amigos para ter um momento íntimo nos bosques. Foram surpreendidos por dois homens brancos, que, ao verem o casal tendo relações sexuais, direcionaram a luz da lâmpada para o casal e o forçaram a continuar, enquanto eles assistiam e zombavam de ambos. Em nossa interpretação, o ato de subordinação perpetrado por homens brancos é uma forma de exercer o poder da supremacia branca, para se colocar em uma posição superior. É um caso de violência moral que provoca um extensivo dano psicológico. Como vimos nas contribuições teóricas de Rita Segato (2003), essa violência é a forma mais eficaz de reduzir a autoestima, minar a autoconfiança e desestabilizar a autonomia, o que faz com que seja difícil para a vítima procurar ajuda.

Vale salientar que a repugnância e desprezo que Cholly sentiu ao ser submetido àquela situação, não foram dirigidos aos homens brancos opressores, mas à menina negra: “por algum motivo, Cholly não sentiu ódio dos homens brancos; ele odiou, desprezou, a menina” (1994: 151). Observamos aqui que Cholly busca vingança com o indivíduo mais fraco da escala social hierárquica – as mulheres negras. Ele não pode se vingar dos homens brancos que o abusaram, em função da subjugação racial. Então, busca dirigir sua raiva impotente a quem ele pode: à namorada negra, e mais tarde, à esposa e à filha negra.

Ao sofrer a violência desmoralizante, Cholly é incapaz de encarar sua tia e outros familiares com quem morava. Podemos interpretar essa reação como tentativa de escapar da condição de fragilização e impotência provocada por aquela situação diante de uma menina de quem ele gostava. Vale lembrar que nas culturas negras patriarcais, há a socialização dos homens negros como mais fortes, e eles têm a responsabilidade de proteger as mulheres; nunca são desrespeitados e sentem-se poderosos nessa posição. Em situações diaspóricas, onde se encontram em contexto vulnerável, os homens afrodescendentes não são capazes de lidar com a impotência diante da subjugação sofrida na sociedade americana, consequência do racismo. Desse modo, podemos estabelecer uma ligação entre sua condição e a recorrência dos homens negros à violência, a qual, muitas vezes, direcionam às afro-estadunidenses, a camada mais desempoderada da sociedade racista e machista.

Podemos relacionar – embora cientes de que se trata de algo muito complexo – o sentimento de impotência que sente Cholly ao ato do estupro de sua filha. A narradora diz que, no ato abusivo, ele “sentiu ódio misturado com ternura” (1994: 163). Sob nossa ótica, em um mundo racista e opressor, no qual esse personagem é oprimido continuamente, o ato do estupro lhe confere, dentre outros aspectos, a autoafirmação do Eu masculino socializado como poderoso, embora com dimensões e consequências imprevisíveis e cruéis. Isto nos remete à perspectiva de Rita Segato (2003), na qual o estupro é a encarnação da própria estrutura de gênero, com o “mandato” de supremacia masculina e de dominação. Como vimos, nessa concepção, o estupro é entendido como cobrança rigorosa, forçada e naturalizada de tributo sexual, que tem um papel relevante na reprodução da economia simbólica de poder; é um ato substancial nos ciclos regulares de restauração desse poder. Além da complexa relação entre o agressor e a agredida, devemos levar em consideração a relação entre o agressor e seus pares, uma vez que, considerada um enunciado, essa violência está sempre acompanhada pelo mandato masculino, por outros homens que, de alguma forma, exigem que ele se conduza a posição de masculinidade. Essa perspectiva nos traz várias reflexões em relação à posição de Cholly, um homem negro em uma sociedade branca: ele não é visto como igual aos homens brancos, e, portanto, não compartilha dos mesmos privilégios. Isto significa que sua aliança ou competição com outros homens seria apenas com os negros, que, como ele, enfrentam a subjugação estrutural, em que seu poder masculino é constantemente ameaçado? De todo modo, sua posição inferiorizada demanda a retirada de um tributo da posição feminina, o qual pode alimentar sua potência, posicionando-o no mandato masculino. Nessa condição extremamente

complexa, vemos que há uma busca do tributo, sua filha negra, a figura mais fragilizada nessa hierarquia de poder patriarcal e racista.

A última parte do livro tem o título de “Verão”, estação que, para a narradora, representa um período de tempestades. Está relacionado ao distúrbio, confusão e agitação, palavras que, não por acaso, descrevem a condição de Pecola nesse estágio. Conversando consigo mesma, ela diz, “Cala a boca! Não gosto desse tipo de conversa” (1994: 199). Descobrimos que a fala, apenas para si mesma, é sobre um segundo estupro pelo pai, o que ela não conta à mãe, sabendo que esta não iria acreditar. A informação é contada, em um discurso confuso, pela própria personagem, que, em sua condição de insanidade mental, é atingida física e emocionalmente por esse tipo de crime. Esse monólogo interior nos mostra novamente como o processo de interiorização é forma de crescimento. Entretanto, diferente de Claudia, Pecola permanece presa no mundo interior, no mundo de sua consciência.

A narradora, que agora está no estágio final do seu processo de amadurecimento, fala – de forma abstrata e complexa – sobre o relacionamento entre os seres humanos:

Todos nós – todos que a conheciam – sentíamos-nos tão plenos depois de nos limparmos sobre ela. Éramos tão bonitos quando montávamos em sua feiura. Sua simplicidade nos decorava, sua culpa nos santificava, sua dor nos fazia brilhar com saúde, sua estranheza nos fazia pensar que tínhamos um senso de humor. Sua falta de articulação nos fazia acreditar que éramos eloquentes. Sua pobreza nos mantinha generosos. Mesmo seus sonhos acordados usávamos – para silenciar nossos próprios pesadelos. E ela nos permitiu, e, assim, mereceu o nosso desprezo. Nós afinávamos nossos egos nela, preenchíamos nossos personagens com sua fragilidade, e bocejávamos na fantasia da nossa força (1994: 205).

No trecho, o uso de “nós” por Claudia pode referir-se não apenas aos indivíduos negros, mas também aos brancos que, em um processo sócio-histórico complexo, colocam pessoas negras mais em uma condição inferior, negando-as acesso aos privilégios da sociedade – ou “capital simbólico” –, e utilizam a condição destas como ponto a partir do qual se diferenciam e constroem o Eu poderoso. Reparamos que o discurso de Claudia não é mais um monólogo introspectivo, o que representa sua transformação em pessoa madura e sensata, assim como sua aquisição de voz. Ela fala para o leitor, que ela busca conscientizar e sensibilizar em relação à opressão de determinados indivíduos na sociedade.

Nessa fase, a narradora lamenta não poder ter impedido o destino de Pecola, apesar de todo seu esforço. Ela e sua irmã Frieda a evitam em virtude da dor e da frustração que sentem por terem “fracassado” em ajudá-la:

E agora que eu a vejo procurando a baliza no contentor do lixo – para quê? A coisa que assassinamos? Estou falando sobre como eu não plantei as sementes na profundidade necessária, que a terra foi culpada, a terra da nossa cidade. Ainda penso agora que a terra do país inteiro foi hostil às sementes de calêndula aquele ano. Essa terra é ruim para certos tipos de flores. Certas sementes não crescerão nela, certas frutas não cultivarão, e quando a terra mata conforme sua própria vontade, nós aceitamos isso e dizemos que a vítima não tinha direito de viver. Agora é tarde demais. Pelo menos nas periferias da minha cidade, dentre a lixeira e os girassóis da minha cidade, é tarde demais, demais (1994: 206).

Aqui Claudia, já adulta, retoma a analogia de cultivo de flores em terra ruim, apresentada na epígrafe do romance. Em nossa perspectiva, a “terra” representa a sociedade americana machista e racista, na qual as mulheres negras mais frágeis – as “flores” – podem ser destruídas se não têm uma rede de apoio familiar e comunitário que possa lhes ajudar a desenvolver o espírito de perseverança e resiliência, a dupla consciência. Observamos que a voz de Claudia é silenciosa nos discursos finais do livro. Apenas a frase “Foi isso.” [*So it was.*] é um dos parágrafos finais. Não há mais nada a dizer. Esse silêncio, assim como a ausência da voz de Pecola, representa a verdadeira subalternidade das vozes femininas negras que, embora se manifestem, não são ouvidas. Entretanto, a narradora deixa o registro da cruel história dessa garota negra, com a esperança de que servirá como exemplo e, portanto, estimulará mudança da condição de subalternização de mulheres como esta, rompendo esse ciclo de opressão.

Como vimos, a distinção principal entre Claudia e Pecola se relaciona à família/casa. Enquanto a narradora possui uma família/lar que se constitui refúgio da crueldade da sociedade opressora, Pecola é vitimizada também pela própria família, dentro da própria casa. Outro ponto divergente entre as personagens é a necessidade que sente Claudia de examinar e analisar objetos concretos, inicialmente, para obter uma maior compreensão de sua condição de subalterno – conceito abstrato que ela entende apenas na parte final da história, quando atinge um estágio avançado no seu processo de amadurecimento.

Como narradora que tenha a autoridade ética, Claudia constrói uma dialógica de diferença pelo controle da atribuição de fala às/aos demais personagens, e essa diversidade de vozes representa a dialética da identidade complexa dessas/es personagens que, embora se encontrem em um contexto social opressor, com condições relativamente semelhantes, são heterogêneo/as em função, dentre outros aspectos, de suas experiências singulares. Partindo de uma perspectiva discursiva diferencial – racial e de gênero, a narradora estabelece, em sua totalidade, um discurso contra-hegemônico que possa contestar as concepções e convenções do paradigma ocidental em relação à raça e gênero, convidando a releitura e o repensar, na vida real, das experiências e da subjetividade complexa das pessoas negras, especificamente, das

mulheres negras.

À guisa de conclusão, esse romance traz uma crítica contundente à sociedade, cujas forças dominantes são capazes de destruir os indivíduos mais vulneráveis. Assim, estimula a reflexão sobre o relacionamento humano e as forças destrutivas da violência, não apenas física, mas também moral e simbólica que as pessoas negras, cruelmente transplantadas de suas raízes e forçadas a viver em situação de cruel e injusta escravidão, sofrem.

Com o término da escravidão, a necessidade de uma reparação eficiente dos danos a essas pessoas nunca foi reconhecida pelo país do qual elas vieram a fazer parte. Ao contrário, elas foram sujeitas a diversas formas de preconceitos e opressões em uma sociedade decidida a mantê-las subjugadas. Apesar dessa condição opressora, um crescente número de pessoas negras, mulheres como a personagem Cláudia, têm desenvolvido capacidades crítico-reflexivas para pensar, reagir e registrar, denunciando as injustiças sofridas. Ou seja, a situação de opressão está mudando gradualmente, na medida em que essas mulheres intelectuais continuem sendo um apoio para aqueles indivíduos negros que, sozinhos, não conseguem transcender a opressão, e que, esporadicamente, nos ciclos de suas vidas, como Pecola, fracassam.

4 O FEMINISMO AFRO-CARIBENHO: RE-APRESENTANDO O SUJEITO FEMININO NEGRO COLONIAL

4.1 Mapeando as contribuições das feministas afro-caribenhas

Neste capítulo, examinamos as contribuições das feministas afro-caribenhas para a epistemologia feminista. Suas concepções sobre raça, etnia e violência contra mulheres negras são relevantes para este estudo, tendo em vista que contribuem para a compreensão da questão da violência contra mulheres afro-caribenhas e da maneira em que esta é refletida na narrativa ficcional de escritoras afro-caribenhas.

Em países anglófonos do Caribe, o estudo sobre gênero e mulheres, dentro de uma abordagem feminista, desenvolveu-se apenas a partir dos anos 1960 e 1970. Em seu livro *Engendering History: Caribbean Women in Historical Perspective* (1995), as historiadoras e feministas afro-jamaicanas Verene Shepherd, Barbara Bailey e a inglesa-trinidadiana branca Bridget Brereton afirmam que, antigamente, as/os historiadoras/es caribenhas/os, sobretudo homens, negligenciavam a importância de utilizar uma abordagem feminista para reconstruir a história das mulheres caribenhas. Tais historiadores foram influenciados por ideias patriarcais que julgavam triviais as experiências das mulheres em geral, e, com isso, não as registravam ou analisavam. Foram influenciados também pela ideologia marxista que, em sua concepção da divisão de trabalho, posicionou as mulheres na esfera privada – que a referida ideologia não contemplava –, e não dava importância à contribuição real delas. Isso mostra o pouco valor dado a estas mulheres na historiografia caribenha, assim como a maneira pela qual suas identidades foram construídas de forma inferior em relação à dos homens.

Enquanto a contribuição real das mulheres afro-caribenhas não apareceu nos relatos históricos do Caribe antes do século XX, havia a publicação de historiadores europeus que apresentavam as escravizadas caribenhas de forma estereotipada negativamente: “Os relatos consideravam as escravizadas como não-atraentes, vulgares, preguiçosas; e que precisavam da influência civilizadora da escravidão” (SHEPHERD *et al.*, 1995: xiii). Claramente, a divulgação de tais discursos sobre as escravizadas nos séculos XVIII e XIX estava inserida na ideologia em favor da escravidão, com o objetivo de enfraquecer a luta pela emancipação. Shepherd *et al.* mencionam que, surpreendentemente, outros discursos da mesma época, produzidos por simpatizantes do movimento da emancipação, também apresentaram discursos

racistas e classistas sobre as escravizadas afro-caribenhas, o que evidencia a influência de ideologias dominantes sobre esses discursos.

Diante das construções estereotipadas e da negligência em reconhecer as contribuições reais das mulheres afro-caribenhas nos textos históricos, as feministas afro-caribenhas buscaram mostrar, a partir de sua *Standpoint*, que essas representações eram inadequadas. Elas começaram a produzir textos históricos sobre as mulheres afro-caribenhas a partir de uma nova perspectiva, resgatando relatos de escravizadas como uma forma de denunciar e, se possível, eliminar o preconceito machista e racista presente nos discursos historiográficos tradicionais. As feministas afro-caribenhas que também atuavam na academia, preocupadas com a representação hegemônica masculina, desenvolveram pesquisas para recuperar a voz e a experiência das mulheres caribenhas – especialmente, das mulheres negras escravizadas, a partir do ponto de vista dessas mulheres.

Como Shepherd *et al.* explicam, o estudo extenso sobre mulheres na Jamaica desenvolvido pela feminista e historiadora jamaicana Lucille Mathurin Mair nos anos 1960 e defendido como tese de doutorado em 1974, é considerado o trabalho pioneiro que desafiou os preconceitos androcêntricos da historiografia caribenha, assim como as ideologias racistas e machistas da literatura contemporânea. O trabalho de Mair foi publicado em livro sob o título *A Historical Study of Women in Jamaica, 1655-1844* (2006). Foi o primeiro estudo aprofundado e abrangente feito sobre as experiências históricas das mulheres caribenhas em geral. Além de utilizar documentos oficiais identificados nos arquivos governamentais, essa pesquisadora foi a primeira a legitimar fontes não bem aceitas pelos historiadores tradicionais, passando a olhar atentamente para documentos de fazendas, cartas entre familiares e relatos orais para constatar informações sobre as mulheres jamaicanas – escravizadas, mestiças livres e brancas – e sobre a opressão de raça e gênero nas fazendas na Jamaica. Mair busca interpretar os silêncios a partir de vestígios e indícios que ela identifica nessas fontes.

A título de exemplo, por meio do uso de cartas pessoais escritas por mulheres brancas jamaicanas, foi possível reconstruir as experiências de mulheres da classe média durante o período da escravidão. Uma fonte muito valiosa foi uma série de cartas de uma jamaicana da elite para sua filha na Inglaterra, publicado em 1938 como *Letters to Jane from Jamaica, 1788-1796*. Essas cartas possibilitaram compreender as relações familiares, a afeição conjugal, questões de raça e gênero, atitudes e preconceitos dirigidos às mulheres em geral.

As informações sobre as pessoas brancas da elite jamaicana são relevantes para nossa pesquisa, uma vez que constroem o cenário que nos auxilia, embora de forma indireta, na busca

por uma melhor compreensão do papel e do tratamento dado às escravizadas e às mestiças. Através da análise de documentos como inventários legais em arquivos oficiais, Mair expõe de forma detalhada como homens brancos dividiam suas propriedades imobiliárias entre as esposas, as/os filhas/os legítimas/os, as concubinas mestiças e as/os filhas/os mestiças/os ilegítimas/os. Isso nos mostra que mestiças livres (na maioria, filhas de escravizadas e donos de fazendas) também eram donas de terras e exerciam certo poder. Esta informação não aparecia na historiografia caribenha antes do século XIX. Uma das conclusões instigantes de Mair é que “a matriarca original na Jamaica foi mestiça e não negra” (2006: 292). Ela observa que, em sua maioria, as mestiças eram as líderes de suas famílias; entretanto, também discriminavam as mulheres negras e homens negros, considerando-as/os inferiores. Desta forma, a posição das mestiças nessa sociedade era problemática, tendo em vista que não pertenciam ao mundo do colonizador e não desejavam juntar-se às/aos escravizadas/os. Como objeto do desejo do homem branco, elas tiveram uma vida confortável, mas nunca podiam conseguir o respeito e a condição ideal das mulheres brancas, sobretudo, as da classe média, em virtude de sua origem.

Mair expõe a opressão das escravizadas, mas enfatiza seu espírito de resistência. Elas eram rebeldes e se juntaram a escravizados como “parceiras para a resistência” (2006: 58). Tiveram a reputação de serem “briguentas” e habilidosas com o uso de palavras abusivas (2006: 235). Fugiam com suas/seus filhas/os sempre que encontravam uma oportunidade, às vezes arriscando-se em barcos pequenos e instáveis, para chegar a outros países caribenhos. Mair apresenta as experiências – dentre as de outras escravizadas – de Nanny, a mais famosa líder das/os escravizadas/os fugitivas/os jamaicanas/os conhecidas/os como as/os *Maroons*²³, no século XVIII. Hoje heroína nacional na Jamaica, Nanny foi uma escravizada desafiadora do sistema feudal, considerada lutadora e guerreira. Ela conseguiu, junto com seu povo, defender-se e sobreviver nas montanhas jamaicanas, onde criaram comunidades unidas em locais escassos e de difícil acesso no interior da ilha. Mair relata que em 1740, em decorrência de sua luta e determinação, o governo cedeu 500 hectares de terra para Nanny e seu povo.

O trabalho de Mair tem sido aclamado por feministas caribenas, porque marca o início da produção escrita da história das mulheres negras do Caribe. Ele é uma narrativa que representa as suas contribuições a partir de um ponto de vista radicalmente novo – o delas próprias –, e que resgata seu valor, ao mostrar uma perspectiva mais verdadeira do papel dessas mulheres no desenvolvimento daquela sociedade.

²³ No Brasil, é utilizada a palavra quilombolas.

Outra iniciativa que marca o desenvolvimento significativo dos estudos sobre mulheres e gênero na história dos países anglófonos do Caribe foi o simpósio ocorrido na *University of the West Indies* (UWI) em 1993, organizado principalmente por Verene Shepherd, Bridget Brereton e Barbara Bailey. Elas organizaram e publicaram mais tarde o livro *Engendering History: Caribbean Women in Historical Perspective* (1995), a partir da coleção de ensaios desse simpósio. O título do livro é bem significativo, porque a palavra no gerúndio *Engendering*, oriunda da raiz *Gender* [gênero], se remete ao processo contínuo de inserção na historiografia da questão de gênero, mais especificamente, a contribuição das mulheres caribenhas nesse processo. O livro traz os trabalhos de várias historiadoras feministas (afro)caribenhas, os quais contêm informações sobre as experiências de escravizadas e ex-escravizadas negras na diáspora caribenha.

Em seu ensaio publicado nesse livro, Bridget Brereton explicita sua preocupação com o fato de que o estudo da problemática de gênero na história do Caribe depende em grande parte das informações dadas por homens sobre as experiências das mulheres em geral. Ela mostra, assim como Mair, as maneiras pelas quais diários, jornais, cartas e autobiografias de autoria feminina podem e devem ser fontes ricas de evidência sobre as experiências históricas de mulheres no Caribe. Brereton apresenta e analisa textos autobiográficos de mulheres caribenhas, entre elas, negras, brancas e mestiças, oriundas de países anglófonos. Seu objetivo é resgatar as percepções de gênero e raça na sociedade caribenha entre 1770 a 1929. Convém-nos contemplar brevemente a história de duas dessas mulheres: a escravizada Mary Prince e a mestiça livre Mary Seacole.

Prince nasceu como escravizada na ilha de Bermuda em 1788. Durante alguns anos, ela trabalhou como doméstica para diferentes famílias brancas nas Bermudas, nas Ilhas Turks e na Antígua. Em 1828 foi levada para Londres, onde conseguiu sua liberdade e pôde conhecer a sociedade antiescravagista da Inglaterra. Inserida nesse novo cenário, ela foi motivada a contar sua história, para que as pessoas pudessem conhecer o que ela havia sofrido. Com a ajuda de um dos secretários da Sociedade Antiescravagista, ela pôde produzir uma autobiografia que, para nós, pode ser entendida como uma corajosa crítica à escravidão. Brereton nos explica que a autobiografia traça, além de outros assuntos, sua relação doméstica com seus patrões. Por exemplo, trabalhando para uma família nas Bermudas, Prince e outras/os escravizadas/os eram espancadas/os rotineiramente, tanto pelo patrão quanto por sua esposa. Price relata que,

[Minha patroa] me fez saber a diferença exata entre a surra de corda, a de chicote de carroça e a de pele de vaca, quando ela usava estes no meu corpo nu com suas mãos cruéis. E não havia castigo mais terrível do que os socos que recebi no rosto e na

cabeça de seu punho duro e pesado. Ela era uma mulher assustadora e uma patroa selvagem com relação às/aos escravizadas/os (BRERETON, 1995: 70).

Consideramos que a violência doméstica contra escravizadas/os era vista por patroas como maneira de exercer algum poder, tendo em vista que, como acontecia na sociedade patriarcal em geral, as mulheres brancas eram subordinadas aos homens brancos e, em alguns casos, elas também sofriam abusos destes. Exercer o poder sobre as mulheres negras, muitas vezes com violência, era uma forma de empoderamento.

A mestiça jamaicana Mary Seacole nasceu entre 1805 e 1810 de uma jamaicana negra livre e um oficial escocês branco do exército. Sua autobiografia conta a história de uma jovem independente que se opôs ao preconceito racista e machista com que ela se deparava, trabalhando para estadunidenses como enfermeira na cidade de *Cruces* no Panamá, entre 1840 e 1850. Ao se tornar viúva muito jovem, Seacole recusou vários pedidos de casamento, confiante que, apesar de ser mulher e mestiça inserida nessa sociedade machista e racista, pudesse conseguir vencer na vida pelos próprios esforços. Brereton nos conta que Seacole foi estigmatizada e sofreu discriminação de seus pacientes. Nas palavras de Seacole, “Minha maneira de viver, como mulher de pouca delicadeza e refinamento, não foi aceitável nessa sociedade” (BRERETON, 1995: 82). Quando Seacole se despediu de *Cruces* – em um evento que reuniu, na maioria, homens brancos estadunidenses, ela sentiu que o discurso deles evidenciou preconceito contra sua cor: ela foi agradecida pelos bons serviços prestados, “apesar de nascer uma mulher parda...” (BRERETON, 1995: 78). Em resposta, Seacole se pronunciou claramente perante os homens, salientando que seus serviços teriam sido igualmente úteis, mesmo se ela tivesse qualquer outro tipo de cor de pele: “Não gostei dos comentários sobre minha cor [...]. Brindo à transformação geral das boas maneiras estadunidenses” (BRERETON, 1995: 78).

Tais relatos sobre Mary Prince e Mary Seacole não apareciam em textos históricos produzidos por homens, e, por isso, o trabalho de resgate das feministas caribenhas tem sido significativo para tornar mais verdadeiros os registros dos papéis e atitudes de mulheres na história caribenha. No entanto, este trabalho não tem sido fácil, e as feministas caribenhas têm reconhecido que, construir discursivamente a história de mulheres do Caribe é uma tarefa problemática. Além da escassez de fontes confiáveis, essa história representa experiências complexas de diferentes grupos de mulheres caribenhas – em termos de gênero, etnia, raça, classe, etc.

No feminismo anglo-caribenho, as feministas em geral tratavam das questões de gênero e raça como um todo homogêneo. Tem sido um desafio abranger, de forma homogênea, as

necessidades dos diferentes grupos de mulheres caribenhas no movimento feminista caribenho; e, dessa forma, este tem recebido diversas críticas contundentes nesse aspecto, conforme detalharemos brevemente abaixo.

Feministas indo-caribenhas, tais como Rawidda Baksh-Soodeen, Neesha Haniff e Andaiye, têm criticado o movimento feminista anglo-caribenho por ter ele negligenciado a complexa questão de raça e classe. Em uma palestra dada no encontro bienal do *Centre for Gender and Development Studies* [Centro de Estudos de Gênero e Desenvolvimento] em 2002²⁴, a ativista indo-guianense Andaiye salienta que esse movimento não contempla de forma adequada as necessidades das mulheres indo-caribenhas e das nativas, focalizando principalmente as mulheres afro-caribenhas:

O feminismo afirma ser inclusivo e integrador de todos os grupos de mulheres, porém, a política feminista organizada na região [do Caribe] não tem sido inclusiva. CAFRA²⁵ por exemplo, sempre foi formada predominantemente por mulheres afro-caribenhas, uma pequena minoria de mulheres indo-caribenhas e teve muito pouca ou nenhuma conexão com as mulheres nativas, as mais pobres da região. As mulheres da classe operária, sejam afro- ou indo-caribenhas, formam outra minoria. A faixa etária era e continua sendo restrita. Como isso difere do que opusemos no movimento esquerdista? Nos anos 1980 e mais tarde, em nossa prática de organizar e trabalhar, ignoramos as relações de poder entre as mulheres, permitindo que nós mulheres com mais poder, pudéssemos dominar ou excluir – de forma consciente ou não, propositalmente ou não, isso não importa. Não acredito que pensamos além da necessidade da autonomia e independência para as mulheres com relação aos homens. Em nossa atuação, se nós separarmos a questão de gênero de outras hierarquias de poder, isto é, se ignorarmos as relações de poder entre as mulheres, não teremos êxito no objetivo de transformar as relações de poder entre homens e mulheres, em função da falha em perceber a estrutura de poder na sua totalidade (ANDAIYE, 2002: 54).

A feminista negra barbadiana Rhoda Reddock responde à preocupação de Andaiye em seu artigo “Diversity, difference and Caribbean feminism: the challenge of anti-racism” (2007), afirmando que as questões de raça, etnicidade e cor são centrais na história e na vida atual do Caribe, e que a questão de classe foi o foco das políticas radicais dos anos 1970 e 1980, a partir das quais muitas ativistas feministas se desenvolveram naquele período. Ao distinguir entre o que se entende por raça e etnicidade no Caribe, ela diz que o primeiro conceito se refere aos agrupamentos construídos socialmente diferenciados por fenótipo, características físicas e área de origem. A etnicidade, por outro lado, diz respeito às relações entre coletividades em virtude de religião, fenótipo, cultura ou nacionalidade. Essas características são vistas como distintas e são utilizadas para significar diferença em relação às outras coletividades. No Caribe, é comum

²⁴ Encontro realizado na UWI, Campus Mona, Jamaica, Disponível em: <<http://www.mona.uwi.edu/igds/index.php>> Acesso em: 08.02.2015.

²⁵ *Caribbean Association for Feminist Research and Action* [Associação Caribenha pela Pesquisa e Ação Feminista].

o uso indistinto dos termos raça e etnicidade, e a diferença étnica pode ser aplicada em casos de diferença de fenótipo, origem histórica, religião e cultura.

Entendemos que a estratificação social de diferentes grupos étnicos no Caribe se desenvolveu de forma semelhante nas diferentes regiões, com algumas distinções oriundas das ideologias raciais e das práticas do colonizador principal, seja, britânico, espanhol, francês, dentre outros. O processo de estratificação social foi influenciado também pela imigração de outras populações – principalmente asiáticas – para mão-de-obra nas fazendas, após a abolição da escravidão. Nesse complexo processo histórico, as pessoas brancas e/ou descendentes do colonizador europeu se posicionaram no topo da pirâmide social, enquanto as pessoas asiáticas e de origem africana foram posicionadas na base. No mundo contemporâneo, essa estratificação social está mudando gradualmente, na medida em que as pessoas afrodescendentes e asiáticas estão se preparando para, e conquistando o mercado de trabalho cada vez mais.

Reddock (2007) observa que os estudos sobre a relação entre gênero e raça/etnia foram iniciados nos anos 1990 por feministas caribenhas, que buscaram problematizar as categorias de raça, etnicidade e nação, mostrando como essas foram influenciadas pela categoria de gênero. Ela cita as feministas inglesas brancas Anthias Floya e Nira Yuval-Davis que explicam que, no Caribe,

A fronteira do étnico frequentemente depende de gênero; ela precisa dos atributos de gênero para a especificação de identidade étnica. A maior parte da cultura étnica se organiza com base em regras relacionadas à sexualidade, casamento e família. As fronteiras comunais frequentemente utilizam diferenças baseadas na forma em que as mulheres são construídas socialmente como marcadores (1992: 113).

Levando em consideração a importância da identidade de gênero na formação de etnias no Caribe, assim como as nossas experiências vivendo no Caribe, observamos que as identidades das mulheres de diferentes raças, etnias e classes são construídas em oposição, em função de distinções estereotipadas que se tornaram marcadores de diferença entre esses grupos. Pensamos que isto é consequência da definição histórica de grupos que se veem diferentes de outros grupos étnico-raciais nos contextos coloniais: em geral, as pessoas nativas e afrodescendentes foram posicionadas como inferiores às pessoas de origem europeia.

A professora e feminista indiana Tejaswini Niranjara, que tem desenvolvido várias pesquisas sobre a cultura e história de origem indiana no Caribe, afirma que, antigamente, termos como “mestiça/o africana/o cristianizada/o” e “*coolie*²⁶ asiática/o”, assim como

²⁶ Palavra comumente utilizada para referir-se aos povos indo-caribenhos. Em determinadas situações, pode ser considerada ofensiva.

estereótipos tais como “africana/o preguiçosa/o” e “*coolie* trabalhador/a”, frequentemente circulavam nas fazendas do período escravagista (1999: 235-236). No caso específico das mulheres caribenhas, as de origem africana foram estereotipadas como “folgadas, imorais, vulgares, independentes e sexualmente disponíveis”, enquanto as de origem indiana foram vistas como “castas, puras, controladas e sexualmente indisponíveis” (1999: 235-236). Nesse contexto patriarcal, as mulheres submissas e controladas eram mais valorizadas.

A perpetuação de representações derogatórias sobre as mulheres caribenhas afrodescendentes teve consequências prejudiciais em todas as esferas de suas vidas. Elas foram e continuam sendo tratadas pela sociedade póscolonial de forma diferente das mulheres indo-caribenhas e outras mulheres asiáticas de pele branca ou parda. No século XX na Jamaica, por exemplo, as mulheres negras eram menos favorecidas para posições em empregos considerados de maior prestígio, como bancárias ou recepcionistas de hotel, entre outros. Nos empregos de balconista e atendimento ao público em geral, as mulheres de pele clara eram mais favorecidas. Desse modo, as jamaicanas com tonalidade de pele mais escura tiveram mais dificuldade de terem empregos considerados prestigiosos naquela época.

Diante desses desafios, essas mulheres oprimidas, apesar de constituírem o maior grupo em países como Jamaica e Barbados, foram mais prejudicadas em virtude de sua cor e gênero. Por essa razão, elas se organizaram para encontrar meios, através do movimento feminista, para visibilizar e transformar as injustiças enfrentadas. Em nosso entendimento, esse cenário foi um dos motivos principais da maior participação das mulheres negras do que das asiáticas no movimento feminista anglo-caribenho e, conseqüentemente, pela ênfase em suas necessidades – conforme alertado pela feminista indo-caribenha Andaiye (2002).

Reddock apresenta outros motivos para esta maior participação das mulheres negras no movimento feminista caribenho. Examinando a questão da consciência de raça, etnicidade e classe, ela observa que, no início do século XX, a identificação das mulheres afro-caribenhas com as políticas feministas no Caribe anglófono esteve relacionada à preocupação com sua raça. Os europeus que residiam no Caribe constituíam o grupo que controlava de forma opressora as esferas política e administrativa da colônia. As diferenças de raça e gênero ainda eram fortemente estabelecidas. Com isso, as lutas das mulheres negras da classe média e da classe operária focalizaram o avanço social de sua raça, gênero e – no caso das operárias, de sua classe. Definindo-se como feministas, suas vidas e lutas refletiram uma consciência da opressão das mulheres negras, a qual buscaram transformar.

É importante salientar que as feministas afro-caribenhas se dedicaram também ao movimento pela independência política. Com a construção dos movimentos pan-africanistas no Caribe no início do século XX, elas buscaram se engajar ativamente em organizações sociais e políticas que forneciam a oportunidade para mudanças radicais, não somente em benefício da população negra em geral, mas também de suas necessidades específicas como mulheres. A jamaicana negra Catherine McKenzie foi uma das primeiras feministas conhecidas nessa região. Ao tornar-se secretária da *Kingston Branch of the Pan African Association* [filial na Jamaica da Associação Pan-Africana], ela pôde contribuir para a visibilidade da causa das mulheres negras, exigindo em seus discursos e apresentações públicas, direitos humanos iguais para homens e mulheres.

Em 1914, com a fundação da *Universal Negro Improvement Association* [Associação Unida para o Avanço Negro – UNIA] pelo ativista jamaicano negro Marcus Garvey, sua esposa Amy Ashwood Garvey, muito ativa no estabelecimento desse movimento, foi capaz – assim como McKenzie – de se dedicar à causa das mulheres negras. Ela inaugurou no movimento da UNIA um departamento para as mulheres, que se tornou mais tarde a organização da *Black Cross Nurses Arm* [Organização de Enfermeiras da Cruz Negra], que visava fornecer serviços de saúde e educação para as pessoas de origem africana, objetivando o avanço social (REDDOCK, 2007).

As ativistas negras tiveram grande contribuição na UNIA, apesar de serem destinadas por líderes homens a executar trabalhos menos relevantes e mais invisíveis dentro do movimento. Esses homens desejavam que elas cuidassem apenas de eventos sociais e de caridade. Todavia, vale destacar que, ao trabalhar nesse movimento de forma secundária no início, as mulheres negras ganharam uma experiência que foi muito benéfica para a ampliação da atuação delas em uma fase posterior do feminismo. Citando as feministas afro-caribenhas Joan French e Honor-Ford Smith, Reddock diz que a contradição entre o foco na masculinidade negra ao nível formal na UNIA e sua grande dependência no trabalho das mulheres negras na associação propulsionou o desenvolvimento das feministas negras na Jamaica nos anos 1930:

A UNIA foi um campo de treinamento para quase todas as mulheres ativas no feminismo nos anos 1930. A partir dessa associação, originaram-se as feministas liberais e as feministas do proletariado. A UNIA ofereceu uma chance para elas se prepararem para a organização nacional e internacional do feminismo (REDDOCK, 2007: 7).

A League of Coloured Peoples [Liga das Pessoas Negras] – fundada na Inglaterra em 1931 pelo jamaicano Harold Moody, com o objetivo de conquistar a igualdade racial no mundo

– foi outra oportunidade para as feministas negras se envolverem em políticas destinadas especificamente às mulheres negras. A dramaturga, poeta e jornalista jamaicana negra Una Marson, que viveu em Londres entre 1932 e 1935, tornou-se secretária do movimento nesse período. Como resultado dessa experiência, ela pôde desenvolver atividades pan-africanistas, como também conhecer diversas/os ativistas caribenhas/os. Ela participou em organizações feministas tais como a *Women's Freedom League* [Liga para a Liberdade das Mulheres], a *Women's Peace Crusade* [Cruzada de Paz das Mulheres] e a *Women's International Alliance* [Aliança Internacional das Mulheres], as quais objetivaram melhorar as condições sociais das mulheres em geral.

Ao retornar à Jamaica em 1936, Marson se dedicou ao ativismo feminista – publicando em periódicos como o *Daily Gleaner*, *Public Opinion* e outros – peças, poemas, e outros textos sobre questões relacionadas à discriminação de cor, gênero e classe, durante os anos 1930 na Jamaica. Por exemplo, em seu poema “Kinky Hair Blues” [Cabelo Crespo *Blues*] (1937)²⁷, ela trata do tema da aparência física das mulheres negras.

Deus, foi o senhor que me deu
Todo esse cabelo crespo
Todo esse cabelo crespo.
Foi o senhor que me deu
Todo esse cabelo crespo,
E não tenho inveja daquelas garotas
Que têm cabelo grande e bonito.

Gosto da minha cara negra
E dos meus cabelos crespos.
Gosto da minha cara negra
E dos meus cabelos crespos.
Mas ninguém gosta deles,
Não acho isso justo.
(MARSON, 1937, estrofes 4ª e 5ª)

Observamos que, o Eu lírico toma um posicionamento irônico, referindo-se à ideologia dominante do cabelo grande e liso como belo, em oposição ao cabelo crespo. A noção do cabelo crespo está cercada de conotações sociohistoricamente derogatórias; o Eu lírico se apropria da palavra negativa de forma corajosa, com a intenção de ressignificá-la, de reverter seu valor simbólico, o que evidencia sua resistência, resiliência e autoafirmação em seu contexto social opressor. Ao colocar em cena o padrão de beleza eurocêntrico, notamos que ele não deseja diminuir seu valor. Em vez disso, busca destacar que a beleza negra também tem seu valor. Não existe apenas uma forma de beleza, e a beleza negra merece ser reconhecida também.

²⁷ Disponível em: <<https://www.scrapbook.com/poems/doc/30737.html>> Acesso em: 03.03.2016.

Lembramos a observação da feminista afro-estadunidense Yaba Blay (2015) de que as identidades são construídas socialmente e politicamente, uma vez que conferem benefícios para alguns grupos e excluem outros. O poema mostra a cruel realidade da exclusão das pessoas negras com cabelos crespos e destaca a importância da autoafirmação e autoapreciação desta identidade para transcender tal realidade.

Poemas como esse e outras formas de manifestações artísticas produzidas por ativistas e feministas afro-caribenhas contribuíram para a construção de uma consciência negra positiva. O discurso sobre a importância da autoapreciação possibilitou o resgate da autoestima, não apenas das mulheres negras, mas também das pessoas negras em geral. Começou a ser fortalecida a consciência de que o povo negro também tem beleza, e que não apenas os traços brancos devem ser considerados belos. O fortalecimento dessa consciência foi um aspecto contundente para o projeto de descolonização e a busca de valores estéticos próprios.

Retornando ao trabalho das mulheres negras em movimentos sociais, entre os anos 1920 e 1940, a feminista trinidadiana negra Audrey Jeffers pôde focalizar seus esforços na luta pela igualdade de raça e gênero, em virtude de sua participação no *Coterie of Social Workers* [Círculo das trabalhadoras] – uma organização principal das mulheres negras e pardas da classe média. Em sua apresentação no evento *The Negro Congress* na Guiana Inglesa, em comemoração do centésimo aniversário da libertação das/os escravizadas/os, Jeffers tratou de questões relacionadas às mulheres negras, estimulando-as a se unirem para atuar na reconstrução de suas identidades a partir de uma perspectiva mais positiva (REDDOCK 2007). Ela destacou as dificuldades dessas mulheres da classe média em conquistarem empregos de prestígio em função da discriminação racial. As alternativas de emprego para elas se limitavam à área de magistério e enfermagem, ou como atendentes em pequenas lojas.

Reddock (2007) observa que Gema Ramkeesoon foi uma entre poucas mulheres indo-caribenhas a colaborar com o movimento feminista caribenho nesse período. Sua participação foi motivada pela ativista escritora trinidadiana Beatrice Greig, cujo trabalho na época focalizava os povos oriundos da Índia. Na ausência de ativistas para as mulheres indo-caribenhas no início do século XX, Greig se tornou uma voz que as representava, levantando questões relacionadas a elas, tais como a educação e casamento, questões que essas mulheres não podiam discutir em função da opressão exercida por seus maridos e pais. Por sua vez, Ramkeesoon teve contribuição relevante na organização do *Indo-Caribbean Cultural Council* [Conselho Cultural Indo-caribenho], o qual teve como objetivo desenvolver e melhorar o relacionamento entre os povos indo-caribenhos e afro-caribenhos em Trinidad e Tobago.

Segundo Reddock, com a organização do movimento feminista caribenha nos anos 1960, as questões de raça continuaram centrais para as ativistas afro-caribenhas. Estas ativistas foram estimuladas mais ainda pela iniciativa para o *Black Power* [Poder Negro] e a consciência negra, promovida pelo ativismo nos EUA. A agitação social no Caribe também foi influenciada pelos movimentos marxista, socialista, assim como pelas lutas de liberdade na África e por outros movimentos sociais na América Latina.

Havia uma acentuada mudança de foco no discurso político de raça para discursos focalizando questões de classe, no final dos anos 1970 e início dos anos 1980 (REDDOCK, 2007). Nesse período, havia uma organização socialista e anti-imperialista na região, tendo em vista que diversos grupos e governos caribenhos tomaram posições socialistas. As feministas caribenhas se associaram a organizações de esquerda tais como o *Committee of Women for Progress* [Comitê de Mulheres para o Progresso] na Jamaica e a *Democratic Women's Association* [Associação Democrática das Mulheres] em Trinidad e Tobago, entre outras. No entanto, semelhante às suas experiências em movimentos anteriores liderados por homens negros, elas viram que suas ideias não eram dadas a merecida valorização pelos líderes.

Consequentemente, as feministas caribenhas se separaram dessas organizações e foram em busca de espaços que pudessem permitir-lhes mais autonomia e o desafio da hegemonia masculina na vida política e pessoal. O conflito entre questões de classe e gênero foi um dos fatores principais para a inauguração da *Caribbean Association for Feminist Research and Action* [Associação Caribenha pela Pesquisa e Ação Feminista] (CAFRA) em 1985. A associação teve como objetivo trazer uma perspectiva feminista, de raça e de classe para tratar dos problemas que atingiam as mulheres caribenhas em geral, expondo como as relações de exploração entre homens e mulheres contribuíram para reproduzir relações capitalistas abusivas (REDDOCK, 2007).

Em seu estudo sobre mulheres afro-caribenhas e indo-caribenhas no contexto de Trinidad e Tobago no final da década de 1990, a feminista afro-trinidadiana Diana Wells (2000) identificou algumas razões que explicavam a pouca participação das mulheres indo-caribenhas no movimento feminista caribenho até então. Segundo Wells, as estruturas de família e controle social das vidas dessas mulheres dificultavam seu envolvimento em organizações de ativismo. Diferente das mulheres afro-trinidadianas, que eram mais independentes e que tinham relativamente mais liberdade do controle social, elas não tinham permissão para se ausentar de suas famílias para viajar e participar de reuniões feministas em regiões urbanas, onde havia a possibilidade de uma atuação mais eficaz. Ou seja, os costumes étnicos das mulheres indo-

caribenhas estavam em conflito com as demandas mínimas para o envolvimento delas no movimento feminista.

A partir dos anos 1990, as feministas caribenhas em geral voltaram a dar mais ênfase na luta contra o racismo entre os diferentes grupos caribenhos. Esse foco foi necessário devido ao aumento de conflitos entre os povos de origem africana e de origem indiana em países como Trinidad e Tobago e Guiana, onde a população se formou em quantidades semelhantes desses grupos. Em 1996, o *Working Women for Social Progress* [Mulheres Trabalhadoras em prol do Progresso Social] – formado em 1985 pelas feministas trinidadianas Merle Hodge²⁸ e Rawwda Baksh-Soodeen, junto com a colaboração de outras organizações, desenvolveram uma campanha contra o preconceito de raça. A primeira atividade foi a organização de *workshops* para os membros do movimento, para que pudessem tratar de seus próprios preconceitos e discriminação racial. Como resultado dos *workshops*, as feministas passaram a compreender a complexidade das questões relacionadas à discriminação racial entre os grupos. Todavia, Reddock observa que a campanha progrediu lentamente devido à dificuldade de resolver alguns conflitos raciais entre os membros do movimento. A autora explica que,

Embora o método de compartilhar os sentimentos fosse eficaz em compreender as mágoas e feridas profundas, as participantes o acharam difícil. De diversas formas, isto se deu porque o movimento feminista em Trinidad e Tobago – possivelmente devido à sua história de políticas públicas – tinha pouca experiência; e, de fato, em algumas situações, existia uma forte desconfiança no trabalho integralmente emocional e introspectivo (2007: 18).

Em 2003, o tema da palestra comemorativa do décimo-oitavo aniversário da campanha contra o preconceito racial foi “A Luta contra o Racismo Cotidiano em Trinidad e Tobago” (REDDOCK, 2007). A apresentação incluiu a definição de termos como raça e racismo, bem como a análise da linguagem racista cotidiana. Não se limitou aos grupos indo-caribenho e afro-caribenho; haviam outros grupos considerados minoritários como o tobagoniano, por exemplo.

4.2 As mulheres afro-caribenhas e a violência na contemporaneidade

O contexto social contemporâneo na Jamaica difere de outros países anglo-caribenhos, principalmente em virtude de seu perfil demográfico. Conforme o último censo realizado em 2017 pelo Instituto de Estatística da Jamaica²⁹, a população compõe-se de 92.1% de pessoas de

²⁸ É também escritora. Analisamos, nesta tese, seu romance *Crick Crack Monkey* (1981).

²⁹ Disponível em: <<http://statinja.gov.jm/>> Acesso em: 30.09.2017.

origem africana, enquanto apenas 6.9% são pardas e/ou de origem asiática³⁰. Percebemos que, apesar da grande população negra, ainda existe hoje na Jamaica a situação geral em que as pessoas mestiças dispõem de mais privilégios sócio-econômicos e culturais do que as pessoas negras. Em nossa interpretação, isto representa uma forma de supremacia branca, uma vez que as pessoas jamaicanas que mais se assemelham aos padrões estéticos europeus são mais favorecidas em todas as esferas sociais.

Em uma entrevista ao pesquisador canadense branco Sean Graham, na Conferência de Berkshire, sobre a história das mulheres afro-caribenhas, Verene Shepherd afirma que atualmente a discriminação e opressão das mulheres negras jamaicanas, sobretudo, as pobres, ainda é preocupante: “Uma mulher da classe operária enfrenta múltiplas formas de opressão em virtude de sua classe e cor de pele, e essa situação é um legado da escravidão que está mudando muito lentamente”³¹. Devemos compreender que esse tipo de opressão acontece de forma interseccional (CRENSHAW, 1989), uma vez que as mulheres negras pobres têm menos oportunidades de emprego, estudo, e assim por diante, diferentemente das mulheres negras da classe média, ou de mulheres mestiças, ou de homens. Conforme Shepherd nos explica, a cor da pele ou tonalidade da pele – que não deve ser confundida com raça –, tem grande importância na Jamaica: as mulheres de origem africana com um tom de pele clara são favorecidas em relação àquelas que têm cor de pele escura, como já mencionamos. Por esse motivo, o clareamento da pele pelo uso de produtos químicos é comum entre as mulheres jovens jamaicanas. Ter uma pele mais clara significa que podem conseguir empregos nas regiões urbanas em bancos, em empresas de seguro, e outras, e, portanto, podem se tornar capazes de melhorar sua condição econômica. Entra então a dimensão de classe, em interface com a questão de gênero e “raça”. Shepherd salienta que o clareamento da pele entre essas mulheres não significa que elas não sejam orgulhosas de sua raça; trata-se, sobretudo, de adaptação à realidade preconceituosa que enfrentam. A entrevistada atrela esse cenário à hierarquização de tons de pele no período escravagista na Jamaica, onde

As mulheres de tons de pele mais escuras, na maioria, faziam o trabalho de campo nas fazendas, como o cultivo e criação de gado, enquanto – para motivos racistas – aquelas mulheres que tinham tons de pele claras fizeram trabalhos dentro da casa do gerente ou do dono de escravizados (SHEPHERD, 2014).

³⁰ 0.11 % da população não declarou sua raça/etnicidade.

³¹ Realizada na Universidade de Toronto em 2014. Disponível em: <<http://activehistory.ca/2014/06/history-slam-episode-forty-five-verene-shepherd-and-womens-history-in-the-caribbean/>> (informação verbal) Acesso em: 12.10.2015.

Shepherd acrescenta que, a partir do século XX, com o avanço na economia e o aumento de empregos na área de turismo por exemplo, as mulheres jamaicanas com peles mais claras eram favorecidas; e havia uma atitude negativa em relação àquelas com tons de pele mais escuros. Com isso, estas têm se esforçado muito para conseguir respeito no mercado de trabalho, e essa luta continua até os dias de hoje.

Em nossa interpretação, a naturalização do costume do clareamento da pele presente na cultura jamaicana, é um comportamento social incorporado, um *habitus* (BOURDIEU: 2003), que pode ser entendido como manifestação da violência simbólica, tendo em vista a perpetuação da supremacia branca relacionada a padrões estéticos, que inferioriza as mulheres negras.

Por meio da educação, um grande número de mulheres jamaicanas tem sido capaz de transformar suas posições subordinadas e subir na hierarquia social. Apesar disso, a cor da pele não tem sido o único obstáculo: “Apesar de compor 51% da população e ocupar posições em todas as esferas da sociedade, a ideologia de que elas são inferiores aos homens ainda persiste” (SHEPHERD, 2014). Inseridos em um contexto e ideologia patriarcais, os homens jamaicanos, negros inclusive, não acreditam que as mulheres em geral têm o direito de ocupar cargos importantes, como cargos políticos por exemplo. Para Shepherd, um dos motivos para esse pensamento ainda ser forte é a maneira pela qual as/os jovens são socializadas/os na escola e em casa, onde elas/eles recebem seus primeiros ensinamentos, ainda dentro de princípios machistas, os quais subordinam as mulheres:

Na cultura popular jamaicana, e na mídia local em particular, vemos imagens tradicionais do homem macho. Essas imagens aparecem também em livros escolares que relacionam traços de instrumentalidade, domínio e agressividade aos homens, e traços de ternura, expressividade, e preocupação com as/os outras/os às mulheres. [...] A feminilidade tem sido construída como submissão, apropriada à esfera privada; as mulheres são caracterizadas como sensíveis, carinhosas e que precisam de proteção. Muitas pessoas ainda acreditam que o lugar das mulheres é dentro de casa [...]; que as mulheres são mais apropriadas para serviços de casa, e que elas têm certas características físicas e psicológicas ‘femininas’, que as predispõem a papéis como a criação de filhos e a manutenção da casa. A masculinidade e a feminilidade são essencializadas; isto é, há naturezas intrinsecamente diferentes que são atribuídas a homens e mulheres. Esses atributos encontram legitimidade na sociedade como um todo e são reforçados pela educação. Nas aulas de história, com o uso de textos predominantes, as/os alunas/os são expostas/os a um tipo de educação que reforça a subordinação das mulheres e que contribui para a maneira como veem e tratam as mulheres quando se tornam adultas/os. Quando homens adultos internalizam essas ideias e valores, eles os ensinam às/aos suas/seus filhas/os que, por sua vez, os utilizam para estruturar seu mundo e suas percepções sobre o que é família, casa, escola, comunidade e trabalho (SHEPHERD, 2004: 63-64, grifos no original).

Tal socialização também acontece em todas as regiões do Caribe anglófono e em tantos outros países e culturas diversas, em função da tradição patriarcal oriunda da escravidão e da

posterior imigração asiática. Uma das consequências desse tipo de socialização tem sido a violência contra as mulheres em geral. Reddock (2010) afirma que as feministas caribenhas têm lutado nas últimas 30 décadas para erradicar esse tipo de violência, mas a luta ainda é necessária na sociedade contemporânea.

No seu artigo “Confronting gender based violence in the Caribbean”, a juíza e feminista afro-guianesa Desiree Bernard discute, entre outras questões, as causas, incidências e o impacto da violência contra mulheres em geral na sociedade caribenha. Ela afirma que no caso de abuso doméstico, a lógica para esse tipo de violência é oriunda da ideologia histórica da inferioridade das mulheres aos homens:

As mulheres eram, e muitas delas ainda continuam sendo, condicionadas a acreditar que seus maridos ou companheiros são superiores; e sobretudo, elas consideram tudo que acontece dentro das quatro paredes de sua casa como privado e não deveria ser exposto a ninguém, independente da gravidade da situação (BERNARD, 2006:1).

Muitas mulheres caribenhas se sentem culpadas e acreditam que merecem ser espancadas por algum erro cometido, e, com isso, mantêm o silêncio sobre a violência doméstica da qual são vítimas. Outros motivos para o silêncio incluem o medo do parceiro, e a vergonha que elas enfrentariam em sua comunidade, assim como a ameaça de privação de recursos financeiros principalmente para suas/seus filhas/os, e a falta de opções econômicas. Ainda no pensamento de Bernard, há casos em que algumas esposas acreditam ser um de seus deveres conjugais aceitar castigo físico ocasional de seus maridos. Bernard diz que essa ideia é enfatizada em algumas canções populares caribenhas, que difundem o mito de que a maioria das mulheres apreciam a violência física, pois a consideram uma expressão da imagem e ego masculino; a redução ou término do abuso físico indica a perda de afeto ou atração sexual.

Reddock (2010) afirma que a violência contra mulheres, possibilitada por ideologias patriarcais, fez parte da cultura dominante no Caribe durante muitos anos, e que para deslegitimar essa violência, é necessária uma grande transformação nas ideologias de gênero hegemônicas e nas compreensões das relações de poder entre homens e mulheres.

Em relação a crianças oriundas de famílias em que há violência doméstica, o impacto do abuso direto ou indireto nas suas vidas é incalculável (BERNARD, 2006: 11). Na maioria dos casos, essas crianças se tornam adultos violentos ou emocionalmente desequilibrados e acreditam que a violência seja ‘normal’. Há adultas/os que sofreram o abuso físico na infância e, por essa razão, não conseguem aliviar repercussões emocionais e psicológicas ao longo da vida.

Segundo Bernard, outras graves formas de violência contra mulheres³² no Caribe são o abuso e assédio sexual. No caso da primeira, antigamente pensava-se que o estupro era um crime cometido por estranhos. Esse pensamento vem sendo recentemente modificado, em virtude do número elevado de vítimas que são abusadas por membros da própria família (pai, irmãos, tios, marido) ou por amigos próximos da família. Fora da casa, as mulheres jovens ficam vulneráveis a esse tipo de violência, cometido por professores ou colegas de classe. Bernard observa:

O abuso sexual é a arma mais frequentemente utilizada por agressores homens. Na maioria dos casos, o abuso acontece no espaço privado, deixando as mais profundas feridas psicológicas. É omnipresente porque pode acontecer em qualquer lugar com qualquer vítima, independente de idade, gênero ou classe. A criança mais nova é igualmente vulnerável ao abuso sexual, assim como a mulher mais velha na privacidade de sua casa, no lugar de trabalho ou em lugares públicos inconspícuos. Nos países em desenvolvimento, o estupro é uma ameaça sempre presente e, às vezes, um acontecimento diário para milhões de mulheres (BERNARD, 2006: 3).

Em casos de assédio sexual no trabalho, muitas mulheres são abusadas, sendo forçadas a manter relações sexuais com seus empregadores, para que possam conseguir emprego e permanecer no mesmo. Favores sexuais são considerados uma forma de compensação para o avanço na carreira. Como relata Bernard, às vezes esse tipo de abuso é difícil de ser identificado na região caribenha, onde as mulheres acham que um toque nas nádegas e piadas machistas fazem parte do relacionamento cotidiano. Isto nos mostra como é naturalizado esse tipo de violência masculina que inferioriza as mulheres. Bernard afirma que elas apenas passam a considerar esse comportamento grave quando o assédio se torna mais agressivo.

As feministas caribenhas em geral têm participado de diversas iniciativas para transformar a realidade da violência contra mulheres. Tiveram grande contribuição na implementação da carta internacional dos direitos para mulheres, *The Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women* (CEDAW) [Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra as Mulheres], que foi aprovada em todos os países da comunidade caribenha. A carta foi adotada em 1979 pela assembleia geral das Nações Unidas, compondo artigos que definem o que constitui a discriminação contra mulheres e apresenta uma agenda para ação internacional contra tal discriminação³³.

³² Os dados apresentados em várias intervenções durante o congresso “Mulheres e Violências: Interseccionalidades”, na Universidade de Brasília sobre a violência contra mulheres, mostram que a situação das mulheres brasileiras também é extremamente grave. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2017/03/Mulheres-e-viol%C3%A2ncias-interseccionalidades.pdf>> Acesso em: 02.04.2017.

³³ Disponível em: <<http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/>> Acesso em: 02.04.2017.

Uma das iniciativas feministas regionais é a organização da Comissão Inter-Americana das Mulheres, cujo trabalho fez com que os países das Américas adotassem em 1994 *The Inter-American Convention on the Prevention, Punishment, and Eradication of Violence against Women* [Convenção Inter-Americana para a Prevenção, Punição, e Erradicação da Violência contra as Mulheres], conhecida como a *Convention of Belém do Pará*³⁴. Essa declaração demanda o estabelecimento de mecanismos para a proteção e defesa dos direitos das mulheres. Entende-se que esses mecanismos são essenciais para o combate do fenômeno da violência contra a integridade física, sexual, e psicológica das mulheres caribenhas em geral, dentro das esferas privada e pública.

As feministas afro-caribenhas têm conseguido também a implementação de leis nacionais – baseadas no modelo formulado pela secretaria do CARICOM³⁵ – que previnem a violência doméstica. Por exemplo, o *Domestic Violence Act of Jamaica* [Ato da Violência Doméstica da Jamaica], implementado em 1996, possibilita a proteção nos tribunais de requerentes vítimas de abuso. Os tribunais proíbem os denunciados a permanecer na residência ocupada pela vítima, entre outros avanços.

No entanto, apesar das estratégias e das leis implementadas na região caribenha, a violência contra as mulheres não tem sido erradicada na dimensão esperada, e de fato, continua sendo uma das maiores preocupações das feministas afro-caribenhas. Em seu discurso proferido no *United Nations Fund Population Awards* [Premiação Popular das Nações Unidas] em Trinidad e Tobago (2010), Reddock descreve o contexto atual da seguinte forma:

O clima internacional tem se tornado mais hostil em relação às mulheres, ao feminismo e aos movimentos progressistas, por meio do surgimento e de alianças do conservatismo político, fundamentalismo religioso e neo-liberalismo econômico. Sobretudo, discursos de vitimização de homens têm servido para fragilizar o movimento feminista e para justificar a violência de homens contra mulheres em diversas partes do mundo. O impacto conjunto de neo-liberalismo econômico e os ganhos do movimento feminista constroem uma situação instável para homens que cada vez mais se veem como vítimas. Em tais situações, a segurança das mulheres é colocada, mais uma vez, em risco (REDDOCK, 2010: 6)³⁶.

Nesse cenário, as feministas afro-caribenhas, em parceria com outras feministas da região caribenha e no exterior, continuam o trabalho para erradicar a violência contra mulheres em geral. Graças ao trabalho conjunto dessas feministas e de autoridades governamentais, a

³⁴ Cidade brasileira onde a convenção foi realizada.

³⁵ Comunidade do Caribe, é um bloco de cooperação econômica e política criado em 1973, formado por 12 países e seis territórios da região caribenha.

³⁶ Discurso dado no *UNFPA Population Awards 2010* Disponível em: <<http://www.a-id.org/pdf/eliminating-gender-based-violence-changing-culture-protecting-the-human-rights-of-women.pdf>> Acesso em: 03.03.2016.

secretaria geral das Nações Unidas inaugurou em 2010 a *UNITE Campaign to End Violence against Women* [Campanha Unida para Erradicar a Violência contra Mulheres].

Veremos nos próximos capítulos a representação da violência, principalmente a simbólica, contra mulheres negras nas narrativas de escritoras afro-caribenhas. Esse tipo de violência é igualmente sério, tendo em vista que pode ter consequências psicológicas danosas nas vítimas. A visibilidade dessas narrativas é importante, porque as escritoras, por meio de suas narrativas ficcionais, fazem críticas contundentes em relação ao patriarcalismo e racismo ainda presentes na sociedade caribenha, que geram situações opressoras para as mulheres negras.

5 WRITING BACK: A PRODUÇÃO LITERÁRIA DE AUTORIA FEMININA AFRO-CARIBENHA

5.1 A quebra do silêncio e a modificação de formas artísticas tradicionais

Assim como as escritoras afro-estadunidenses, as escritoras afro-caribenhas se dedicaram ao trabalho da quebra das convenções, da releitura e reescrita [*Disruption, Revision* (HENDERSON, 2000)] da subjetividade feminina negra. A partir dos anos 1970, houve um considerável número de escritoras afro-caribenhas – vivendo no Caribe e no exterior –, cuja produção transformou a literatura caribenha, a qual era, até então, dominada pela voz masculina. As escritoras tiveram mais dificuldade para ganharem aceitação de seu trabalho, devido à cultura patriarcal que dava mais valor à produção literária de homens. De acordo com as críticas literárias afro-caribenhas Carole Davies e Elaine Fido, o conceito de ausência de voz [*voicelessness*] é um aspecto importante na discussão sobre as escritoras afro-caribenhas, pois na cultura caribenha pós-colonial, embora a sociedade não rejeitasse produções artísticas de mulheres, a literatura era basicamente reservada à expressão masculina. O contar histórias por mulheres era visto como uma forma familiar de criatividade e conexão genealógica (DAVIES; FIDO, 1991). Em razão disso, ainda existe uma escassez relativa na produção literária de escritoras afro-caribenhas contemporânea, em comparação com os escritores afro-caribenhos. Isso também explica a pouca produção crítica da literatura de autoria feminina negra, e a dificuldade de visibilidade dessa autoria.

Quando as escritoras afro-caribenhas começaram a publicar, elas enfrentaram não apenas o problema de visibilizar – através de suas produções ficcionais – as experiências das mulheres nas diversas culturas do Caribe, mas também tiveram de combater as ortodoxias da tradição literária colonial (DAVIES; FIDO, 1991). Elas buscaram problematizar as estruturas, ideologias e discursos da produção literária tradicional. Nesse processo, inventaram novas formas de linguagem para expressar suas experiências. Transmutaram na arte da literatura o sentimento de inadequação que buscam superar, trazendo à tona em suas obras os conflitos sociais que atingem as mulheres afro-caribenhas, para que o público possa conhecer e refletir sobre essas questões, rumo a uma merecida condição positiva, e, portanto, a uma realidade mais justa para elas.

Até o momento, exemplos das vozes femininas negras que representam a produção literária caribenha contemporânea em língua inglesa incluem as escritoras Merle Hodge, Erna

Brodber, Michelle Cliff e Jamaica Kincaid. Começando uma nova fase na literatura feminina do Caribe a partir dos anos 1970 e 1980, elas são consideradas a nova geração que têm expandido o trabalho iniciado por escritoras afrodescendentes oriundas do Caribe, Jean Rhys e Paule Marshall. Essas escritoras migraram do Caribe para os EUA e/ou Inglaterra. Brodber regressou definitivamente ao seu país de origem no Caribe, enquanto Cliff e Kincaid hoje são radicadas nos EUA.

Assim como nas obras de autoria masculina, essas escritoras privilegiam o tema da identidade e herança cultural afro-caribenha. A diferença fundamental entre esses/as escritores/as é a interface com a questão da condição das mulheres negras em contextos diaspóricos de opressão social presente, que elas exploram em suas narrativas. Portanto, dois focos importantes nessa produção são a identidade caribenha pós-colonial diaspórica e a questão da interface de raça e gênero. Seus textos focalizam a dupla opressão que sofrem as mulheres negras: o patriarcalismo perpetrado durante e após o colonialismo e a imposição de valores eurocêntricos nos seus contextos sociais diários.

Para tratar dessas questões em suas obras, elas buscam resgatar a história dos povos afro-caribenhos a partir da perspectiva deles, e não da perspectiva dos colonizadores como geralmente acontece nas literaturas tradicionais. Em seu livro *The Empire Writes Back*, Ashcroft *et al.* (1989) falam da importância, na escrita pós-colonial, de recuperar a história a partir dessa perspectiva, para termos uma representação mais verdadeira sobre as pessoas que foram colonizadas. Nas literaturas tradicionais, essas pessoas são representadas geralmente apenas como vítimas que passivamente se submetem à dominação, ao passo que, na literatura pós-colonial feminina, as escritoras afro-caribenas buscam representá-las como indivíduos resilientes, que lutam para subverter a opressão, embora possam passar por fases de fraqueza. Esta literatura pode contribuir para o processo de conscientização dos povos afro-caribenhos sobre a força das/dos suas/seus ancestrais, assim como para elevar a autoestima de jovens afrodescendentes, construindo, desse modo, identidades mais positivas dessas pessoas, ainda oprimidas pela hierarquização de classes e cores nas sociedades caribenhas contemporâneas.

Em seu ensaio “A Journey into Speech”, a escritora jamaicana-estadunidense Michelle Cliff observa que:

Para as/os escritoras/es caribenhas/os, escrever exige que busquemos a parte africana de nós mesmas, recuperando como nossa, e como nosso tema, uma história submersa no fundo do mar, ou dispersa como potássio nos canaviais, ou jogada no mato, ou presa em um sistema de classes notável por sua rigidez e dependência absoluta da nossa estratificação de cor. Em um passado apagado de nossas mentes. Significa encontrar as formas artísticas a partir daquelas dos nossos antepassados e falar em

*patois*³⁷ que nos foi proibido. Significa perceber que o nosso conhecimento será sempre insuficiente. Significa também, penso eu, misturar as formas que nos foram ensinadas pelo opressor, minando sua linguagem e cooptando seu estilo, e transformando-o para o nosso propósito (1985: 14).

Além de destacar a importância de recuperar a história das/os antepassadas/os africanas/os, Cliff ressalta a necessidade de modificar a linguagem e a forma artística para produzir. Esse exercício criativo de utilizar a tradição europeia imposta para problematizá-la, adaptando-a aos seus objetivos políticos e estéticos, é uma estratégia de resistência. O uso de uma mistura de formas literárias e linguagens – europeias e caribenhas – possibilita a representação de uma cultura de diversidades em que todas/os devem ser vistas/os como iguais. Porém, como Ashcroft *et al.* assinalam, não é um exercício simples: “Ao escrever a partir da condição de ‘Outro’, as/os escritoras/es pós-coloniais articulam a complexidade das experiências das chamadas periferias. O desafio dessa articulação é o distanciamento das convenções normativas da produção literária” (1989: 77). Essas/es escritoras/es precisam encontrar modos alternativos de utilizar a linguagem, que foi imposta a elas, ao seu favor, bem como a forma literária tradicional patriarcal e eurocêntrica para escrever romances. Seus modos alternativos de produzir podem ser vistos como mecanismos de subversão das convenções eurocêntricas.

No movimento modernista brasileiro, foi criado o conceito “antropofagia” que se refere a modos alternativos de produção literária, mais especificamente, a forma em que escritoras/es brasileiras/os absorviam e canibalizavam as influências e padrões europeus, para então transformá-los em energia para produzir a partir de sua perspectiva inovadora mais adequada à experiência nacional. No caso das escritoras afro-caribenhas da diáspora anglófona, além da transformação de categorias literárias europeias, elas têm utilizada a língua inglesa – originalmente a língua do colonizador –, enriquecendo-a para se fazer ouvir. Elas usam a própria língua usurpadora como contra-discurso para denunciar a violência que as mulheres negras sofreram, e ainda sofrem, em função da colonização. Buscam desconstruir representações que marginalizam estas mulheres, construindo identidades positivas por meio da língua inglesa transformada para servir a outros objetivos. Isto se remete ao título do livro de Ashcroft *et al.* *The Empire Writes Back*, que é usado propositalmente: traz a ideia de que o uso da língua(gem) e categorias literárias coloniais por escritoras/es caribenhas/es representa uma contra-escrita ao colonizador. O próprio título do livro é uma ilustração da concepção da antropofagia, porque provavelmente foi inspirado no filme de ficção científica estadunidense *The Empire Strikes*

³⁷ A língua crioula utilizada, além do inglês padrão, pelas/pelos jamaicanas/os.

Back, lançado em 1980. Vemos a apropriação e transformação da expressão *Strikes back* [contra-ataca] para *Writes back* [contra-escreve]. A utilização desse título por Ashcroft *et al.* reforça uma das conotações que o livro traz: as/os escritoras/es pós-coloniais escrevem a partir de uma perspectiva de contra-ataque/resposta à literatura patriarcal tradicional que, por muito tempo, distorceu em suas representações as experiências dos povos colonizados.

5.2 Estratégias narrativas em Cliff e Hodge e o *Bildungsroman* Pós-colonial de autoria feminina negra

5.2.1 Fragmentação em *Abeng*

As escritoras afro-caribenhas têm utilizado diferentes estratégias narrativas para conseguir seus objetivos, isto é, construir uma tradição literária mais adequada para a expressão da perspectiva feminina afro-caribenha. Elas se empenham em uma revisão de formas literárias tradicionais, falologocêntricas³⁸ e eurocêntricas, adaptando-as para valorizar algumas tradições orais africanas (DAVIES; FIDO, 1991). Observamos que elas trabalham bastante com o gênero *bildungsroman*³⁹ em suas produções literárias; a maioria de seus romances focalizam o processo de crescimento da protagonista negra. Elas transformaram esse gênero de tal forma que se tornou uma forma literária independente, uma vez que traz características temáticas e formais próprias, tendo sido formulado como mecanismo de subversão da fórmula tradicional eurocêntrica. Enquanto no *bildungsroman* clássico o protagonista é quase sempre um homem branco e heterossexual, o gênero pós-colonial de autoria feminina afrodescendente focaliza a formação do sujeito feminino negro colonizado, com o objetivo de resgatá-lo do silêncio, visibilizando, e buscando entender melhor as experiências complexas dessa identidade híbrida, que contempla questões de gênero, classe, raça, sexualidade, entre outras.

As formas dos *bildungsromans* clássico e pós-colonial de autoria feminina negra são bem distintas: o clássico possui uma estrutura narrativa linear e teleológica (SANTOS, 2015), ao passo que o pós-colonial geralmente apresenta um modo fragmentado de narrativa, no qual prosa, poesia e histórias femininas compõem a voz narrativa. Baseando-se no livro *Reescrituras postcoloniales del Bildungsroman*, do filólogo espanhol branco José Santiago Fernández Vázquez, a pesquisadora brasileira Lorena Sales dos Santos (2015) explica que o

³⁸ Nos estudos feministas, o termo “falologocentrismo” – cunhado por Jacques Derrida – denota e critica o pensamento, visão e discurso do patriarcado ocidental que conduzem a uma suposta superioridade masculina e da palavra escrita.

³⁹ Narrativa que focaliza o desenvolvimento e aprendizado da/do personagem principal.

bildungsroman clássico revela em sua forma uma ideologia colonialista, pois há uma correspondência entre a progressão teleológica observada nesse gênero e os sistemas historicistas que favoreceram o desenvolvimento do colonialismo europeu. A descrição de um processo de aprendizagem em fases sucessivas relembra o modelo teleológico proposto pelo historicismo que reivindica a existência de uma racionalidade histórica universal. Essa escola filosófica promove a ideia de um progresso unitário que deve governar todas as nações, uma das justificativas que foi utilizada pelos poderes europeus para intervirem em, e colonizarem outros territórios. “Tendo em mente esse progresso unitário a que todas as nações devem submeter-se, é possível traçar uma analogia entre a evolução pedagógica do protagonista do *bildungsroman* e o projeto civilizador posto em prática nas colônias” (SANTOS, 2015: 2).

Santos acrescenta que a própria mobilidade geográfica, que aparece frequentemente nesse gênero, pode assinalar a necessidade colonial de formar sujeitos empreendedores e dispostos a viajar a territórios longínquos em busca de melhorias econômicas e profissionais, de acordo com o capitalismo mercantil sobre o qual se apoiou o colonialismo europeu.

Além disso, a existência de um vínculo entre o *ethos* colonialista e a construção da subjetividade [do protagonista] se manifesta na difusão dos valores burgueses do racionalismo, positivismo e individualismo que presidiram o processo de aculturação dos sujeitos colonizados (SANTOS, 2015: 43).

No *bildungsroman* pós-colonial de autoria feminina negra, podemos perceber que sua forma e conteúdo estão na contramão do gênero clássico, o que aponta para sua quebra do paradigma da ideologia colonialista. Observamos que não há uma estrutura narrativa linear nessas obras, como no romance *Abeng* (1984), da escritora jamaicana-estadunidense Michelle Cliff, em que as histórias de diferentes personagens de diferentes épocas são apresentadas através de *flashbacks* pelo/a narrador/a em terceira pessoa. Apesar dessa forma de fragmentação, as várias histórias são construídas com harmonia por esse/a narrador/a onisciente.

A história da personagem principal, a jovem Clare Savage, se passa no final da década de 1950. Ela luta para formar uma identidade a partir de sua complexa origem: a família de sua mãe é oriunda de escravizadas/os africanas/os e ameríndias/os caribenhas/os, enquanto a família de seu pai é descendente de um juiz inglês branco, enviado para Jamaica em 1829 a serviço da Coroa Britânica. Em virtude das origens bem distintas dos pais, Clare recebe visões de mundo diferentes por ambos. Seu pai, com quem Clare parece ter mais proximidade, conta-lhe histórias que valorizam o poder e proeza dos colonizadores ingleses. De sua avó e mãe afrodescendentes, Clare aprende histórias sobre a sabedoria de antepassadas negras. Clare

parece sentir que um dia ela terá de escolher entre dois mundos: o do branco colonizador ou o do negro colonizado.

O pai dela [de Clare] lhe disse que ela era branca. Mas ela sabia que a mãe dela não era branca. Quem ela escolheria se lhe fosse dado opção [...]? Ela era filha de negras/os e brancas/os. [...] Para quem ela recorreria se precisasse de ajuda? [...] Esperavam que ela fizesse essa escolha, ela pensou (CLIFF, 1984: 37).

Uma das preocupações de Michelle Cliff nesse romance é expor a injusta desigualdade racial da Jamaica no final da década de 1950, e como as condições sociais dessa época são consequência do colonialismo e da escravidão. Observamos mais uma vez que, a interface de gênero e raça se acrescenta à questão de classe: a maior parte da população é negra e pobre, enquanto o pequeno grupo de brancas/os possui as empresas, e, portanto, as riquezas do país. Nesse contexto, as mulheres negras são empregadas domésticas; têm serviços menos valorizados e mal pagos, condição que a maioria ainda ocupa hoje:

As mulheres [negras] serviam também. Elas faziam a limpeza. Cozinham. Cuidavam de bebês mais claras/os do que as/os delas. Lavavam a roupa de outras pessoas. Iam ao mercado [...] para outras pessoas. [...] recebiam semanalmente. Davam dinheiro para suas mães, irmãs e tias, para o cuidado de suas/seus filhas/os. Viam essas/esses filhas/os talvez uma vez por semana, se as crianças ficavam na cidade. Viam-nas com menos frequência se as crianças ficavam no interior. Muitas dessas mulheres nunca se casaram, mas ficavam com as/os filhas/os e lhes deram nomes e supervisionaram sua criação da melhor forma que podiam (CLIFF, 1984: 17).

O trecho nos remete a uma discussão sobre os papéis de gênero nesse contexto. Assim como muitos outros teóricos, os psicólogos brasileiros George Boris e Mirella Cesídio mostram que, no mundo ocidental, a partir do século XVIII, houve a designação de papéis baseada em sexo/gênero. Os papéis sociais posicionaram as mulheres no espaço privado e os homens no espaço público; tal designação contribuiu para a subjugação das mulheres pelos homens:

Na sociedade patriarcal, gerada no período colonial, o homem tinha o direito de controlar a vida da mulher como se ela fosse sua propriedade, determinando os papéis a serem desempenhados por ela, com rígidas diferenças em relação ao gênero masculino. O homem tinha o dever de trabalhar para dar sustento à sua família, enquanto a mulher tinha diversas funções: de reprodutora, de dona-de-casa, de administradora das tarefas dos escravizados, de educadora dos filhos do casal e de prestadora de serviços sexuais ao seu marido (BORIS; CESÍDIO, 2007: 456).

Vemos que, ainda hoje, no mundo ocidental, os papéis são baseados em gênero entendidos quase sempre como sinônimo de sexo/corpo. Apesar de trabalharem fora da casa,

as mulheres continuam sendo, se não as únicas, as mais responsabilizadas pelo funcionamento da casa; e ainda se espera que os homens paguem a conta.

Podemos observar no contexto jamaicano representado por Cliff, que as mulheres negras não têm o único papel de cuidar da casa; e, diferentemente das mulheres brancas, sobretudo, as da classe média, elas nunca ficaram restritas ao espaço privado, pois precisavam trabalhar fora de sua casa. Como vemos no trecho do romance, essas mulheres negras resilientes tiveram que desempenhar todos os papéis: se encarregavam do ganho financeiro, cuidado das próprias casas e criação de suas/seus filhas/os. Apesar de não poder estar com as/os filhas/os em tempo integral, mantinham uma conexão mais próxima possível para poder orientar a criação delas/deles. Essas mulheres não podiam contar com os homens negros, alguns dos quais as exploravam, pois eles não assumiam a responsabilidade das/dos filhas/os que geravam. Elas desenvolviam trabalhos cansativos e mal remunerados, cuidando das casas e filhas/os das famílias da classe média, famílias brancas, e sem contratos e acordos formais de trabalho. A falta de direitos trabalhistas aponta para outra forma de exploração que sofreram, e ainda sofrem, as mulheres negras, a exploração por mulheres brancas e homens brancos da classe média. Em uma ótica interseccional (CRENSHAW, 1989), podemos ver como as variáveis de raça, gênero e classe são interligadas na opressão dessas mulheres.

É interessante observar a rede de apoio entre as mulheres jamaicanas, em relação ao cuidado e proteção das/dos filhas/os, algo que é oriundo da tradição africana (TANNER, 1974). No capítulo 1 deste trabalho, discutimos sobre esse costume entre as mulheres afrodescendentes nos EUA, sobretudo aquelas pertencentes à classe operária, cujas rotinas evidenciam vestígios da tradição matrifocal da África Ocidental. Nessa tradição, as mães criam uma rede de apoio comunitário para a colaboração com a educação e proteção das crianças daquela comunidade. Podemos ver que isso é uma forma de sobrevivência para essas mulheres, que são responsáveis não apenas pela criação das/dos filhas/os e o cuidado da casa, mas também são quem sustentam a família, e, portanto, precisam trabalhar também fora de casa, às vezes, longe de suas comunidades. A rede de apoio que essas mulheres constroem entre si, é uma forma de sororidade, uma forma de sobrevivência em sua sociedade opressora.

Em nossa leitura, outra preocupação de Cliff, com seu romance, é mostrar que as/os jamaicanas/os em geral não aprendiam sobre a resistência das/dos antepassadas/os escravizadas/os, que morreram na luta contra as crueldades da escravidão. Como o/a narrador/a observa, parece que essas pessoas tinham a impressão de que as/os escravizadas/os foram

passivas/os, submissas/os e completamente aniquiladas/os. Desse modo, há uma desvalorização do passado e as/os jamaicanas/os evitam lembrar histórias de antepassadas/os:

As pessoas [negras] da igreja *Tabernacle* não conversavam sobre sua linhagem ancestral de escravizadas/os. Na escola, lhes contaram que suas/seus antepassadas/os eram pagãs/pagãos, que haviam escravizadas/os na África, onde as pessoas negras haviam acorrentado umas às outras. Tinham a impressão de que os brancos que trouxeram as/os negras/os da África apenas copiaram o costume de lá (CLIFF, 1984:18).

É interessante observar como, assim que iniciam o processo de socialização fora do núcleo familiar, as crianças sofrem a violência simbólica; na educação formal, são doutrinadas a acreditar que sua origem cultural africana é desprezível e inferior. Cliff destaca também como a história tradicional serve ao propósito do colonizador. A escritora procura interromper essa narrativa oficial e passa a revelar um pouco do que foi negligenciado, no que diz respeito a negras/os rebeldes tais como Nanny e os *maroons*⁴⁰, que não aceitaram se submeter às crueldades da escravidão. O/a narrador/a observa que, na escola, ensinam a história do ponto de vista dos colonizadores ingleses; como sabemos, a historiografia tradicional sempre privilegiou a voz masculina da classe dominante,

Clare aprendeu na escola [...] que a Jamaica foi uma sociedade escravagista. As professoras brancas apressavam-se a dizer que a Inglaterra tinha sido o primeiro país a libertar seus escravizados. Também lhe ensinaram sobre piratas como Anne Bonney, Mary Reade, Capitão Kidd e Henry Morgan, que se tornou governador. Port Royal, o lugar de encontro para galeões e corsários nos territórios costeiros dos espanhóis, que submergiu no mar em um terremoto no século XVII [...]. Ela aprendeu que houve uma rebelião de homens negros libertos na cidade de Morant Bay em 1865, liderado pelo Paul Bogle; mas que essa rebelião foi injustificada e insignificante, e que Bogle foi merecidamente executado pelo governador. Clare sabia que tinha havido *maroons*, e que muitos delas/es ainda existiam nas cidades do Cockpit Country⁴¹. Mas ela aprendeu que essas cidades foram dadas como presentes da Inglaterra, como compensação pela escravidão. Escravizadas/os misturadas/os com piratas. [...] E um senso de história foi perdido em romance. Essa história era leve em comparação com a história do Império. A política dos homens libertos empalidecia ao lado da política da *Commonwealth*⁴² (1985: 30).

O trecho mostra o quanto o romantismo da história das/dos piratas adquiriu uma dimensão lendária, que teve um efeito de esconder o que realmente ocorreu. Sabemos que a

⁴⁰ Escravizadas/os fugitivas/os jamaicanas/os.

⁴¹ Uma região na Jamaica ocupada inicialmente por *maroons* que fugiram das fazendas. Utilizaram essa região montanhosa para se defender dos colonizadores ingleses.

⁴² O termo *Commonwealth* refere-se à comunidade britânica de nações, isto é, a associação da Grã-Bretanha com outros países ex-colônias. O termo *common – wealth* sugere a ideia de “riqueza comum” e igualdade de tratamento entre os países. Entretanto, na realidade os países ex-domínios, em sua maioria, desempenham papéis submissos; apesar disso, professam fidelidade ao soberano inglês.

pirataria envolveu experiências de crueldade e desonestidade, legitimadas, em muitos casos, por chefes de governo prominentes. O enaltecimento da história das/dos piratas que passaram a ser recordadas/os como corajosas/os e heroicas/os apaga não apenas sua crueldade, mas também sua associação verdadeira com personagens importantes como reis, rainhas e outras/os governantes. Ao mesmo tempo em que é feito esse enaltecimento das/dos piratas, há uma desvalorização e apagamento das experiências verdadeiras das pessoas negras, cuja resistência à opressão é diminuída, quase ignorada na historiografia ocidental. O trecho deixa entrever que a real participação das/dos escravizadas/os para a emancipação foi negligenciada nessa história construída na perspectiva dos ingleses, que se posicionaram como heróis. Isto nos mostra como os livros utilizados em escolas jamaicanas trabalhavam a história conforme um interesse específico, um interesse ainda ligado ao país colonizador. Vemos também que até as/os professoras/es, que já internalizaram a perspectiva eurocêntrica, buscam passar esse ponto de vista para as crianças.

A problematização por Cliff do ensino formal ministrado a partir dessa perspectiva eurocêntrica a crianças afro-caribenhas nos lembra que, no complexo processo de colonialismo, não houve apenas a imposição de uma soberania territorial sobre o povo caribenho pela força. O processo de colonização foi mais danoso, pois, de forma sutil e profunda, a ideologia da superioridade das pessoas brancas se instalou como verdade naturalizada, se tornou um *habitus* (BOURDIEU, 2003). Essa ideologia e sua imposição na forma como esse povo enxerga o mundo permanecem ainda hoje na “microfísica do poder”. De forma geral, as pessoas afro-caribenhas passaram a ter um olhar colonizado, que as silencia, subalterniza e invisibiliza. Dentre outras escolas, o pensamento descolonial, desenvolvido no século XX por estudiosas/os (afro)caribenhas/os e latino-americanas/os, começou a apontar uma insatisfação com a forma pela qual o conhecimento é produzido, isto é, apenas a partir da perspectiva eurocêntrica. Essas/es estudiosas/os, como o argentino branco Walter Dignolo (2011), denominam esse complexo processo, que teve início no século XV e persiste hoje, de colonialidade. Elas/eles também promovem a importância da apresentação de diferentes interpretações do mundo, tendo em vista a diversidade de experiências e saberes não disciplinados, e que são valiosos para nossa compreensão da realidade. Nessa concepção, a descolonização não se limita à ideia de uma independência dos povos colonizados; significa descolonizar o conhecimento, a economia política, enfim, a forma como enxergamos o mundo. Os livros didáticos utilizados hoje nas escolas ainda reproduzem a leitura eurocêntrica do mundo. Essas questões são exploradas nas obras de Michelle Cliff e também de outras escritoras afro-caribenhas, como veremos.

O ativista e escritor afro-caribenho Franz Fanon trata da problemática do doutrinamento cultural das pessoas negras. Em seu livro – com o título bem significativo – *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1967), ele mostra como nas culturas ocidentais, as pessoas afrodescendentes são doutrinadas pelos valores históricos, sociais, econômicos e psicológicos oriundos da Europa. Dessa forma, aprendem a pensar e agir como as/os europeias/os, ao passo que aprendem a desvalorizar e ignorar, a história e cultura da África e das/os antepassadas/os africanas/os. Novamente, isto nos remete à violência simbólica, tendo em vista que, além de não conhecerem seu passado, sua herança cultural, sua identidade africana, estas pessoas passam a se desvalorizar, pois incorporam padrões eurocêntricos a eles impostos como naturais e universais. Voltando ao trecho do romance de Cliff, o/a narrador/a nos mostra que Clare não se rende ao processo de doutrinamento que os livros e professoras/es objetivam fazer. Podemos já identificar nesse *bildungsroman* o processo de crescimento da protagonista, que está gradualmente adquirindo um senso crítico em relação ao conhecimento que lhe é apresentado na escola.

Cliff busca também recriar na ficção, histórias reais/prováveis sobre as/os escravizadas/os, que foram negligenciadas na historiografia. Citamos como exemplo o caso do personagem branco, juiz inglês e dono de escravizados, que incendiou, na véspera do pronunciamento da abolição da escravidão, uma casa onde ele havia deixado aprisionadas/os muitas/os escravizadas/os. Esse mesmo senhor aprisionou e estuprou em sua casa, durante cinco anos, uma jovem negra, a qual ele mesmo foi responsável por julgar, pelo furto de armas em uma fazenda. Essa jovem personagem negra, antes de ser capturada pelo juiz, participava de um grupo de escravizadas/os rebeldes que fazia uso de armas em suas revoltas. Percebemos que, com sua obra, Cliff pretende expor e denunciar as crueldades de senhores brancos com suas/seus escravizadas/os, experiências que não são registradas em livros de história, e que não são contempladas nas escolas.

Além disso, Cliff pretende resgatar – pelo discurso ficcional – a história perdida de escravizadas e escravizados guerreiras/os, e ressaltar a necessidade das/dos jamaicanas/os aprenderem sobre, e valorizar essas/esses antepassadas/os que possibilitaram a liberdade das/dos negras/os de hoje. O romance mostra que existe, sim, para as pessoas negras, um passado do qual se deve orgulhar e preservar. A título de exemplo, é apresentada a personagem Nanny que, na vida real, foi uma africana rebelde que recusou ser escravizada. Ela foi líder, durante uma época, de um dos grupos de guerrilheiros africanos mais ferozes na Jamaica, os *Windward Maroons*, que estiveram em guerra contra os colonizadores ingleses desde a tomada

da ilha em 1655 até a emancipação em 1834. Esse grupo teve um sistema complexo de comunicação entre rebeldes negros/os e as/os escravizadas/os (CLIFF, 1984). “Oriunda do império de Ashanti, [...] Nanny foi “mago”⁴³ [*magician*] da revolução. Ela utilizou suas habilidades para reunir seu povo e ganhar as batalhas [...] Ela podia pegar balas nas nádegas sem se ferir [...] e levou consigo os segredos de sua magia na escravidão” (CLIFF, 1984: 14).

Vemos, portanto, que essa obra busca visibilizar os pontos de vista de diferentes mulheres negras, de diferentes épocas. Isto difere do *bildungsroman* clássico que geralmente focaliza o ponto de vista monolítico do homem branco europeu.

A intertextualidade é trabalhada no romance de Cliff, o que contribui para o efeito de fragmentação. Vemos poemas, alguns de autoria de ex-escravizadas/os, outros de autoria afrodescendentes masculina e feminina, que dividem capítulos ou aparecem também dentro do fluxo narrativo. Um exemplo é a recitação, em uma das aulas de Clare, do soneto “Se teremos de morrer” do escritor jamaicano Claude McKay. No romance, aparecem apenas as primeiras 8 linhas do poema:

Se teremos de morrer, que não seja como porcos [*hogs*]⁴⁴
Caçados e cercados em um local inglório,
Enquanto à nossa volta latem os cães raivosos e famintos,
Fazendo troça à nossa desgraça.
Se teremos de morrer, que morramos com dignidade,
Para que nosso sangue precioso não seja derramado
Em vão; que até os monstros que desafiamos
Sejam obrigados a nos honrar até após nossa morte (MCKAY APUD CLIFF, 1984:
89)⁴⁵

Esse soneto foi escrito durante o período da *Harlem Renaissance* [Renascença de Harlem] nos EUA, nos anos 1920, época em que houve uma produção criativa elevada por pessoas negras em todas as formas de arte. O poeta jamaicano McKay residia nos EUA nessa

⁴³ Na língua inglesa, a palavra *magician* é geralmente utilizada para referir-se a homens. É interessante que Cliff utiliza essa palavra para descrever a figura feminina. Isso pode representar seu desejo de eliminar as conotações ligadas a gênero de palavras específicas. Em português, essa palavra é também geralmente utilizada para homens; não existe a correspondente “maga”.

⁴⁴ A palavra *hogs* traz uma conotação mais forte de selvajaria, brutalidade, desumanidade, que denota a forma como foram tratadas as pessoas negras, nas experiências descritas pela voz lírica.

⁴⁵ If we must die, let it not be like hogs
Hunted and penned in an inglorious spot,
While round us bark the mad and hungry dogs,
Making their mock at our accursed lot.
If we must die, O let us nobly die,
So that our precious blood may not be shed
In vain; then even the monsters we defy
Shall be constrained to honor us though dead.

época e participava do movimento artístico, registrando as experiências das pessoas negras naquela sociedade eurocêntrica. O poema remete à perseguição brutal das pessoas negras, comparadas, pela voz lírica, a animais que são capturados; essa voz estimula as pessoas subjugadas a serem corajosas e reagirem às injustiças.

À primeira vista, a inserção dos poemas em diferentes partes do romance dá uma sensação de ruptura com a expectativa do leitor, em relação à forma tradicional do romance; os poemas parecem não fazer parte do romance. No entanto, em uma leitura mais cuidadosa, podemos perceber que as vozes líricas e os conteúdos dos poemas realmente integram o romance de forma orgânica. O conteúdo do poema “Se teremos de morrer” está claramente relacionado ao tema da injustiça e crueldade contra as pessoas negras no romance de Cliff, questão que a autora deseja expor e denunciar. Esse poema traz uma carga político-libertária muito forte, da qual Cliff se apropria para a tessitura narrativa.

Podemos dizer que as vozes líricas dos diferentes poemas inseridos ao longo do romance de Cliff deslocam o poder do/a narrador/a onisciente. Dessa forma, o texto se torna plural, trazendo experiências heterogêneas com diversas subjetividades e vozes, vozes compartilhadas. Isto pode ser entendido como uma crítica ao *bildungsroman* clássico e à literatura tradicional em geral, em que a voz do/a narrador/a onisciente geralmente representa a autoridade máxima.

A ideia das vozes compartilhadas nos lembra de um dos fecundantes aforismos das lutas feministas: o pessoal é político; histórias e experiências das mulheres não são individuais e singulares, limitadas ao domínio do privado destinado às mulheres; são compartilhadas, e precisam ser entendidas dentro de uma perspectiva mais ampla, em redes. Independentemente de seu contexto, classe social, raça, idade, etc., as mulheres lutam para superar as diferentes formas de opressão que sofrem como indivíduos.

A intertextualidade construída no romance de Cliff nos lembra do que a teórica feminista estadunidense branca Elaine Showalter (1986) denomina narrativa em “colcha de retalhos”, uma estrutura que traz diferentes formas narrativas que são “tecidas” para formar um todo homogêneo e orgânico. A metáfora da tecelagem pode ser entendida como uma transformação da arte ‘feminina’ de tecer para uma arte de produção literária feminista que começou a ser utilizada de forma mais ampla na produção de escritoras em geral, que passam a (re)valorizar trabalhos desenvolvidos por mulheres, e, portanto, considerados de menor valor.

A estrutura fragmentada em *Abeng* nos mostra como é difícil reconstruir a história das pessoas negras na Jamaica. As experiências de escravizadas/os foram distorcidas ou negligenciadas na historiografia geral que privilegiou o ponto de vista do colonizador. Apesar

da narrativa fragmentada, o romance, composto de várias histórias de diferentes épocas, constrói uma harmonia e aponta para uma questão final: o processo de crescimento da protagonista Clare, e como ela aprende a valorizar sua herança cultural africana.

5.2.2 Língua como resistência em *Crick Crack Monkey*

As escritoras afro-caribenhas também têm construído resistências a concepções normativas da estética literária em geral, por meio de seu uso da linguagem. Em ex-colônias britânicas das Índias Ocidentais como Barbados, Jamaica e Trinidad e Tobago, o inglês padrão é a língua utilizada nas escolas e nas transações oficiais, sendo imposto como norma culta. As/os escritoras/es caribenhas/os em geral têm usado sua dupla herança linguística – o inglês padrão e suas manifestações crioulas – em seus romances, como uma estratégia de desconstrução do discurso dominante, e como forma de articular a voz do sujeito colonizado silenciado, bem como uma maneira de expressar uma identidade caribenha heterogênea. As línguas crioulas são consideradas dialetos, porque originaram-se da mistura das línguas africanas dos escravizados, das línguas nativas dos povos indo-caribenhos e das línguas europeias dos fazendeiros. Elas têm característica híbrida e de resistência, como resultaram da resistência de escravizadas/os de adotar, embora forçadas/os a utilizar, as línguas dos colonizadores.

Como Ashcroft *et al.* (2002) apontam, na escrita ficcional pós-colonial existem dois processos específicos que envolvem o uso da língua do colonizador: revogação e apropriação. O primeiro refere-se à rejeição da autoridade do colonizador sobre os modos de comunicação. É a recusa das categorias linguísticas da cultura imperial, sua estética e seu pressuposto de significados tradicionais imutáveis das palavras, bem como do uso normativo prescrito da gramática. O segundo termo refere-se ao processo de reformulação dos usos da língua do colonizador para expressar diversas e diferentes experiências culturais pós-coloniais. Dessa forma, a revogação e apropriação podem ser entendidas como uma maneira de problematizar e desconstruir as formas tradicionais de pensar sobre a língua inglesa, sua imposição no processo colonizador e implicações políticas das transformações no mundo pós-colonial. “O processo de capturar e reformular a língua para novas formas de uso, representa um distanciamento do espaço do privilégio colonial” (2002: 37). Percebemos que esses processos descritos por Ashcroft *et al.* assemelham-se à concepção da antropofagia, tendo em vista a transformação de

categorias linguísticas tradicionais eurocêntricas para a construção de uma perspectiva diferenciada e renovadora.

No romance *Crick Crack Monkey*, da escritora afro-trinidadiana Merle Hodge, há uma justaposição contínua de inglês padrão e da língua crioula local. Nesse *bildungsroman*, que não apenas marca o processo de amadurecimento da protagonista (Tee), mas também o de seu país Trinidad e Tobago, em seu movimento para a independência. Vemos a associação do pessoal e político, reforçando a aproximação das duas dimensões. Esta aproximação traz o questionamento da hierarquia dessas dimensões: porque, na cultura ocidental, uma é considerada mais importante que a outra? Porque as guerras, o processo político, por exemplo, tradicionalmente associados ao público, são considerados mais importantes para registro e análise? Hodge reverte essa hierarquia em seu romance, em que a história política se torna pano de fundo para o processo de crescimento da personagem central. Assim como Hodge, as escritoras afro-caribenhas em geral buscam valorizar as experiências e histórias individuais de mulheres negras, trazendo-as para primeiro plano em suas obras.

A história desse romance se passa na década de 1950, no contexto híbrido de uma sociedade colonial, onde existe uma interação não apenas da herança cultural dos fazendeiros europeus e de escravizadas/os africanas/os, mas também dos povos asiáticos, que imigraram como trabalhadores contratados, desde o final do século XIX. O romance encena o impacto psicológico em um povo colonizado, que é obrigado a enfrentar a imposição da cultura e valores do colonizador pelos quais são inferiorizados. Podemos ver, ao longo da narrativa, o doloroso e difícil conflito interior da narradora-protagonista Tee, uma adolescente afro-indo-caribenha, que vive a experiência do cruzamento de múltiplas culturas, em seu contexto diaspórico. O romance retrata o processo complexo no qual ela se engaja na busca de formar sua identidade.

Em sua obra *Borderlands/ La frontera - The new mestiza* (1987), Glória Anzaldúa, ativista e feminista mexicana radicada nos EUA, desenvolve o conceito de identidade híbrida, que ela chama de identidade de fronteira, identidade *mestiza*. Ela utiliza a palavra fronteira para se referir não a um espaço físico de divisão de países, mas a um lugar simbólico de transferências de novos valores culturais e mesclas identitárias diversas, onde o sujeito dialoga entre as diferentes culturas.

Homi Bhabha, um dos teóricos mais influentes nos estudos pós-coloniais, também se debruça sobre a questão da formação das identidades no espaço simbólico fronteiriço, o qual ele define como “entre-lugar”. Assim como Anzaldúa e as feministas afrodescendentes, Bhabha busca compreender, dentre outras questões, a operação da diferença nas experiências e

subjetivação do sujeito diásporico: “De que modo se formam sujeitos nos ‘entre-lugares’, nos excedentes da soma das partes da diferença (geralmente expressas como raça/classe/gênero, etc.)” (1998: 20).

O autor mostra que, no mundo pós-moderno cuja característica é a fluidez e movimento, não podemos mais utilizar noções binárias para caracterizar as subjetividades dentro de ideias convencionais. “É na emergência dos interstícios – a sobreposição de domínios da diferença – que as experiências intersubjetivas e coletivas de nação [nationness], o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados” (BHAHBA, 1998: 20). Em nossa leitura, o interstício se refere a uma passagem, um momento em transformação contínua, quando as diferenças culturais se cruzam, em virtude de inúmeros fatores: entre eles, o processo colonizador e de escravidão. Portanto, o entre-lugar é um local intersticial, onde as diferenças culturais são continuamente negociadas. Nessa linha de raciocínio, o entre-lugar recebe uma conotação positiva, uma vez que, nesse espaço, as diferenças culturais entram em contato e passam a interagir, produzindo novas culturas, culturas híbridas.

Entretanto, o espaço fronteiroço pode ser opressor para indivíduos cujas diferenças culturais não são respeitadas e são inferiorizadas. Partindo de um lugar de fala considerado periférico e inferior, em virtude de sua identidade índia, mexicana e homossexual, Anzaldúa denuncia a opressão que ela e outras pessoas como ela enfrentam em seu contexto estadunidense opressor. Dentre diferentes aspectos, ela nos conta que, o uso de espanhol não é sempre bem-vindo em seu espaço estadunidense, pois esta língua é considerada por algumas pessoas como um atraso, em oposição à língua inglesa, considerada a língua da modernidade. Apesar das diferentes formas de discriminação que sofreu, ela aprendeu a se auto afirmar como sujeito transformado culturalmente dentro desse espaço fronteiroço:

Because I, a mestiza, continually walk out of one culture and into another, because I am in all cultures at the same time, alma entre dos mundos, tres, cuatro, me zumba la cabeza con lo contradictorio. Estoy norteada por todas las voces que me hablan simultáneamente (ANZALDÚA: 2012: 99)⁴⁶.

O próprio uso das línguas inglesa e espanhola conjuntamente demonstra que a autora parte de vozes e pontos de vista plurais. Essa é a consciência mestiça, na qual entende-se que não é possível reprimir nenhuma parte da herança cultural, não se consegue abandonar aquele que lhe inferioriza. É preciso abraçar todas as heranças culturais e, ao mesmo tempo, se

⁴⁶ Tradução livre nossa: Eu, mestiça, atravesso continuamente as culturas, porque estou dentro de todas as culturas ao mesmo tempo [...].

autoafirmar nesse espaço fronteiriço, encontrar novos valores, articular a própria voz, para que possa desenvolver uma consciência mestiça de resistência e, dessa forma, alcançar uma nova existência, a reexistência. Como veremos, a personagem Tee descobre gradualmente que não é possível escolher apenas um lado de sua herança cultural, ela terá de aprender a lidar com sua diversidade cultural e a se auto afirmar em sua condição híbrida.

Essa questão relacionada à subjetivação do sujeito diaspórico representa outro ponto de divergência entre o *bildungsroman* clássico e o pós-colonial feminino: no primeiro, a subjetividade do protagonista geralmente é homogênea e uniforme, ao passo que, no segundo, a protagonista necessariamente desenvolve uma pluralidade de consciências culturais, uma condição híbrida ou limítrofe.

Ainda sobre a questão da língua, o uso do inglês padrão junto ao crioulo, no romance de Hodge, representa uma sobreposição de identidades, que é característica do ambiente social afro-caribenho, onde o inglês padrão é frequentemente associado às classes média e alta. Considera-se que o crioulo local é a língua do proletariado, constituído principalmente por pessoas negras. Até os doze anos, Tee mora com a tia Tantie – uma mulher negra de coragem e vigor admiráveis, irmã de seu pai –, cujos esforços de ensinar Tee e seu irmão Toddan a apreciar suas raízes afro-indo-caribenhas são inesgotáveis. Tantie, oriunda da classe operária, usa apenas o crioulo e isso pode ser entendido como uma resistência à cultura dominante europeia e uma afirmação de sua herança cultural africana, uma vez que ela não parece sentir que sua língua e cultura sejam inferiores àquelas dos europeus. Essa tia busca, a todo custo, manter a guarda desses sobrinhos e afastá-los de Aunt Beatrice – irmã da mãe dos mesmos –, em função da crença desta na superioridade dos valores europeus, contra os quais Tantie luta. Aunt Beatrice é uma mulher mestiça da classe média que rejeita e menospreza sua herança cultural afro-caribenha. Ela deseja incutir os valores culturais europeus em Tee e seu irmão, razão pela qual Tantie pretende mantê-las/os afastadas/os. No trecho abaixo, Tantie exprime sua felicidade, não apenas por ter ganho a guarda das crianças (pelo menos temporariamente), mas também por ter vencido Aunt Beatrice:

Bem, ela [Aunt Beatrice] conhece gente importante em todo tipo de cargo do governo, padres e outros. Assim, ela consegue esse documento. Mas usamos o documento como papel higiênico, passando-o na bunda. [...] Consegui um depoimento de Selwyn – cê devia ver a cara da vadia no tribunal! Eh! Isso é o final da vadia, problema resolvido, cês vão morar com Tantie⁴⁷ (HODGE, 1981: 39).

⁴⁷ Adaptação nossa da língua crioula para o português.

Podemos sentir no discurso híbrido de Tantie que ela representa a voz da resistência; ela utiliza essa língua crioula como fonte de força em sua luta. Ao longo do romance, vemos que ela não aceita ser doutrinada pela cultura dominante em seu contexto fronteiriço de diversidades culturais. Ela busca proteger seus sobrinhos da violência simbólica que sofre essa população por interiorizar a cultura dominante. Podemos ver que a coragem e autoafirmação dessa mulher são exemplos para a protagonista, em seu árduo processo de crescimento. No trecho abaixo, vemos outro discurso de Tantie, através da recordação de Tee, que repete as palavras da tia em sua narração; essa narrativa indireta nos permite perceber sua ansiedade e mágoa ao presenciar uma aproximação dos sobrinhos com Aunt Beatrice:

Tantie ficou com raiva a noite toda. E ela colocou na cabeça de não nos dar nada para comer porque todas barriga de cês deve tá cheia cum a droga do sorvete e doce. Ela se enfureceu e esbravejou sem indicação de se acalmar, [...]. Ela reiterou pela centésima vez o que poderia ter acontecido conosco: quase que a gente tinha os trasero questrado⁴⁸ (HODGE, 1981: 12).

A enunciação mostra que Tee compreende o estado emocional de Tantie. Revela sua consciência de que, embora a expressão de Tantie possa parecer grosseira, existe amor e uma preocupação genuína da tia com os sobrinhos. A interiorização da narrativa de Tantie, marcada pela mistura de inglês padrão e crioulo, na narrativa de Tee, parece evidenciar que esta, embora talvez ainda não tenha consciência disso, se identifica com sua herança negra. É importante observar também que nessa citação, como em toda a obra, a justaposição de inglês e crioulo não ocorre apenas no âmbito dos diálogos de personagens, mas também dentro do fluxo narrativo construído por Tee. Podemos dizer que, por meio de sua personagem feminina, Hodge retrata a permanência e força da resistência do crioulo nesse espaço fronteiriço de diversidades culturais, legitimando esta forma de expressão usada pelas/os nativas/os. Isto nos faz lembrar que durante a escravidão, as/os escravizadas/os nas colônias britânicas eram proibidas/os a comunicarem entre si nas línguas africanas, e obrigadas/os a aprenderem a língua inglesa. Apesar disso, a história nos mostrou que as/os africanas/os e seus descendentes foram capazes de manter viva uma língua que representa sua cultura, identidade e resistência contra a coerção mental e física dos colonizadores.

Ao longo do romance, as personagens femininas afrodescendentes se fazem ouvir pelo uso do crioulo. A personagem Eudora, negra e pobre, empregada doméstica de Aunt Beatrice, também representa a voz afro-indo-caribenha inserida em um espaço eurocêntrico opressor.

⁴⁸ Adaptação nossa da língua crioula para o português.

Além de tratar a empregada com menosprezo, Aunt Beatrice a proíbe de falar o crioulo em sua casa. Eudora reage cantando para si mesma em crioulo, ao fazer seu serviço. A narradora observa que, “Eudora sempre parecia estar a ponto de chorar. Ela continuava sempre cantando com tom de voz triste o refrão, “*Deixe eu passar/ Deixe eu passar/ Cé vai pegá barrigão*”. E quando Aunt Beatrice se aproximava, ela parecia engolir a língua, tão abruptamente acabava a canção” (HODGE, 1981: 35).

Cantar no serviço como tentativa de consolo lembra o cantar de escravizadas e escravizados nas fazendas na época da escravidão, ato que pode ser visto como uma estratégia para preservar a identidade de origem e resistir à opressão que se enfrenta. Ao cantar em crioulo, Eudora mantém viva sua herança afro-indo-caribenha, e ao mesmo tempo, exprime sentimentos de resistência contra a opressão causada pela patroa. Nesse contexto, Aunt Beatrice é representativa do colonizador europeu, uma identidade com a qual ela insiste em se associar.

Discutimos ainda nesta seção mais uma estratégia narrativa utilizada pelas escritoras afro-caribenhas: o contar histórias [*Story telling*], que remete à importância das narrativas orais na cultura africana, através das quais tradições eram preservadas por gerações. Nessa tradição, as mulheres, que são grandes contadoras de histórias, sempre tiveram o papel central; possibilitam o resgate de histórias africanas tradicionais. Isto difere da criação da tradição ocidental que é falologocêntrica, construída a partir da perspectiva masculina. A narradora Tee revela que ela e seu irmão mais novo passavam as férias na casa da avó, onde esta lhes contava histórias que ouviu das/dos suas/seus antepassadas/os, principalmente sobre Anansi, um personagem homem aranha⁴⁹, conhecido por sua capacidade de sobreviver pela sua engenhosidade, astúcia e posse de poderes mágicos⁵⁰. Tee conta que, em noites de lua cheia, ela, seu irmão e as/os primas/os se reúnem ao redor de uma fogueira para ouvir as histórias contadas por sua avó. No final de cada história, a avó fala “*Crick crack?*”, e as crianças respondem juntas, como um coro:

*Macaco quebra as costa
Em uma maça estragada!*
(HODGE, 1981: 13)⁵¹

⁴⁹ Não há nenhuma ligação desse personagem com o personagem ocidental, que se tornou mundialmente conhecido.

⁵⁰ Essas histórias são oriundas especificamente da tradição oral da África Ocidental e não são relacionadas ao homem aranha branco que se tornou mundialmente conhecido.

⁵¹ *Monkey break 'e back / On a rotten pommerac!* Podemos observar como, na tradução do crioulo para o português, perde-se não apenas a rima, mas também a apropriação criativa da palavra maça: *pomme* (da língua francesa) + rac.

Essa forma de tradição oral africana permanece hoje em diversos países do Caribe. Geralmente, a onomatopeia “*Crick crack*” – que aparece no título do romance de Hodge – é utilizada pelo/a contador/a para anunciar que uma história será contada, ou, como no texto acima, para encerrar uma história. Observamos que as crianças não só escutam, mas também participam, respondendo em coro ao som “*Crick crack*”. Em nossa leitura, o título do romance é estratégico, uma vez que chama a atenção de adultos caribenhos, fazendo com que tenham recordações de momentos em sua infância, em que escutavam histórias africanas de seus ancestrais ou de outros familiares e de vizinhas/os. Para essas pessoas, o título pode ter o efeito não apenas de convocação para a leitura do livro, mas também de preparação para a volta ao passado, bem como para a valorização das memórias infantis, algo que a história tradicional ignora. É interessante observar a valorização na obra das memórias de uma criança, memórias que não se apagam. Hodge utiliza uma personagem-criança para a voz narrativa ficcional, o que reforça a ideia da história silenciada, e a necessidade de se fazer ouvir.

O contar dessas histórias é um momento de socialização de crianças negras em suas comunidades, o que estimula a aprendizagem interativa. A interação entre as/os contadoras/es das histórias e as crianças contribui para elevar a autoestima de crianças negras, pois passam a conhecer um personagem negro que ultrapassa todos os obstáculos, conseguindo superar cada situação difícil. Este personagem negro difere daquele estereotipado como passivo e submisso, construído pela ideologia escravagista e colonial.

Ao falar sobre a importância da tradição oral nas culturas da diáspora africana, as pesquisadoras brasileiras Cristina Stevens e Vânia Vasconcelos destacam que, também no contexto brasileiro, essa tradição é uma maneira pela qual as/os afro-brasileiras/os têm sido capazes de recuperar parte de seu passado, tendo em vista que grande parte da contribuição africana foi apagada da história do Brasil.

É através da memória, da tradição oral fortemente presente na cultura africana que os afro-brasileiros têm conseguido resgatar e tornar visível na cultura brasileira um pouco do muito que foi silenciado no processo de apagamento ou desvalorização da contribuição africana a nossa história. A memória traz as narrativas escondidas e põe nova lente ao olhar que vê o presente. Assim é que as narrativas também cumprem o papel de resgate de uma autoestima, de uma resignificação da imagem no espelho. Através da “boa memória”, portanto, faz-se o caminho de volta em uma outra significação (STEVENS; VASCONCELOS, 2011: 82, grifos no original).

Tee revela também que sua avó lhe conta histórias sobre sua tataravó, uma mulher negra forte que exigia respeito de todas/os de sua comunidade. O resgate de histórias dessa tataravó é importante para a afirmação da identidade afro-indo-caribenha de Tee, com sua identidade

inevitavelmente híbrida, em seu contexto diaspórico, um contexto fronteiriço em constante transformação. No trecho abaixo, Tee afirma que sua avó, a quem chama de “Ma”, comenta que ela está se tornando como sua ancestral:

Ma disse que eu era sua avó retornada. Ela disse que sua avó era uma mulher alta, séria e orgulhosa que viveu até uma idade avançada e seus olhos ainda eram brilhantes como água e suas costas eretas como bambu, apesar de toda a pesada carga que tinha levado em sua cabeça toda a sua vida. [...] Tee estava tornando-se parecida com a avó [de Ma] de novo, o espírito dela estava em mim. Eles nunca dobrariam seu espírito e ela retornaria e retornaria e retornaria; se ao menos ela [Ma] pudesse viver para ver Tee tornar-se sua orgulhosa e resiliente avó (HODGE, 1981: 19, acréscimos entre colchetes nossos).

Nessa complexa reflexão, a narrativa oscila entre a primeira e terceira pessoas. Em alguns momentos, Tee traz o discurso da avó através do discurso indireto. Lembramos que nesse tipo de discurso, a/o narrador/a relata a fala do outro dentro do seu próprio discurso. Em outros momentos, em discurso indireto livre, a voz de Tee repete e intercala com o ponto de vista da avó, formando um híbrido em que a diferenciação das vozes se torna difícil. Essa complexidade de jogo de pontos de vista, em que há uma aproximação e distanciamento da narradora com sua herança africana, está relacionada ao seu conflito interior, quanto às identidades e heranças culturais vai abraçar.

Tee é a única narradora no romance, mas, ao longo do livro, ela traz no seu discurso, sem sinalizar, a voz de outras personagens femininas negras. Percebemos que ela incorpora em sua voz a voz da tia Tantie principalmente. Isto nos mostra que, embora ela não tenha consciência disso, Tee ainda está em processo de identificação com suas raízes africanas.

Nesse *bildungsroman*, vemos que a forma narrativa se identifica com o conteúdo. A oscilação narrativa nos aponta para o doloroso conflito vivenciado pela narradora. Além disso, a narração constrói no texto uma polifonia de vozes femininas de diferentes gerações, antes silenciadas, mas que se fazem ouvir através da voz narrativa de uma menina negra, em processo de (re)conhecimento de sua identidade e desenvolvimento de sua autoestima. É importante destacar como, diferentemente da incorporação das vozes da avó e de Tantie em sua própria voz, Tee geralmente traz a voz da tia Aunt Beatrice no discurso direto. Esta forma de narrar mostra sua identificação com Tantie e sua avó, e por outro lado, certo distanciamento em relação à Aunt Beatrice, que representa a cultura colonizadora.

Vemos, portanto, que, nos *bildungsromans* de escritoras negras, as vozes femininas são centrais. As vozes masculinas, que já se fizeram ouvir ao longo de milênios, dão lugar às vozes

silenciadas das mulheres; com suas obras, as escritoras negras começam a romper o silenciamento dessas vozes.

Ao fazer referência à tataravó, Tee (re)constrói sua genealogia matriarcal, uma conexão de suma importância para sua formação nessa fase. A exploração de ancestralidades matrifocais é recorrente na narrativa de escritoras afro-caribenhas. Essas narrativas permitem o registro das experiências de antepassadas negras. A historiadora brasileira Tania Swain utiliza o termo “história do possível” para designar histórias sobre mulheres, as quais foram negligenciadas pela historiografia tradicional, e que precisam ser visibilizadas. “A história do possível é aquela que busca o desconhecido [...] um mundo onde o feminino [atua] como sujeito político e de ação” (SWAIN, 2004: 1). O resgate de histórias como as da tataravó de Tee funciona como uma estratégia para recuperar identidades positivas, dando valor à força dessas personagens femininas. Podemos sentir nessas vozes ficcionais a continuidade das tradições afro-caribenhas, anteriormente transmitidas por várias gerações apenas através de narrativas orais.

Observamos que o fortalecimento de uma conexão com a ancestralidade feminina contribui para elevar a autoestima de Tee. A construção de uma corrente solidária com suas antepassadas é uma maneira pela qual ela gradualmente se conscientiza de que tem força para enfrentar os diferentes tipos de opressão que sofre no seu dia-a-dia. A pesquisadora brasileira Vânia Vasconcelos usa o tema “rosário de mulheres” – inspirado nas obras da escritora afro-brasileira Conceição Evaristo – para falar sobre a importância da conexão ancestral na tradição africana. Conforme Vasconcelos explica, as obras de Evaristo trazem a representação de uma espécie de corrente solidária entre afrodescendentes e valorização das ações das mulheres negras em relação à solução e outras decisões que envolvem questões familiares e comunitárias. A cooperação entre estas mulheres de várias gerações contribui para a manutenção das tradições e fortalecimento de sua autoestima.

Nos textos de Evaristo, essa solidariedade é peculiar às afrodescendentes, que formam uma espécie de aliança objetivando a transmissão da memória de tradição da cultura afro-brasileira e o exercício da solidariedade em situações difíceis, em particular aquelas que envolvem os conflitos de gênero e raça; na maioria das vezes, esses conflitos também estão relacionados a questões de classe (VASCONCELOS, 2014: 115).

A união que Tee constrói com suas antepassadas pode ser vista também como uma experiência de sororidade. Como já observamos, é uma forma de sobrevivência para as mulheres negras em suas sociedades opressivas. Com essa rede de apoio emocional, Tee

gradualmente se fortalece para continuar resistindo e para desenvolver uma personalidade mais segura e autêntica.

Podemos concluir que, com suas obras, Michelle Cliff e Merle Hodge transformaram o gênero *bildungsroman*, na busca de adequá-lo para a expressão da perspectiva das mulheres afro-caribenhas. Com suas diferentes estratégias narrativas de fragmentação, o uso de uma linguagem híbrida, e o contar histórias, alcançaram esse objetivo. Os romances dessas escritoras nos sensibilizam para as experiências de mulheres afro-caribenhas de diferentes épocas e contextos. O resgate das histórias de escravizadas antepassadas nos mostra as potencialidades dessa ‘raça’, e aponta para novos caminhos para os povos afrodescendentes. A valorização da língua crioula e da tradição oral africana, pelo contar histórias, permite a recuperação de parte do passado dessas pessoas, o que pode contribuir para a autoestima de crianças negras e o fortalecimento de suas identidades híbridas. Na sequência, aprofundamos as reflexões sobre a violência moral e simbólica em *Crick Crack Monkey*.

5.3 *Crick Crack Monkey* e o tema da violência simbólica: a conexão ancestral como forma de resistência

A questão da violência psicológica, moral e simbólica é bem explorada no romance *Crick Crack Monkey*. Como destacamos até aqui, essa narrativa expõe os preconceitos que sofrem as/os personagens afro-indo-caribenhas/os, em função da imposição no seu dia-a-dia de valores eurocêntricos, tomados como superiores. Como em *The Bluest Eye*, em que a narradora Claudia desenvolve uma narrativa retrospectiva em monólogos interiores, o uso dessa estratégia narrativa em *Crick Crack Monkey* também aponta para a ausência de voz da narradora Tee, que fala apenas para si mesma. Com esse ponto de vista, forma e conteúdo se identificam mais uma vez, para reforçar que essas meninas negras são inseridas em contextos eurocêntricos, onde elas não têm voz.

Nos primeiros capítulos de *Crick Crack Monkey*, o leitor é apresentado à vida rural na aldeia de Tee, onde *coolies*⁵² e negros vivem, a princípio, em harmonia. Nesse contexto híbrido, as pessoas se vestem de forma simples; além da língua inglesa, falam um crioulo caribenho; comem comida típica indo-caribenha, como *polorie*, *anchar* e *roti*; os adultos contam às crianças histórias tradicionais africanas, e assim por diante. Os primeiros anos de Tee são cheios de momentos de diversão e calor humano, crescendo no mundo de sua tia Tantie. Na narração

⁵² Palavra comumente utilizada para referir-se aos povos indo-caribenhos. Em determinadas situações, pode ser considerada ofensiva.

de Tee, a personalidade de Tantie pode parecer inculta e rústica: “A companhia de Tantie era barulhenta e hilária e os intermitentes gritos e agitação de alegria me faziam pensar no galinheiro quando algo caía no meio das galinhas gordas” (HODGE, 1981: 4). Entretanto, Tee também revela que Tantie é o pilar de sua família, que sempre faz grandes sacrifícios para protegê-la e a seu irmão. Ela desempenha o papel de mãe, ensinando as/os sobrinhas/os, dentre diferentes qualidades, a respeitar outras pessoas e a exigir respeito delas. Podemos dizer que ela representa a imagem da mãe “matriarca” positiva na tradição africana, como exploramos anteriormente neste trabalho. Apesar de sua personalidade aparentemente agressiva e grosseira, ela é amável e carinhosa com as crianças que vivem sob seus cuidados.

Tantie é uma personagem importante no romance, porque ela parece ser a única que tem consciência, e enfrenta com determinação, a opressão causada pelas hierarquizações de classe, raça e cultura impostas pela ideologia patriarcal e eurocêntrica. Ela tem consciência do poder e da influência da cultura europeia, que busca provocar na população negra o sentimento de inferioridade em relação à origem e herança cultural africana. Desse modo, enquanto personagens como Aunt Beatrice idealizam a Inglaterra como a “Terra da Esperança e Glória” (HODGE, 1981: 30), ela é cética quanto aos benefícios de enviar Tee e seu irmão para viverem com o pai, um homem afro-caribenho que se mudou para esse país, após a morte da mãe de Tee, quando esta era muito pequena ainda. Na opinião de Tantie, o “estrangeiro” não é melhor que o seu país: “[...] em um é um danado de paraíso aqui, mas em um existe isso in lugá ninhum[...] em qualquer maldito lugar que cê tá, cê tem que levantá o trasero da cama quando amanhece; [...]” (HODGE, 1981: 64).

Tantie se preocupa com a possibilidade de que, à medida que as crianças cresçam, elas passem a internalizar esse sentimento de inferioridade com relação às próprias raízes e cultura, devido à influência dos valores do colonizador. Por essa razão, ela luta para mantê-las sob seus cuidados, em vez de entregá-las a Aunt Beatrice, cujos valores e estilo de vida podem ser descritos como uma imitação patética da cultura do colonizador. Quando Tee vai para a escola pela primeira vez, Tantie lhe alerta para que ela não se torne manipulada pelo conhecimento a ser ensinado nas aulas: “[...] só se lembre que cê vai lá pra aprendê *livro*, em um deixe eles colocar nenhuma merda maldita na cabeça de cê” (HODGE, 1981: 23, grifos no original). É importante salientar, entretanto, que os próprios livros escolares também são parciais; favorecem a ideologia dominante eurocêntrica, como já observamos. É preciso ler a partir de uma perspectiva mais crítica. Nessa fase, Tee é muito pequena ainda para entender isso, bem como para entender as profundas e complexas implicações das palavras de sua tia.

A perspectiva de Tantie relembra a “teoria de reprodução”, ligada ao conceito da violência simbólica, formulada por Bourdieu e Passeron (2009). Para os estudiosos, toda ação pedagógica representa uma forma de violência simbólica, tendo em vista que impõe um poder arbitrário. Nos processos de ensino e aprendizagem na escola, a cultura dominante é apresentada como cultura geral. Dessa forma, para as crianças oriundas das classes operárias, como no caso de Tee, a escola representa uma ruptura no que refere aos valores e saberes de sua prática, que são inferiorizados e ignorados. Essas/esses alunas/os aprendem na escola novos padrões culturais, isto é, um novo jeito de pensar, falar, agir, enfim, enxergar o mundo. As crianças afro-caribenhas, na maioria, passam a menosprezar suas raízes culturais e seu passado. Isto também remete à concepção de Fanon em seu livro *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1967), que mostra como as pessoas negras, nesse caso, crianças negras, internalizam e reproduzem as práticas sociais eurocêntricas, enquanto desconhecem e rejeitam sua herança cultural africana, conforme já mencionamos.

Vale discutirmos brevemente a questão de *mentoring* [orientação], que é uma característica tanto do *bildungsroman* clássico como do pós-colonial. Como Santos (2015) explica, no gênero clássico, o protagonista busca um comportamento adequado, definido segundo o paradigma eurocêntrico, sob a orientação de mentores que se preocupam com seu bem-estar físico e emocional. Em nossa leitura, esse mentor geralmente se encarrega de doutrinar seu aprendiz com os valores dominantes, considerados superiores a outros valores culturais. Nesse sentido, o mentor se torna uma espécie de salvaguarda dos valores sociais dominantes. Podemos ver que o *mentoring* de Tee realizado por Tantie difere daquele no *bildungsroman* clássico, porque ela evita perpetuar os valores eurocêntricos dominantes. Em suas atitudes e ações, Tantie mostra à sobrinha a importância da aceitação/valorização do Eu e da herança cultural afro-indo-caribenha, assim como da autoafirmação em seu espaço social, sem se deixar dominar pela cultura do colonizador branco. Com isso, Tantie parece ser uma mentora adequada para Tee, uma vez que a encoraja a fortalecer sua autoestima e a enfrentar seu contexto social opressor, apesar de sua tenra idade.

Na escola de Tee, as/os estudantes são submetidas/os a diversas imagens enaltecidas da Inglaterra, representada como o *Mother country* [país mãe]. Em nossa perspectiva, é irônico que essas crianças são ensinadas a ter, além de um tipo de respeito que uma/um filha/o sente para a mãe, certo afeto para esse país, onde as pessoas afro-caribenhas geralmente não são vistas como parte dele. Há um retrato de Winston Churchill⁵³ na parede principal da sala de aula de

⁵³ Churchill era um oficial do Exército Britânico, que se tornou primeiro-ministro do Reino Unido entre 1940-1955.

Tee, para o qual os professores apontam, conduzindo as/os alunas/os a “um estado de reverência” (HODGE, 1981: 24). O conhecimento cultural a que estão expostas/os no material didático, tais como o *The Caribbean Reader* [Leitor Caribenho], as/os aliena de sua realidade, pois foram elaborados sob a perspectiva das culturas inglesa e estadunidense. Utilizando esse tipo de material, as/os professoras/es ensinam palavras como “palheiro”; contam histórias sobre a “pequena Miss Muffet”; e as/os alunas/os devem dizer “M de Maçã” (HODGE, 1981: 25). Esses objetos são estranhos para as crianças, porque não estão presentes na realidade cotidiana caribenha. “Palheiro” e “maçã” fazem parte da cultura estadunidense, onde cavalos e maçãs são cultivados em grande escala. A “pequena Miss Muffet” é uma canção infantil inglesa, com um vocabulário de objetos que não fazem parte da cultura caribenha. Na escola, as crianças também têm de recitar o juramento “Crianças do Império Vós Sois Todos Irmãos” e cantar “Deus Salve o Rei” e “Terra da Esperança e Glória”, sem “pestanejar ou contrair um dedo quando honram” e prestam lealdade para o “País Mãe” (HODGE, 1981: 26).

Tee mostra também que os livros que ela lia quando era mais nova, apresentavam um mundo universal absoluto eurocêntrico, um mundo ilusório em relação a sua realidade:

Os livros sempre transportavam você para a solidez familiar de chaminés e de macieiras, a normalidade invejável de meninas e meninos reais que iam andar de trenó e construíam bonecos de neve, comiam batatas, não arroz, andavam por aí de meias e sapatos de manhã à noite e chamavam as coisas pelos seus nomes certos. [...] Livros sempre transportavam você para a Realidade e Correção, que se encontravam no Exterior (1981: 61).

Os livros em geral têm um poder de doutrinação dogmático através da palavra escrita. Em sua análise crítica de suas experiências de infância, Tee começa a desenvolver a consciência do poder da palavra escrita que se impõe como verdade. Dessa forma, ela gradualmente desenvolve um distanciamento crítico em relação à força da ideologia que pode fazer com que crianças afro-caribenhas vejam sua cultura e costumes e elas próprias como inferiores ao mundo e a personagens eurocêntricos representados em livros infantis:

Pois duplicidade, ou esse tipo específico de duplicidade, era uma coisa a ser dada como certa. [...] Assim como havia uma maneira de falar e uma maneira de escrever, também havia a existência diária que você levava, o que, naturalmente, equivalia apenas a marcar o passo e improvisar, porque havia a rotina diária Adequada, não necessariamente mais agradável, simplesmente a válida, o curso do qual englobava coisas como aquecer a si mesmo diante de uma lareira e tomar chá às quatro em ponto; havia os tipos humanos que eram seus vizinhos e tutores e colegas – mas você era tudo de marginal junto, pois eles eram os seres cuja validade apareceu diante de você a partir de cada livro, cada imagem [...], os seres cujo aspecto exemplar brilhou para recomendar a você cada mercadoria sugerida à sua preferência diária, de macarrão ao Reino dos Céus (1981: 62).

Nesse discurso irônico, a narradora mostra que a cultura eurocêntrica – alheia aos valores, experiências, necessidades e rotina dos trópicos – se impõe na vida cotidiana dos povos caribenhos e, às vezes, parece fazer parte integrante de suas vidas. Há um olhar sempre presente do colonizador, que dita as escolhas a serem feitas pelo colonizado, influenciando seus valores e hábitos diários. A presença do colonizador tem um forte alcance sociocultural, que traz um efeito psicológico danoso, tendo em vista que essa cultura, vista como superior, acaba marginalizando as culturas afro-indo caribenhas. Isto nos lembra do pensamento descolonial (MIGNOLO, 2011), que também promove a importância da apresentação de diferentes interpretações do mundo para a descolonização do conhecimento e da forma como enxergamos o mundo.

Refletindo sobre essas questões, embora a partir de uma ótica infantil, Tee procura entender seus sentimentos acerca das ideias impostas a ela e que a fazem ver seu mundo como inferior. Esse processo de reflexão crítica pode ser entendido como uma parte importante de seu crescimento e maturidade. Ao analisar criticamente essa identidade híbrida que sua realidade oferece, ela avança no processo de formação de sua identidade. Nesse *bildungsroman* é possível ver o crescimento de Tee através de seus monólogos interiores. Ela parece superar gradualmente os sentimentos negativos de considerar seu mundo como inferior e inautêntico, em comparação com o mundo eurocêntrico representado nos livros. Nesse processo de autoconhecimento, ela começa a se valorizar. Isto é evidente quando ela se esquece de Helen, uma menina branca que existia apenas nos livros que ela tinha que ler, e com quem se comparava: “Helen foi superada e descartada em algum lugar, da mesma forma que um bebê deixa de se ocupar dos dedos das mãos e pés” (HODGE, 1981: 62).

No entanto, o dilema de Tee está longe de ser resolvido. Seu espaço, físico e psicológico é continuamente invadido por valores eurocêntricos considerados superiores por sua tia Aunt Beatrice, com quem ela passou a morar a partir dos doze anos. Aunt Beatrice determina que ela deve aprender novos hábitos como falar inglês “adequado”, usar utensílios apropriados nas refeições, participar da missa católica, fazer atividades extracurriculares como balé, e assim por diante. Ao mesmo tempo, espera-se que Tee renuncie a seus velhos costumes e hábitos, como comer “comida *coolie*” (HODGE, 1981: 107), usar “vestido[s] que parece[m] de meninas pretas” (1981: 77), e que renuncie a “todos os tipos de torpeza *mediocre*” (1981: 106, grifos no original). Aunt Beatrice está determinada a transformá-la em uma ‘dama’, o que ela expressa como “transportar” Tee para fora de sua “*ordinaryness*” [simplicidade] e sua “*niggeryness*”

[negritude⁵⁴] (1981: 95). Percebemos o estereótipo negativo de Tee construído pela tia, em que seus costumes afro-indo-caribenhos são vistos como inferiores, sem nenhuma complexidade. O sentimento de inferioridade de Tee é intensificado, à medida em que seu antigo modo de vida e costumes, as coisas pelas quais ela sentia nostalgia, são transformadas em algo não apenas inferior, mas também repudiável. Em uma ótica interseccional (CRENSHAW, 1989), podemos ver como as discriminações de raça/etnia, gênero e classe são interligadas na opressão que Tee enfrenta.

É um caso de violência moral que essa personagem sofre, uma vez que sua honra e autoestima são negativamente impactadas. Tee parece perceber a inferiorização à qual é submetida pela tia; porém, ela é forçada a aceitar a opressão, se pretende continuar vivendo nessa casa. Evidencia-se o distanciamento dela, quando ridiculariza a pronúncia da tia, que deseja falar apenas o inglês padrão. Beatrice é zombada por Tee algumas vezes quando, ao pronunciar algumas palavras incorretamente devido ao seu exagero, acaba soando ridícula. Tee narra que, uma vez, ao ser repreendida por Aunt Beatrice por utilizar talheres considerados inadequados para uma refeição, Aunt Beatrice lhe diz: “Não traga sua *ordnriness*⁵⁵ aqui! Aqui não comemos com tigela e colher, você não está morando mais com sua Tantie preciosa!” (95, grifo nosso). Em nossa leitura, a narração paródica por Tee do esforço da tia em pronunciar, sem sucesso, as palavras com um sotaque inglês é uma forma de resistir e superar a violência que sofre. A narrativa de Tee manifesta sua consciência crítica que começa a se delinear nessa personagem que ainda é criança.

Observamos a internalização, naturalização e reprodução da cultura dominante por Beatrice, que busca incentivar a sobrinha a esquecer do crioulo e falar apenas o inglês padrão, estando ela convencida de que o uso dessa língua retrata a identidade da nação colonizadora que ela pretende manter, já que a considera superior. Beatrice se torna multiplicadora dos valores eurocêntricos opressores, e isso é exatamente a maior violência simbólica provocada pelo opressor branco, o que ela parece não perceber. Diferente de Tantie, ela é inadequada como mentora para Tee, porque pode provocar na sobrinha o sentimento de baixa autoestima.

Quando Tee acompanha Aunt Beatrice à missa, ela se sente objeto de olhar crítico das pessoas presentes: “[...] toda a atmosfera parecia ser de repreensão, de julgamento; era como se toda a igreja, pessoas e construção, estivessem me olhando friamente, esperando para me tirar dali quando eu saísse da linha” (HODGE, 1981: 78). O comentário de Tee não sugere derrota;

⁵⁴ Palavra utilizada por Beatrice com uma conotação extremamente negativa.

⁵⁵ *Ordinariness*, o que traz a conotação de maneira simples de viver.

ao contrário, ela mantém uma atitude crítica, já que procura analisar sua situação, a partir de uma perspectiva ainda em construção, mas que evidencia seu processo de libertação de valores e atitudes que buscam lhe impor. Ela enxerga a situação como uma experiência negativa que deve enfrentar e buscar superar.

A discriminação que Tee enfrenta se intensifica continuamente, pois, além do comportamento desdenhoso de Aunt Beatrice, ela é obrigada a enfrentar o desprezo e o desrespeito das primas, Carol, Bernadette e Jessica, que apresentam Tee para seus amigos como “uma parentinha que mamãe achou no interior” (HODGE, 1981: 81). Elas a ignoram e a evitam tanto em casa quanto na escola, não permitindo que Tee se torne parte de seus grupos sociais. Podemos perceber a intensidade da violência moral que Tee sofre dessa família, uma vez que a ocorrência desse tipo de violência é regular, estrutural; trata-se de uma espécie de tortura psicológica que a degrada, sem deixar provas nem testemunhas de sua ocorrência (MATHIAS, 2014). O romance nos sensibiliza para a profundidade do dano psicológico provocado a essa personagem, e, ao mesmo tempo, sua força de resistir e não se deixar dominar por essas pessoas.

Tee conta também, de forma sarcástica, que Aunt Beatrice lhe diz que ela herdou o tom de pele escuro de seu pai – um homem negro – e não de sua mãe Elizabeth, a irmã mestiça de Aunt Beatrice. Esta lastima não apenas a evidente semelhança da sobrinha com seu pai, mas também a classe dele e sua condição financeira, como se isso fosse algo do qual Tee devesse se envergonhar:

“Se não fosse por ele”, ela refletiu tristemente, “você poderia ter se parecido com ela”.
“Era culpa dos avós, também. Eles eram pessoas de classe baixa e não sabiam de nada. Elizabeth era uma garotinha tão bonita [...]” (HODGE, 1981: 81).

O sarcasmo de Tee em relação à tia é acentuado na continuação de sua reflexão: “Comecei a ter a impressão de que eu deveria estar profundamente envergonhada; pois me parecia que a minha pessoa deveria representar o fundo do poço da queda em desgraça da família” (1981: 82). O posicionamento analítico de Tee evidencia sua percepção cada vez mais intensa da violência que sofre, e que ela deveria enfrentar as situações opressivas que testam sua resistência. Em nossa leitura, o sarcasmo da narradora ao longo do livro, reforça sua resiliência, e é uma forma de sobreviver.

A situação de Tee não é diferente na escola, onde enfrenta também o preconceito de cor e de classe. Sua professora negra – Sra. Wattman, que aparenta ter internalizado e naturalizado sua condição de inferioridade, presta mais atenção às meninas de pele mais clara e da classe média alta. Sem nunca realmente tentar conhecer Tee, ela lhe diz: “Você é uma daquelas que

não vai chegar muito longe” (1981: 98). Sra. Wattman, assim como outras/os professoras/es nos romances *The Bluest Eye* e *Abeng*, parecem atuar como ventríloquos que disseminam as vozes e valores do colonizador, como se fossem suas.

Resistir ao doutrinamento ideológico não é fácil para Tee; e a cada experiência discriminatória em que ela é inferiorizada, ela sofre profundamente. Em alguns momentos, observamos que ela parece internalizar os valores eurocêtricos opressivos. Isto já remete à violência simbólica, tendo em vista a reprodução da inferiorização imposta: “Eu queria encolher, desaparecer. [...]. Eu senti que a própria visão de mim era uma afronta à decência. Eu queria que meu corpo pudesse murchar e se esvaír, que eu pudesse sair nova e aceitável” (HODGE, 1981: 97). No seu processo de autoconhecimento, ela reflete sobre sua injusta condição imposta pelo olhar do colonizador e parece pensar que, se ela fosse diferente, seria tratada melhor por Aunt Beatrice, por sua professora e colegas de classe. Essa situação mais uma vez nos lembra a personagem Pecola em *The Bluest Eye*, onde essa menina negra oprimida, não apenas pelos próprios pais – que já internalizaram a inferioridade imposta –, mas também pelos professores e outros adultos racistas e machistas, acredita que ela seria tratada melhor por todas/os se ela tivesse olhos azuis, o que consegue apenas quando enlouquece. Nos dois romances, vistos neste trabalho como narrativas do gênero *bildungsroman*, Morrison e Hodge põem em cena o dilema da criança negra que cresce em contextos sociais onde ela é oprimida com base nas suas características físicas. Morrison nos mostra o profundo impacto psicológico que atinge sua personagem, Pecola, gerando sua insanidade. Ou seja, é apenas na insanidade que crianças como Pecola podem ser o que a sociedade espera delas. Em um estado de espírito semelhante ao de Pecola, Tee reflete:

Às vezes eu me ressentia amargamente de Tantie, por não ter deixado Aunt Beatrice nos levar há muito tempo e nos criar adequadamente. [...] como poderia uma mulher sem nenhum senso de certo e errado se responsabilizar pela criação de crianças [...]. Mas eu estava envergonhada e angustiada ao me ver pensando em Tantie dessa forma (HODGE, 1981: 97).

Nessa complexa reflexão, percebemos que Tee tem sentimentos conflituosos em relação a Tantie e à educação que dela recebeu; e ela busca distanciar-se desta tia. Porém, ao mesmo tempo, seus pensamentos evidenciam certo remorso quanto aos seus sentimentos negativos sobre a tia que tanto a amava. Em alguns momentos, Tee parece não ter a coragem de assumir-se negra, de reconhecer e valorizar seu passado, de ter orgulho de suas raízes e heranças afro-indo caribenhas, mas, em outros, ela rejeita esse pensamento negativo, e busca entender seus sentimentos confusos: “Tudo isso eu via novamente através de uma espécie de névoa de

vergonha; e refleti que, nesse momento, Tantie e Toddan [seu irmão mais novo] provavelmente estavam se arranjando naquele caminhão ridículo com todos aqueles pretos barulhentos e vulgares e todos aqueles *coolies*” (HODGE, 1981: 86). Percebemos a imagem de caricatura que Tee constrói das pessoas negras que faziam parte de sua vida, parte de sua identidade negra. Parece que, ao buscar desqualificar as experiências de sua infância com Tantie, Tee está tentando assimilar um novo lugar mais aceitável na sociedade racista em que foi colocada.

Tee não escreve ou visita mais Tantie e seu irmão; e quando eles a visitam, ela reflete sobre seu conflito interior: “Eu realmente não tive muito para dizer sobre mim mesma [...]. Quando desapareceram pela porta, senti muita vontade de chamá-las/los de volta” (1981: 107). Inicialmente, Tee parece sentir que, se conseguisse se desligar das pessoas que representam seu passado, ela seria mais capaz de se encaixar em sua nova realidade. Entretanto, esse distanciamento não é fácil, pois ela sabe que, no fundo, não deseja romper com a conexão forte e genuína que tem com essas pessoas, que são parte dela mesma.

Em seu difícil processo de desenvolvimento, Tee é constantemente confrontada com essas emoções contraditórias. Ela é uma personagem *round* [complexa], que está sempre em processo de transformação. Lembramos que as/os personagens *rounds* têm personalidades complexas cujo comportamento, por vezes, é uma interrogação, pois é difícil saber ao certo como pensam e agem. Entretanto, a complexidade dessas/es personagens, não as/os transforma em casos de absoluto enigma. Em uma análise mais profunda, podemos enxergar as razões por seu comportamento, que, à primeira vista, pode parecer ambíguo ou contraditório (MEC, 2010).

A personalidade de Tee está em marcante contraste com sua tia Beatrice e suas primas, personagens *flat* [planas], cujas ações não evidenciam contradição ou complexidade. Essas personagens já internalizaram, naturalizaram e reproduzem a cultura dominante, sem reflexão crítica, ao passo que Tee vivencia um conflito interior, porque questiona constantemente tanto a cultura dominante quanto a sua cultura afro-indo-caribenha, o que faz com que seus pensamentos e ações sejam, por vezes, confusos e contraditórios. Essa personalidade complexa nos mostra que Tee pode mudar, pode tornar-se alguém que valoriza o Eu verdadeiro, em oposição à tia Beatrice e às suas primas, que buscam tornar-se seres com “máscaras brancas”, apesar da pele negra (FANON, 1967).

Através de sua perspectiva complexa, Tee analisa sua realidade de ser uma menina negra. É um modo em que Hodge coloca a questão da política da identidade: sua personagem começa a perceber que os aspectos da sua identidade, características físicas e origem, podem fazer com que ela seja incluída ou excluída dos grupos sociais. Enquanto Tee reflete sobre a inferiorização

de sua identidade negra, ela passa por uma fase inevitavelmente dolorosa para o desenvolvimento de uma atitude mais crítica e reflexiva, de uma consciência híbrida e de resistência. É preciso salientar que, embora ela tente se distanciar de seu passado, ela certamente não abraça plenamente os valores que Aunt Beatrice, suas primas e professores tentam impor. Pelo contrário, ela evidencia uma voz crítica e analítica em relação àquele modo de vida:

Quanto a Bernadette, ela parece não ter percebido a minha existência de forma alguma. [...] Ela chegava e ia com estilos de cabelo fantasticamente empilhados, saltos perigosamente altos e finos, e um efeito bem inesperado em sua fala. Ela ficava horas no telefone, “Porque não buscamos as/os outras/os *orfterwards*⁵⁶” (HODGE, 1981: 80).

Mais uma vez, observamos o sarcasmo de Tee em sua narração paródica da aparência e fala de Bernadette. No ponto de vista de Tee, Bernadette, assim como a mãe dela, exageram na pronúncia de algumas palavras, o que evidencia sua tentativa patética de imitar as/os inglesas/es. Isto nos lembra do conceito de “pele negra, máscaras brancas” (FANON, 1967): essas mulheres mantêm a ilusão de que a parte branca de sua origem as faz superiores, e se põem em uma posição de rejeitar as pessoas que, para elas, escolhem a cultura inferior, a afro-indo-caribenha.

Tee parece narrar em uma posição de fora-e-dentro [*outsider-within*] (COLLINS, 2009): sua presença indesejada nessa família faz com que ela se distancie e mantenha uma perspectiva crítica e analítica dessas pessoas. Além de representar uma forma de expelir a opressão imposta, a análise crítica de Tee mostra sua atitude de resistência ao modo de viver de suas primas e de sua tia Aunt Beatrice. Com isso, Tee demonstra o gradual fortalecimento de uma atitude de resiliência, em relação à sua recusa dos valores apresentados como superiores.

Ao ganhar uma bolsa para continuar os estudos na Inglaterra, onde vive seu pai, Tee percebe a mudança de comportamento de sua tia Aunt Beatrice, suas primas e professores com relação a ela. Na sua festa de despedida organizada por Aunt Beatrice, esta fala para todas/os o quanto ela sente orgulho da sobrinha inteligente. A prima Bernadette apresenta Tee para as/os amigas/os, pela primeira vez, como “uma prima em primeiro grau” (1981: 109). A professora cumprimenta-a pela primeira vez: “Não sabíamos que você tinha um pai que vive na Inglaterra [...] Que garota de sorte você é” (HODGE, 1981: 110).

Tee visita Tantie pouco antes de partir para a Inglaterra, e ela se sente arrependida por não ter vindo antes, especialmente por não ter visto sua avó, que havia falecido durante sua

⁵⁶ *Afterwards*, que significa “depois” em português.

ausência. Ela sente “uma tonelada de tijolos na cabeça, porque Ma talvez tivesse chamado Tee, Tee [...]” (HODGE, 1981: 110). Percebemos nessa reflexão, mais uma vez, a incorporação da voz da avó na voz de Tee, o que, em nossa interpretação, reforça a união entre a narradora e sua antepassada. Tee está consciente de sua profunda mudança; ela não é mais a menina inocente e feliz que viveu em Santa Clara: “Tudo estava mudando, irreconhecível, empurrando-me para fora. [...] eu tinha mudado de vida e não tinha mais lugar aqui. [...] era doloroso, e eu ansiava por ir embora” (1981: 111). Tee percebe o que lhe aconteceu: a forçada substituição de seus valores antigos por valores eurocêntricos lançou novas lentes sobre seus olhos, através das quais, agora vê sua infância. Ela lamenta não poder ver seu mundo antigo como antes, quando ela não precisava se preocupar com a escolha de talheres para as refeições, ou com seu jeito de falar, de se vestir, e assim por diante.

Observamos seu doloroso conflito interior em relação a esse novo olhar e estado de espírito que dificultam sua capacidade de valorizar e apreciar as memórias de sua infância. Ela percebe também que sua tia Tantie, outros familiares, enfim seu mundo de infância, continuam o mesmo; foi ela que se transformou e se tornou deslocada nesse mundo, tanto quanto no outro. Lembramos aqui a questão do espaço fronteiro (ANZALDÚA, 1987), ou entre-lugar/ local intersticial (BHABHA, 1998): inserida em um contexto social multicultural, Tee se encontra em uma espécie de “rito de passagem”, mas sempre em transformação. Em nossa leitura, nessa busca de retornar ao seu passado, sua infância, Tee começa a entender que não é possível reprimir nenhuma parte de sua herança cultural, pois não se consegue abandonar por completo a cultura opressora. Inserida nesse contexto diaspórico contraditório, ela parece começar a aprender a necessidade de saber conviver com as diferenças culturais, de abraçar todas as heranças, saber atravessar essas culturas, sem ser dominada por elas. Isto é a consciência mestiça, que pode auxiliá-la a se autoafirmar como sujeito transformado culturalmente dentro do espaço de fronteira.

Ao final do romance, não é apresentada uma resolução para os conflitos de Tee, o que sugere que, assim como para as pessoas negras na vida real, a luta pela autoafirmação perante valores eurocêntricos impostos como superiores é um processo que não se encerra. A vontade de Tee de já estar em avião decolando, rumo ao exterior, representa seu desejo de transcender seus conflitos interiores. Em contraste com Pecola, cujas dores e derrotas chegam indiretamente até nós, através da voz de Claudia, a personagem-narradora de *The Bluest Eye*, Tee é uma sobrevivente, cuja voz se faz ouvir. Nesse romance, essa voz não é apenas de Tee, é compartilhada por várias mulheres que estão na sua vida, na sua voz. Ao narrar suas

experiências e seu doloroso processo de crescimento, ela dá voz à sua tataravó, avó e tia Tantie, que compartilham outras vozes ficcionais com as de Claudia, etc., assim como as vozes não ficcionais das mulheres afro-caribenhas que compõem esse rosário de mulheres.

Apesar desse final de *open-ending* [final em aberto], o romance aponta positivamente para a gradual superação da protagonista das situações de violência, opressão e inferiorização. Lorena Santos (2015) nos mostra que o *open-ending* é uma característica do *bildungsroman* pós-colonial, o que diverge do gênero clássico, que normalmente apresenta um triunfalismo. O futuro do sujeito colonizado é ambíguo, pois não passa por provas de sucesso de formação. Percebemos que, apesar da ambiguidade, Tee parece saber o que a espera no futuro, no qual terá de manter uma atitude de resiliência em uma sociedade onde as pessoas negras e, sobretudo, as mulheres negras pobres, são continuamente oprimidas. Ela terá de manter uma atitude forte como sua tataravó que – como Ma afirmou – “vive em Tee e vai retornar, e retornar e retornar” (1981: 19). Tee é mais um elo que fortalece a corrente de apoio entre as mulheres negras. Apesar das dificuldades, essa corrente não se romperá. Por meio dessa conexão, elas conseguem mudanças positivas que apontam para um futuro melhor para a população afrodescendente, da resistência à reexistência.

5. 4 *The Autobiography of My Mother*: resistência e busca por uma identidade

Enquanto em *Crick Crack Monkey* a voz narrativa é a de uma criança, em *The Autobiography of My Mother* de Jamaica Kincaid, a perspectiva é da adulta Xuela Richardson. Narradora e protagonista, ela é mulher já com sessenta anos, de descendência africana, escocesa e nativa do Caribe, que reflete, a partir de sua identidade híbrida, sobre diferentes fases de sua vida, sua infância, adolescência e vida adulta. Assim como Tee, Xuela desenvolve um intenso monólogo interior que estrutura a narrativa. A divisão do romance em sete partes, sem enumeração de capítulos, contribui para o efeito de continuidade do fluxo de consciência que a narradora desenvolve. Novamente vemos, como em *Crick Crack Monkey*, a estratégia da narrativa introspectiva, em que a narradora fala para si mesma, o que aponta para a ausência de voz dessas mulheres em um mundo opressor.

A história em *The Autobiography of My Mother* se desenrola durante o século XX, na ilha caribenha conhecida hoje como a República Dominicana. O passado histórico desse país é bem complexo, tendo em vista sua ocupação, em fases diferentes, pelos governos espanhol, francês, haitiano e estadunidense. Em virtude de seu passado, a herança cultural desse país é

bem diversa, como o romance mostra. O contexto cultural da narradora é híbrido, o que aponta para a questão do espaço de fronteira (ANZALDÚA, 1987; BHABHA, 1998), o entre-lugar, onde as diferenças culturais são continuamente negociadas. O romance trata da relação do povo caribenho colonizado com suas origens, com o colonizador, e com o próprio processo de colonização. Algumas dessas questões são refletidas nas experiências pessoais de Xuela, como veremos.

Há uma diferença marcante na atitude de Tee e Xuela. Por meio de sua narrativa, Tee compartilha seu complexo processo de desenvolvimento emocional e psicológico. Com sua perplexidade em relação aos valores lhe impostos, ela busca reforçar sua origem afro-indo-caribenha. Ela inclui em sua narrativa as vozes e os pontos de vista de outras mulheres negras, internalizando as vozes de suas ancestrais, na busca de fortalecer sua autoestima e de enfrentar seu contexto social opressor. De modo distinto, Xuela não exhibe perplexidade em relação às suas heranças culturais; ela parece ter consciência plena de sua condição. Em nossa leitura, ela está ciente da indispensabilidade da convivência com a cultura dominante eurocêntrica, mas prefere se identificar com sua herança cultural caribenha nativa e afrodescendente. Entretanto, em sua narrativa, ela não exhibe o objetivo claro de valorizar a cultura afro-caribenha como forma de desenvolver a autoestima; ela apenas reflete sobre suas experiências em seu contexto diaspórico de diferenças culturais. Portanto, enquanto Tee, ao narrar, se envolve em um processo de formação de identidade, avaliando seus valores antigos em relação aos valores novos a ela impostos, Xuela apenas olha retrospectivamente para si mesma, para como ela se tornou a pessoa que é: aparentemente, uma mulher que dá valor a si própria.

Nesse romance, parece haver uma busca de integração e conexão profunda com a mãe pela narradora Xuela. Ao mesmo tempo em que fala da mãe – sobre quem ela não sabe quase nada, mas que deseja regatar do silêncio –, ela constrói a autobiografia, de forma que ela se identifica com a mãe, e as duas fossem uma única pessoa. O próprio título da obra deixa entrever essa integração de identidades de mãe e filha. Em termos convencionais, a palavra *Autobiography* sugere que a obra se trata da vida do/da narrador/a. Pela colocação da sentença “*of My Mother*” junto a “*Autobiography*”, Kincaid desafia e desloca a semântica convencional desta palavra no título de seu romance, o que captura o leitor, fazendo com que ele reflita um pouco mais sobre essa colocação. A integração das duas personagens estabelecida desde o título se mantém ao longo do livro. Às vezes parece que a obra vai ser sobre a mãe da narradora, mas não pode ser, em virtude do quase absoluto silêncio que envolve a morte desta. Portanto, a obra é na verdade, sobre a vida de Xuela.

Logo no início do romance, Xuela apresenta as complexas emoções causadas pela morte da mãe, algo que ela busca entender sem sucesso. A ausência da figura materna teve um impacto profundo e significativo em sua vida: “Minha mãe morreu no momento em que nasci, e, desse modo, durante minha vida inteira, não havia nada que me separasse da eternidade; às minhas costas sempre havia um vento sombrio e negro” (KINCAID, 1997: 3). A perda deixou profundas marcas em Xuela que se torna uma pessoa solitária, desde a infância.

Nos primeiros anos de vida, a narradora cresce em um contexto de hostilidade. Ainda recém-nascida, ela é abandonada pelo pai, Alfred Richardson, que a entrega à mulher que lava suas roupas – Ma Eunice, uma mulher negra, velha e pobre que, além de não dispor de uma estrutura adequada para cuidar de um recém-nascido, não tem forças para cuidar de mais uma criança. Xuela acaba recebendo apenas o mínimo de cuidados para sobreviver. Nessa fase inocente e de vulnerabilidade, pensa em diversos motivos pela ausência de seu pai e sonha com ele chegando de cavalo para buscá-la. Esse sonho lembra as fantasias infantis construídas na tradição ocidental em relação aos príncipes encantados que vêm a cavalo para resgatar as moças em perigo, como em “Branca de Neve” e “Cinderela”. Essas histórias, que existem na fantasia de crianças, brancas principalmente, provavelmente faziam parte das leituras de Xuela na escola. Observamos que, as/os personagens dessas histórias são sempre brancas/os, o que reforça a negligência da representação de crianças e jovens negros. Sobretudo, as histórias reforçam a representação do homem como herói forte, salvador da mulher, a vítima fragilizada. Aos poucos, Xuela se liberta desse tipo de fantasia, e se torna uma mulher resistente, que não se deixa dominar por nenhum homem.

Ainda pequena, ela tem de escrever uma carta – como tarefa de escola – e decide escrever sobre seu amor por seu pai. Observamos o amor incondicional de uma criança inocente que continua amando, embora tenha visto o pai muito raramente. Com a carta, Xuela consegue a atenção desse homem que a leva para morar em sua casa com sua esposa. Entretanto, Xuela nunca se sentiu parte dessa família, tendo em vista que seu pai esteve sempre ausente; e além disso, ela teve um relacionamento difícil com a madrasta. Xuela desenvolve uma vida de solidão, sem receber qualquer apoio emocional dessas pessoas.

Desde tenra idade, Xuela começa a perceber a importância dada aos valores eurocêntricos, e o impacto profundo desses valores no seu contexto social em geral, em suas experiências e nas maneiras que as/os dominicanas/os tratam um ao outro. Ainda criança, ela quebra um prato de Ma Eunice, que tinha o desenho de uma província inglesa com a palavra escrita *heaven* [céu]. A reação de Ma Eunice demonstra o profundo valor sentimental que ela

tinha pelo prato: ela chorou, puxando os cabelos e batendo no peito. Xuela narra que, “a tristeza que ela [Ma Eunice] expressou em função dessa perda me fascinou; foi uma angústia profunda, tão contundente, como se ela houvesse perdido um ente querido” (KINCAID, 1997: 8). Xuela percebe que não quebrou apenas um prato, mas que ela, de certa forma, rompeu o que para Ma Eunice era uma conexão significativa com a Inglaterra.

Em relação à escola, Xuela destaca que as primeiras palavras que aprende a ler são *The British Empire* [O império inglês]. Semelhante às experiências de Tee na escola em *Crick Crack Monkey*, Xuela mostra que as/os professoras/es dominicanas/os e os livros didáticos usados ensinam a crianças dominicanas a cultura e os valores das/os ingleses, em detrimento da cultura e dos valores indo-afro-caribenhos. Ela e suas/seus colegas são obrigadas/os a falar o inglês padrão no contexto escolar. Entretanto, Xuela destaca que entre elas/eles, preferem falar o *French patois* [crioulo francês], “uma língua que não era considerada apropriada” (KINCAID, 1997: 16). Isto mostra uma resistência instintiva das crianças caribenhas e seu desejo de manter sua língua oriunda de sua herança cultural africana, que faz parte de sua identidade. O imperialismo linguístico tem tido consequências duradouras em países caribenhos, onde o uso forçado da língua inglesa contribui para naturalizar a cultura e tradições inglesas como superiores àquelas da herança indo-afro-caribenha. Entretanto, há uma resistência – também duradoura – da população caribenha em geral, que mantém sua língua nativa, como representado por Xuela e suas/seus colegas de classe.

Assim como em *Abeng* e *Crick Crack Monkey*, *The Autobiography of My Mother* mostra que existe uma ideologia por trás do ensino sobre os ingleses. Geralmente, eles são apresentados como valentes, belos e inteligentes. Isto pode ser uma forma de subjugação e opressão aos povos negros em geral, pois não se evidencia um discurso na escola, ou na sociedade como um todo, que busque resgatar identidades positivas para as pessoas dominicanas. Em geral, estas pessoas são vistas – e se comportam – como subordinadas à Inglaterra política, econômica e culturalmente. Novamente, vemos a importância da apresentação de diferentes interpretações do mundo para a descolonização do conhecimento e da forma como enxergamos o mundo, questão promovida também pelo pensamento descolonial (MIGNOLO, 2011).

À medida que cresce, Xuela desenvolve uma consciência crítico-reflexiva em relação à naturalização da suposta superioridade do país colonizador. Apesar de seu contexto social em que as/os jovens são doutrinadas/os – quase sempre com sucesso – a valorizar e amar a civilização do opressor, ela consegue tomar uma atitude distanciada, como podemos ver em sua reflexão:

Essa história de pessoas que nunca conhecerei – [...] os britânicos – tinha por trás dela uma intenção maliciosa: de fazer com que eu me sentisse humilhada, submissa, pequena. Uma vez que identifiquei e aceitei essa malícia direcionada a mim, fiquei fascinada com essa expressão de vaidade: o perfume do próprio nome e das próprias ações é inebriante, isso nunca faz você cansar; isso é sua própria inspiração, isso é sua própria renovação (KINCAID, 1997: 60).

Xuela entende a extensão desse processo da internalização dos valores eurocêntricos em pessoas de sua comunidade e a dimensão das consequências para elas. Ela tem absoluta consciência da profundidade do dano causado a essas pessoas, e reflete sobre a complexidade e dificuldade de sua libertação. Em sua comunidade, os pais, inclusive o pai de Xuela, ensinam às/aos filhas/os a desconfiar e suspeitar de outras crianças negras, e tentam convencê-las a deixar de fazer amizade com essas crianças. A narradora expressa sua indignação em relação a isso:

Que essas pessoas que se pareciam tanto, que compartilharam uma história comum de sofrimento, humilhação e escravidão, são ensinadas a desconfiar um do outro – mesmo na infância – não é mais um mistério para mim. As pessoas das quais nós deveríamos ter naturalmente desconfiado, estavam completamente além de nossa influência; o que precisávamos para vencê-las, para nos livrar delas, era algo muito mais poderoso do que desconfiança (KINCAID, 1997: 48).

O pai da narradora, Alfred, também dá mais valor à sua origem europeia do que a africana, que parece rejeitar. Filho de uma africana e um marinheiro escocês, herdou os traços de seu pai: pele rosa, cabelos vermelhos e olhos cinza. Alfred demonstra em suas ações o espírito do colonizador inglês. A opinião de Xuela sobre o pai, antes visto como herói salvador na sua infância, transforma-se radicalmente:

Meu pai rejeitou as complicações dos vencidos; ele escolheu a facilidade do vencedor. [...] ele desprezou todos que se comportavam como as pessoas africanas: não todos que se pareciam com eles, apenas aqueles que se comportavam como eles, aqueles que eram vencidos, derrotados, conquistados, pobres, doentes, ajoelhados, fragilizados por crueldade. [...] E se existiu no meu pai alguma vez o vencedor e o vencido, agressor e vítima, ele escolheu, não surpreendentemente, o manto do primeiro, sempre o primeiro [...] (KINCAID, 1997: 186-192).

Percebemos um juízo de valor na fala da narradora, que analisa com desprezo a maneira de agir de seu pai. Xuela gostaria que seu pai se identificasse com a luta contra a ideologia dominante e a consequente opressão dos povos dominicanos. Entretanto, ao longo do romance, ela se decepciona cada vez mais com seu pai, que persiste com determinados princípios do colonizador em benefício próprio. Para Alfred, é conveniente resolver seus conflitos interiores,

ao se aliar com os fortes. Sua profissão como policial e, mais tarde como político, lhe confere muito poder. Xuela revela que ele é um policial corrupto e ladrão, que se enriquece pela exploração das pessoas pobres e mais fragilizadas. Ele internalizou os valores da cultura capitalista europeia de forma egoísta e desonesta.

Alfred sempre conta histórias sobre seu pai, John Richardson: sua origem, seu comportamento, suas aventuras. Foi comerciante de rum que vivia em diferentes países caribenhos colonizados pelos ingleses. Teve muitos filhos – todos meninos – com diferentes mulheres em toda parte onde vivia. Alfred contava que todos os filhos herdaram o cabelo vermelho de seu pai escocês, algo tão especial que os enchia de orgulho. É importante refletirmos aqui sobre a questão da exploração sexual, sobretudo das mulheres negras. Na sociedade dominicana, era comum que homens brancos e seus descendentes se aproveitassem do grupo de pessoas mais vulneráveis, as mulheres, afrodescendentes e nativas, seduzidas ou abusadas sexualmente, e quase sempre abandonadas quando engravidavam.

Em relação à mãe, Alfred não tem histórias a contar. “Ela era uma mulher da África – onde exatamente na África, ninguém soube dizer. E qual o sentido de descobrir?” (KINCAID, 1997: 49), Xuela reflete com tristeza e sarcasmo. O comportamento de Alfred é lastimável e bem sintomático da atitude do tipo de homem que é. Ele valoriza um pai com quem não conviveu e ignora a mãe, que o criou. A mãe “permaneceu para ele sem características claras” (KINCAID, 1997: 183). Apesar de seu papel fundamental na concepção, gestação e cuidados das/dos filhas/os, essas mulheres são ignoradas e esquecidas. Os valores de Alfred espelham uma cultura patriarcal eurocêntrica, a qual Xuela tem como referência em seu processo de aprendizagem e amadurecimento. Em virtude disso, ela desenvolve um sentimento de rejeição a essa cultura, na qual as mães e as mulheres em geral são pouco valorizadas.

Em casa, o filho de Alfred é tratado de forma privilegiada pelos pais, enquanto a filha Elizabeth e Xuela são negligenciadas, uma atitude, infelizmente, ainda observada em muitas culturas contemporâneas.

[...] ela [a madrasta] me deixou sozinha e valorizou seu filho mais que sua filha [Elizabeth]. O fato que ela não deu muita consideração para a pessoa mais parecida com ela, a filha, uma menina, foi tão normal que teria sido percebido somente se fosse o contrário: para pessoas como nós, menosprezar tudo que era parecido mais conosco era quase uma lei da natureza. [...] ela deu mais valor ao filho, porque ele não era como ela: ele não era menina, ele era menino (KINCAID, 1997: 52-53).

Na reflexão de Xuela sobre a forma de agir de seu pai e de sua madrasta, observamos a questão de papéis de gênero nessa família: Elizabeth é enviada a um internato católico – embora

a família não fosse católica, como aponta a narradora. Notamos o desejo dos pais de que a filha aprenda a ser doce, passiva, submissa, uma “boa” esposa no futuro, de acordo com os valores patriarcais que eles seguem sem questionamentos. Entretanto, assim como Xuela, Elizabeth demonstra uma atitude de resistência ao patriarcalismo que oprime as mulheres. Sem o conhecimento de seus pais, ela desenvolve um relacionamento com um rapaz de sua vizinhança. Um dia, ao deixá-lo após um encontro amoroso, ela cai com sua bicicleta em um precipício e se torna paraplégica. A paralisia dessa jovem mulher, antes apenas simbólica, torna-se física também. Seu amante nunca a visita no hospital, apesar de ter recebido notícias do acidente. Meses depois, a família de Alfred o encontra e convence a casar-se com Elizabeth. A narradora deixa claro que ele aceita a proposta do casamento com a intenção de enriquecer. Anos depois, Elizabeth tem de lidar com um marido infiel, promíscuo e desumano. Como tantas outras, Elizabeth aceita o destino cruel das mulheres nessa sociedade, e o quanto é difícil romper esse ciclo da opressão.

O filho de Alfred nunca é mandado embora de casa. Ele é visto como herdeiro da família, e recebe toda a atenção dos pais. Mais uma vez, Xuela exprime seu desprezo pela atitude de seu pai em valorizar mais a ascendência inglesa e o filho homem que representa, para ele, a continuidade de sua posição privilegiada. Mais uma vez, Xuela consegue ter uma visão crítica dessa condição, o que a distingue das demais pessoas com as quais convive.

Alfred foi seu nome; ele recebeu o nome de seu pai. Seu pai, meu pai, recebeu o nome de Alfred o Grande, o rei inglês, um personagem que meu pai deveria ter menosprezado, porque ele conheceu esse Alfred não pela linguagem do poeta, o que seria a linguagem de compaixão, mas pela linguagem do conquistador. Meu pai não foi responsável pelo próprio nome, mas foi responsável pelo nome de seu filho. O nome dado a seu filho foi Alfred. Talvez meu pai imaginasse uma dinastia. Foi ridículo apenas para alguém excluído de seu meio, alguém como eu, alguém feminino; qualquer outra pessoa entenderia completamente. Ele havia se imaginado vivendo continuamente pela existência de outra pessoa (KINCAID, 1997: 110).

Ao longo do romance, temos a sensação de que Xuela está deslocada naquilo que narra; é a verdadeira posição do/da narrador/a fora-e-dentro [*outsider-within*] (COLLINS, 2009). Sua posição nessa família em que ela não é bem-vinda, lhe proporciona um ponto de vista crítico-reflexivo em relação aos membros da família, assim como a sua própria condição social. Sentimos seu distanciamento geral em toda a história, quando ela fala do pai, da escola, de encontros sexuais, e demais experiências que marcaram sua vida, narradas por ela mesma. Embora ela esteja inserida nesse contexto, parece não fazer parte dele. Ela não se encaixa e não quer participar dos valores e do estilo de vida daquelas/es com as/os quais vive.

Percebemos um envolvimento intenso da narradora quando ela fala da experiência dolorosa, e sobretudo, misteriosa do seu nascimento, e ao mesmo tempo, da morte da mãe. Podemos sentir a aflição da narradora pela escolha de suas palavras, sua repetição incontida e seu constante questionamento em relação à perda da mãe:

Como explicar esse abandono, qual criança pode entender? Essa ligação, **física e espiritual** que dizem que uma mãe tem para com sua/seu filha/o, essa confusão de quem é quem, carne e **carne**, essa **inseparabilidade** que dizem existir entre mãe e filha/o – tudo isso não existiu entre minha mãe e a mãe da minha mãe. Como explicar esse abandono, qual criança pode entender? Essa ligação, física e espiritual, essa confusão de quem é quem, carne e carne, não existiu entre minha mãe e a mãe dela, também não existiu entre minha mãe e eu, porque ela morreu no momento em que nasci, e embora eu possa dizer a mim mesma de forma racional que tal coisa é inevitável – pois quem pode fugir da morte – novamente, como alguma criança pode entender tal coisa, um abandono tão profundo? (KINCAID, 1997: 199, grifos nossos)

A partir de uma perspectiva psicanalítica, sentimos que Xuela ainda não conseguiu separar-se da mãe, pois ela não passou pelo processo no qual, após o nascimento, a criança vai constituindo a identidade própria, independente da mãe. Em seu livro *O nascimento psicológico da criança: simbiose e individuação* (1977), a psicóloga húngara Margaret Mahler e seus colaboradores Fred Pine e Annie Bergam denominam esse processo de separação-individuação, que se refere ao nascimento psicológico e aquisição de um funcionamento autônomo da/do bebê na presença da mãe. Para as/os estudiosos, a partir dos quatro meses de vida, a criança começa um longo processo de desligamento da fusão simbiótica com a mãe e se apropria de características individuais.

É durante a primeira subfase de separação-individuação que todos os bebês normais dão seus primeiros passos hesitantes em direção à libertação, em um sentido corporal, de sua, até então, completamente passiva condição de bebê de colo — o estágio de unidade dual com a mãe (MAHLER *et al.*, 1977: 75).

O desaparecimento da mãe de Xuela na hora em que ela nasce dá a sensação que ela nasceu sozinha, ou que ela e a mãe ainda são uma só. O título reflete bem tal condição. Xuela não compreende essa perda; é um mistério para ela, mas sente que isso tem grande impacto em sua existência:

Quem era eu? Minha mãe morreu no momento em que eu nasci. Você não é nada ainda no momento em que você nasce. Esse fato da morte da minha mãe no momento em que nasci se tornou um motivo central da minha vida. Não consigo lembrar quando soube desse fato da minha vida pela primeira vez, não consigo lembrar até quando eu não sabia desse fato da minha vida; talvez fosse no momento que eu pudesse reconhecer minha própria mão, mas não havia momento algum que eu me lembrasse que não me conhecia completamente (KINCAID, 1997: 225).

A questão de identidade se destaca na busca da narradora por entender a ligação com a mãe. Observamos seu desejo de dar vida, dar voz à mãe, e a impotência dela em fazer isso, pois o passado que envolve sua mãe é marcado pelo silêncio e sua morte está cercada de mistérios. Ela busca identificar sua ancestralidade matrifocal. A narrativa de Xuela pode ser entendida como a tentativa de construção dessa conexão ancestral para reforçar sua identidade, como mulher e como negra tentando não romper a rede de apoio que a ajudaria a sobreviver, assim como Tee faz em *Crick Crack Monkey*.

Portanto, as reflexões de Xuela ao longo do romance parecem ser uma busca de reconstruir, na ausência, a presença da mãe. É como se a narradora buscasse escrever sua própria história a partir da construção de uma história sobre sua mãe; como se ela não estivesse falando de si mesma. Isto constrói uma sensação de estranhamento, o *Unheimlich*. Este termo alemão, conforme explica a pesquisadora Cristina Stevens (2015), refere-se à sensação de familiaridade associada ao mistério do desconhecido, o que gera, simultaneamente, um sentimento de ameaça, terror, ansiedade, saudade de casa, ou seja, do útero, de voltar ao não-ser. Parece que a incessante busca de Xuela para uma compreensão da ausência da mãe envolve uma busca de algo que ela, uma vez, sentiu como familiar, íntimo, mas que ela não consegue resgatar, nem compreender; isto impulsiona a sua busca por ela mesma, e por sua mãe ao mesmo tempo.

A reconstrução da presença da mãe é complexa, inalcançável. O pouco que Xuela fala sobre ela ocupa não mais que seis parágrafos, não consecutivos, no livro todo. O primeiro parágrafo que dá informações sobre a mãe aparece só na página 79 – já transcorrida mais da metade do romance. O nome de sua mãe era Claudette Desvarieux, um nome francês misterioso, como toda a vida desta enigmática mulher. Esse nome foi dado por uma freira que a encontrou do lado de fora de um convento. Claudette havia sido abandonada pela mãe, quando tinha apenas um dia de vida. O resto do parágrafo explica como Xuela ganhou esse nome, também misterioso: “Xuela” foi escrito nos panos em que sua mãe estava embrulhada quando foi encontrada pela freira, e o pai de Xuela lhe deu esse nome” (KINCAID, 1997: 80). A motivação de seu pai por essa escolha, também é desconhecida, mas é ele que une indelevelmente a filha à mãe. A narradora imagina que seu pai amava muito sua mãe e que, naquela época, ele era uma pessoa sentimental e afetuosa.

Na infância, Xuela sonhava com a imagem de sua mãe, que ia ao seu encontro. A mãe “descia de uma escada, com apenas os calcanhares e a bainha de seu vestido branco visíveis” (KINCAID, 1997: 31). Parece que, em seu sonho, Xuela diviniza sua mãe, como forma de

buscar forças para sobreviver em seu contexto opressor e manter intacta essa união, como maneira de reforçar sua identidade negra que o pai procura eliminar. Como ela própria reflete, “Eu a via a noite inteira no meu sonho. Ela cantava [...]. O som da voz dela foi como um pequeno tesouro encontrado em um baú abandonado, um tesouro que inspira contentamento e prazer eterno” (1997: 31).

Esse cenário relembra as ancestrais cultuadas nas tradições religiosas africanas. Como a pesquisadora brasileira Vânia Vasconcelos explica, os orixás femininos, Nanã, Iemanjá, Oxum, Obá, Euá, e Iansá exercem muito poder e lembram a força reverenciada das mães primordiais. Segundo Vasconcelos, Nanã e Iemanjá estão associadas ao exercício de maternidade e a lendas de criação. Nanã é representada como uma anciã, guardiã do saber ancestral. Em algumas lendas de criação, ela é apresentada como fornecedora da lama com a qual se formou o ser humano (VASCONCELOS, 2014). Os orixás femininos têm grande importância nas tradições religiosas africanas, o que difere das mulheres na tradição cristã, como por exemplo Maria, mãe de Jesus, vista como uma mulher submissa e passiva, capaz de engravidar “sem pecado”. Por sua vez, Eva, o oposto de Maria, é representativa da mulher desobediente, que é sinônimo de pecadora, e foi punida com a mortalidade por seu pecado da desobediência ao patriarca.

Xuela não consegue ver o rosto da mãe no seu sonho recorrente. Isso nos remete novamente à dificuldade de escrever, não apenas sobre a mãe, mas também sobre as/os ancestrais em geral. Mais uma vez, a forma narrativa se identifica com o conteúdo: não há informações que Xuela possa encontrar sobre os povos nativos caribenhos, assim como os povos africanos, pois foram negligenciados na historiografia tradicional. Suas experiências e histórias pessoais foram distorcidas ou apagadas, e são recuperadas apenas em sua (re)construção ficcional:

Essas pessoas estavam esperando ser engolidas pelo grande bocejo do vazio, do nada [...]; mas a parte mais angustiante é que não foi por sua culpa que perderam, e perderam de forma extrema; perderam não apenas o direito de ser elas mesmas, mas também, elas se perderam. Isso é minha mãe. Ela era alta (me disseram – não a conheci, ela morreu no momento em que nasci); [...]" (KINCAID, 1997: 198).

Esse comentário final é repetido várias vezes no romance, o que reforça a falta de conhecimento da mãe e dos povos africanos e nativos caribenhos, que a narradora busca representar. É como se ela trouxesse a questão: como posso escrever sobre essas pessoas se não tenho conhecimento sobre elas?

Ao longo da narrativa, Xuela reflete sobre a rejeição dela pelo pai. Ainda criança, ela é mandada embora da casa do pai, assim como Elizabeth. O pai arranja com antigos colegas, Sra. e Sr. Labatte, um casal da classe média, para Xuela ficar hospedada em sua casa. Xuela retrata Sra. Labatte como uma mulher oprimida, aniquilada pelo marido ao longo dos anos:

Ele usou contra ela a força da arma que levava entre as pernas, e ele a desgastou. Seu cabelo era branco, não devido à sua idade. Assim como tantas coisas sobre ela, seu cabelo havia perdido a vitalidade, deitado em sua cabeça sem vida [...]. Eu pensei, isto nunca deveria acontecer comigo. [...] Eu me senti forte e senti que sempre serei assim [...] (KINCAID, 1997: 65).

Observamos sua determinação, desde cedo, em não se deixar ser dominada por nenhum homem. Ela mantém essa atitude ao longo da vida. Já adulta, ela se apaixona uma única vez por um homem negro dominicano que é casado. A esposa acaba descobrindo a infidelidade do marido e ataca Xuela, que é capaz de pôr um ponto final no relacionamento com esse homem, sem olhar para trás, apesar de seus sentimentos de amor e paixão por ele.

Aos 15 anos, Xuela é seduzida pelo Sr. Labatte, o novo guardião, amigo de seu pai. A esposa desse homem é consciente dos abusos sexuais em sua casa e não reage para impedi-los. De fato, ela os encoraja com a esperança de ganhar um bebê, tendo em vista que ela não pôde tê-los. Em uma ótica interseccional (CRENSHAW, 1989), observamos a violência articulada à interface de raça, gênero e classe, em que há uma exploração da mulher negra e pobre não apenas pelo homem branco, mas também pela mulher branca da classe média. É importante destacar que a narradora não identifica diretamente a cor dessas pessoas; entretanto, o contexto construído em que as pessoas ricas são brancas, nos leva a essa conclusão.

Xuela não sofre em função da exploração sexual; pelo contrário, ela tem controle dessa condição, exercendo sua sexualidade sem culpas e enxergando esses momentos como prazerosos, sem se apaixonar. Ela não se submete ao desejo de Sra. Labatte de ganhar um filho. Ao engravidar, ainda adolescente, ela decide abortar, o que também demonstra seu controle sobre o corpo. O aborto é auto-infligido, sangrento e doloroso, e a torna estéril pelo resto da vida. Vale ressaltar que a cena do aborto é bem significativa, porque a descrição de processos corporais comum às mulheres é raramente encontrada na literatura, menos ainda quando se trata de aborto, uma experiência marcada por inúmeros tabus e resistências, e ainda criminalizada na maioria dos países. Ao contrário, a maternidade aparece de forma idealizada, como realização maior para as mulheres (STEVENS, 2015), experiência em profundo contraste com aquela vivida por Xuela:

Eu não tinha o cheiro dos mortos, porque para algo ser morto, teria que ter vida antes. Só fiz a vida que estava começando em mim, não morta, apenas não ser. Senti uma dor entre minhas pernas; começou no abdômen inferior e no lombar e desceu nas pernas, essa dor. Eu estava molhada entre as pernas; eu senti a umidade; foi sangue novo e velho. O sangue novo tinha o cheiro de um mineral escavado recentemente que ainda não havia sido refinado e se tornou algo terreno, algo que poderia ter um valor atribuído. O sangue velho tinha o cheiro fedorento, podre e doce, e isso eu amei e respirei fundo quando dominou os outros cheiros no quarto; talvez eu só amei porque era meu. (KINCAID, 1997: 90-91).

Essa difícil experiência também é analisada com frieza por Xuela, que mantém controle absoluto sobre seu corpo, sobre sua liberdade sexual. Ela exprime sentimento de amor e desejo por seu corpo, diferente da sensação que a maioria das mulheres teria nesse contexto sangrento. O texto pode parecer chocante pela crueza das palavras da narradora, como se ela estivesse fazendo uma autópsia em seu corpo vivo. Entretanto, ao mesmo tempo, observamos que é uma das poucas vezes no qual sentimos sua entrega, perdendo o distanciamento que sentimos ao longo da narrativa. Quando ela fala dos seus processos dolorosos como nesse caso, ela mostra um intenso envolvimento. Sobretudo, percebemos que a atitude de Xuela se diferencia de muitas mulheres negras oriundas da classe operária, cujos corpos são explorados não apenas pelo homem branco, mas também pelo homem negro. Lembramos as mães escravizadas que pariam as/os filhas/os bastardas/os, que seriam vendidas/os logo após seu nascimento. No caso de Xuela, sentimos em suas reflexões sobre seus processos e experiências dolorosas que ela expõe tudo o que busca dominá-la. Não sentimos que ela esteja explorada, nem como negra, nem como mulher. O único amor que ela tem – além do amor por si mesma – é pela mãe, que ela não conhece e que continua um mistério para ela.

Xuela se recusa a ser mãe. Sua negação da maternidade pode ser considerada um ato de resistência contra a opressão que sofre em sua sociedade. No mundo ocidental, os discursos sobre o corpo das mulheres e seus processos corporais têm sido utilizados contra elas por muito tempo. A historiadora e feminista brasileira Tania Swain (2007) observa como as mulheres têm sido reduzidas aos seus corpos e consideradas matéria-prima para a reprodução. Em seu artigo “Meu corpo é um útero?”, Swain afirma que todo discurso que reduz o corpo das mulheres e seus processos à natureza, faz a maternidade a essência do ser. Para ela, a representação da maternidade produzida por discursos patriarcais limita a autonomia das mulheres.

Tecida em uma densa rede discursiva que imbrica memória, tradição e autoridades diversas, a representação da ‘verdadeira mulher’ mãe/esposa/ dona de casa é ainda em nossos dias a imagem da maioria das mulheres. A multiplicidade que compõe o desejo e a experiência das mulheres é esquecida pelo efeito homogeneizante da imagem do mesmo (SWAIN, 2007: 211).

Percebemos que, do ponto de vista de Xuela, os valores ligados à maternidade são opressivos para as mulheres negras. Ela deseja quebrar esse ciclo opressor, evitando a maternidade, pois ela não quer dar continuidade a essa história que oprime as pessoas negras.

Durante anos e anos, cada mês meu corpo incharia um pouco, imitando o estado de maternidade, desejando engravidar, lamentando a decisão do meu coração e da minha mente de nunca trazer uma criança ao mundo. Eu me recusei a pertencer a uma raça, eu me recusei a aceitar uma nação. Eu queria apenas, e ainda quero, observar as pessoas que fazem isso. O crime dessas identidades que conheço agora mais do que nunca, não tenho a coragem de criar. Desse modo, sou nada? Não creio que sim, mas se nada é uma condenação, então eu preferia ser condenada (KINCAID, 1997: 226).

Além da recusa de ser mãe, Xuela resiste à sua realidade opressora de diferentes maneiras. Aos 18 anos, ela começa a trabalhar, ampliando o espaço limitado reservado às mulheres e ocupando o espaço público destinado tradicionalmente aos homens. Ela consegue um emprego na construção de uma rodovia em sua cidade. Vestida como homem, ela trabalha ao lado de homens. Esse emprego a ajudou a tornar-se uma pessoa independente e mais segura de si.

Em seu processo de autorreflexão e crescimento, uma das perguntas que ela coloca é, “o que faz com que o mundo se vire contra mim e contra todas que se parecem comigo?” (KINCAID, 1997: 132). Ela percebe que essa não é uma pergunta que homens poderosos, como seu pai, se fazem e que as respostas não são fáceis de encontrar: “quando faço essa pergunta, uma resposta que encherá páginas e volumes de um livro não aparece para mim” (KINCAID, 1997: 132). Ou seja, ela não consegue achar motivos compreensíveis ou aceitáveis para esses valores de uma sociedade que mantém o injusto controle e opressão das pessoas negras, sobretudo, das mulheres negras. A reflexão de Xuela lembra a narradora Claudia em *The Bluest Eye* (1994), que desmantela sua boneca branca na tentativa de achar no seu interior um núcleo que explique a razão de ser a boneca preferida pelas crianças brancas e negras em geral. Claudia percebe que não existe uma substância identificável na boneca que ela possa destruir; entretanto, a boneca branca dispõe de um valor simbólico incalculável. Assim como Claudia, a indignação e indagação de Xuela indicam sua tomada de consciência, que explica sua rejeição à realidade opressora na qual vive. Essas mulheres, que não se encontram apenas no mundo ficcional, estão inseridas em um mundo pós-colonial, e representam uma nova fase em contínuo processo de empoderamento e superação da opressão que enfrentam.

Xuela se casa com um inglês branco, o que parece ser irônico, até que percebemos seus motivos vingativos. Ela revela que não o amou: “Ele não se parecia com alguém que eu podia amar, não se parecia com alguém que eu deveria amar, portanto, determinei que não podia amá-

lo e determinei que não deveria amá-lo” (KINCAID, 1997: 152). Observamos sua resolução de não se apaixonar por esse homem que tanto a amou. Ele sofre em função da rejeição e da incapacidade de Xuela de amá-lo. Xuela, por outro lado, lida com o relacionamento como forma de exercer sua liberdade sexual, isto é, diferente dos valores ideológicos acerca da mulher, ela consegue desenvolver uma vida sexual prazerosa e libertadora, sem ter alguma ligação sentimental com esse homem. Diferente de Sra. Labatte e outras mulheres, Xuela não aceita se tornar submissa aos homens com os quais ela se relaciona.

Quando Xuela conhece seu marido inglês, ele era casado com uma inglesa branca, a qual Xuela descreve como: “[um] ser humano frágil que formou um sentido de quem ela era a partir do poder de seu país de origem, um país que, ao seu nascimento, tinha a capacidade de determinar a existência diária de um quarto da população do mundo ...” (KINCAID, 1997: 208). A narradora destaca a atitude e sentimento de superioridade dessa mulher em relação às mulheres dominicanas. A inglesa se refere àquelas mulheres como *woman* [mulher], mas chama a si mesma de *lady* [senhora]. Como a narradora explica, para esta inglesa, as mulheres dominicanas eram apenas mulheres; elas têm “uma breve definição: dois seios, uma pequena abertura entre as pernas, um útero; nunca variam e estão sempre no mesmo lugar. [A inglesa] nunca iria se descrever dessa forma [...]” (KINCAID, 1997: 159).

Xuela se sente estereotipada negativamente pela atitude dessa mulher, que reduz o corpo da mulher negra a um objeto sexual. A atitude dela reforça o estereótipo da mulher negra relacionado à figura “jezebel”, a mulata insaciável sexualmente, lasciva e devassa. Assim como o discurso patriarcal vincula as mulheres em geral à imanência do corpo, esta mulher branca reduz as mulheres negras aos aspectos do corpo feminino que podem ser usados como objeto para exploração e prazer do homem. São descritas quase como animais, sem nenhuma complexidade psicológica individual que distingue os seres humanos entre si, e que os diferencie dos animais. Ela as enxerga como objetos à sua disposição, e não como seres humanos que pensam, que também têm histórias e experiências de vida complexas. Inserida em uma posição privilegiada nessa sociedade patriarcal e racista, a inglesa não consegue ver as negras como mulheres iguais a ela. Como vimos na concepção de Lippmann (1922) sobre a estereotipagem, trata-se de uma maneira de nos diferenciarmos, de nos singularizarmos, e, portanto, de nos identificarmos em oposição aos outros. O caso nos faz pensar também sobre a questão do binarismo (COLLINS, 2009; CHRISTIAN, 1985; MULLINGS, 1997). Nessa perspectiva, a diferença é definida em termos de oposição hierarquizante: as mulheres negras dominicanas não são vistas meramente como diferentes das mulheres brancas inglesas; são

consideradas como o reverso e inferiores. Com isso, percebemos a objetificação das mulheres negras dominicanas pelas brancas, o que é importante no processo de construção e manutenção da oposição entre os sujeitos; é uma forma de manter poder, controle, prestígio e privilégios.

Em uma ótica interseccional (CRENSHAW, 1989), podemos ver as maneiras pelas quais as discriminações de raça/nacionalidade e gênero são interligadas na opressão das mulheres negras dominicanas. É um caso de violência moral que Xuela sofre, em que sua honra e dignidade são atingidas. Em nossa leitura, o tratamento das mulheres dominicanas negras por essa mulher inglesa é uma forma de se colocar em uma posição superior. Isto nos lembra da forma em que funciona o poder, como vimos também na perspectiva da filósofa Tina Chanter (2006): uma mulher branca pode ser reprimida por sua sociedade patriarcal, mas ela também pode exercer uma forma de poder sobre outras mulheres, a partir da perspectiva do privilégio de ser branca. Ela pode utilizar as convenções patriarcais para se distanciar estrategicamente de outras mulheres consideradas ‘minorias’. O comportamento dessa mulher, que nem recebe um nome próprio no romance, é bastante sintomático. Entretanto, percebemos como é patética essa atitude de manter a ilusão de poder em virtude de sua cultura poderosa, tendo em vista que ela como mulher é inferiorizada na própria cultura. Ela não é valorizada pelo marido, que se apaixona por outra mulher, uma mulher negra que ele considera irresistível. Portanto, talvez as expressões da inglesa em relação às mulheres negras vêm de um sentimento de inveja, como mulher reprimida sexualmente também.

Observamos mais uma vez, o discurso crítico de Xuela que se posiciona criticamente quanto à maneira como a inglesa inferioriza as mulheres negras. Ela percebe a inveja dessa mulher que tem de manter a castidade. Xuela não aceita ser dominada por ela; ao contrário, ela investe na autoafirmação, procurando sempre cultivar uma boa autoestima. Mostra que é capaz de transcender seu mundo cruel, encontrar a força dentro de si para resistir à opressão do colonizador e passar para uma nova fase, uma fase em que a autovalorização permite a libertação psicológica e emocional:

Meu próprio rosto foi um conforto para mim, meu próprio corpo foi um conforto para mim, e não importava o quanto ficaria decepcionada com alguém ou por qualquer coisa, no final, não deixei nada substituir meu próprio ser na minha própria mente (KINCAID, 1997: 99-100).

Nessa fase adulta, Xuela consolida suas capacidades de autodefinição e resistência. Percebemos ao longo desse *bildungsroman* que ela é sua própria mentora, encontrando força e coragem dentro de si mesma, tendo em vista a falta de mentoras adequadas. Desde tenra idade,

ela se autoafirma em seu espaço, nunca se deixando dominar pela cultura do colonizador branco. Xuela está determinada a continuar desafiando os paradigmas de sua sociedade e se assegura de que pode ser mulher e ser forte; ela pode ser negra e ser bela. Com isso, ela transcende a opressão real e psicológica de seu mundo cruel. Ela atinge uma nova dimensão de ser, a de reexistência, na qual se autovaloriza e ganha cada vez mais força para romper o ciclo da opressão. Esse é o legado que ela busca deixar de sua existência. Sem um/a filho/a para quem deixar a herança de sua sabedoria, essa personagem feminina negra deixa, entretanto, reflexões fecundantes para o fim da opressão de gênero e raça que ainda vivemos na sociedade contemporânea. Sua atitude crítico-reflexiva permite a construção de novos valores – estéticos e éticos – para as pessoas negras, e especialmente, para as mulheres negras, sinalizando a possibilidade de um futuro mais positivo para elas.

6 JANE AND LOUISA WILL SOON COME HOME E O TEMA DE VIOLÊNCIA SIMBÓLICA

6.1 Erna Brodber

Erna Brodber é socióloga e escritora jamaicana que tem dado, a partir do final do século XX, grande contribuição para a visibilidade das condições sociais de mulheres e homens jamaicanas/os negras/os. Ela nasceu em 1940, em um vilarejo da província de *St. Mary* na Jamaica. Em 1963, se formou em história pela Universidade das West Indies (UWI) na Jamaica; e, ao ganhar uma bolsa, migrou em 1967 para os EUA, onde continuou seus estudos na área de psicologia de crianças na Universidade de Washington. Seus estudos nessa área foram fundamentais para a compreensão da psique de crianças e jovens, dimensão recorrente em suas obras literárias.

Em 1968, Brodber fez o mestrado em Sociologia na UWI, após o qual, tornou-se professora adjunta no departamento de Sociologia da mesma universidade. Seus artigos científicos publicados na década de 1970 trazem suas articulações sobre o movimento *Black Power* nos EUA e sobre a questão de direitos para as mulheres negras em geral. Em sua tese de doutorado, ela desenvolveu uma pesquisa sobre as histórias e experiências de afro-jamaicanas/os – com idade acima de setenta anos, publicada em livro sob o título *The Second Generation of Freeman in Jamaica, 1907-1944* [A Segunda Geração de Pessoas Livres na Jamaica, 1907-1944] (2004). Posteriormente, desenvolveu estudos também sobre o abandono de crianças na Jamaica, os estereótipos negativos das mulheres caribenhas nos discursos dominantes, as lutas e vitórias das mulheres jamaicanas em sua sociedade opressora, entre outros⁵⁷.

Seu primeiro romance, *Jane and Louisa Will Soon Come Home* (1980) é seguido por *Myal* (1988), pelo qual ela ganhou o prêmio, *Commonwealth Writers' Prize*. Publicou também *Louisiana* (1994), *The Rainmaker's Mistake* (2007) e, o mais atual, *Nothing's Mat* (2014). Brodber revolucionou a arte da ficção com o conjunto de sua produção literária (DAVIES; FIDO, 1991). Em nossa perspectiva, *Jane and Louisa Will Soon Come Home* é o que mais difere da literatura tradicional, tanto na forma como no conteúdo; além disso, traz diversos aspectos da cultura popular jamaicana, motivo pelo qual o escolhemos para análise. No segundo capítulo

⁵⁷ V. *Abandonment of Children in Jamaica* (1974), *Yards in the City of Kingston* (1975), *Perceptions of Caribbean Women: Towards a Documentation of Stereotypes* (1982), *Afro-Jamaican Women at the Turn of the Century* (1986)

deste trabalho, analisamos os modos alternativos construídos por escritoras afro-caribenhas de utilizar a linguagem e a forma literária, oriundas da cultura do colonizador, ao seu favor, empregando-as como mecanismos de subversão da opressão colonial. *Jane and Louisa Will Soon Come Home* exemplifica bem essa característica da produção literária de autoria feminina negra. O título de um dos mais importantes livros publicados sobre escritoras caribenhas, *Out of the Kumbla* (1991) – produzido pelas críticas literárias caribenhas, Carole Boyce Davies e Elaine Savory Fido – foi inspirado nesse romance. Isto demonstra que as/os estudiosas/os literárias/os da área reconhecem a relevância da obra dessa escritora, em articular os objetivos emancipatórios das escritoras afro-caribenhas, e dar visibilidade aos dilemas, dificuldades, superações e avanços das mulheres afro-caribenhas.

Em uma entrevista na Universidade de Richmond (EUA), Brodber articula sua insatisfação com a não incorporação da perspectiva das mulheres em geral e da classe baixa na construção da história tradicional:

A história tem sido a estória do ‘grande’ homem, a elite. A elite tem a capacidade de escrever e, dessa forma, a sua perspectiva é aceita nas fontes utilizadas pela história – relatórios e registros do governo, jornais, cartas, etc. A antropologia tem feito muito para que possamos enxergar a realidade dos grupos subalternos, mas as suas constatações geralmente são apresentadas por um tipo de escrita técnica o que faz com que sejam incompreensíveis ao leitor comum (grifo no original)⁵⁸.

Dessa forma, com a produção de suas obras literárias, um dos objetivos de Brodber é registrar a história daquelas pessoas, cujos pontos de vista foram negligenciados na historiografia, mais especificamente, das mulheres afro-jamaicanas.

De acordo com a crítica literária afro-estadunidense Daryl Dance (1990), Brodber considera que seus dois campos de produção, sociológico e literário, se complementam. Tal combinação de literatura e sociologia permite que as/os leitoras/es caribenhas/os possam enxergar alguns aspectos da realidade caribenha a partir da narrativa ficcional. *Jane and Louisa Will Soon Come Home* nasceu a partir de um estudo de caso para ensinar às/aos suas/seus alunas/os de Brodber sobre uma condição do crescimento e desenvolvimento humano, o transtorno dissociativo de identidade (DANCE, 1990). Esse estudo incluiu algumas questões tais como as relações entre homens e mulheres, e a opressão/libertação das mulheres afro-caribenhas, que a autora retoma no romance. A obra é baseada no lugar onde Brodber nasceu, foi criada e ainda reside. Desenvolve sua perspectiva sobre os conflitos culturais nesse contexto

⁵⁸ Disponível em: <<http://news.richmond.edu/features/article/-/185/erna-brodber-celebrated-jamaican-author-spends-semester-at-richmond.html>> Acesso em: 02.08.2017.

social, a influência da hegemonia da cultura europeia, e a reconciliação do Eu com a sociedade. A partir da sua identificação com a *folk culture* [cultura rural/popular] jamaicana, a autora constrói uma resistência ao colonialismo, como veremos.

6.2 Reprodução do discurso e polifonia

Jane and Louisa Will Soon Come Home pode ser entendido como um romance semiautobiográfico, tendo em vista que, em certos momentos, podemos identificar fatos da vida da autora, que são transmutados para o romance. O romance deve ser lido também como um *bildungsroman* pós-colonial, aquele que focaliza a formação do sujeito colonizado, pois narra o desenvolvimento pessoal da protagonista e narradora, a jovem negra Nellie Richmond que nos revela, em suas reflexões retrospectivas, seu processo complexo de crescimento. O romance de Brodber favorece uma rica discussão sobre a representação literária do tema da violência simbólica, porque encena as diversas maneiras pelas quais personagens negras/os muitas vezes geram, de forma inconsciente, a própria destruição ao aceitar, internalizar e reproduzir discursos e práticas sociais dominantes, que sugerem que os valores do sujeito branco são ‘naturalmente’ superiores. Em seu longo e complexo processo de crescimento, Nellie tem de aprender a se distanciar das vozes dominantes que a subalternizam, para que possa transcender sua realidade opressora. A violência simbólica é o foco dessa narrativa ficcional, pois ela é tão dolorosa, se não mais, quanto às inomináveis formas de violência física à qual foram submetidas as mulheres negras, pela sua marca profunda e duradoura, quando a inferioridade é naturalizada e até transmitida pelos próprios sujeitos negros.

A história se inicia na década de 1940 e vai aproximadamente até o final dos anos 1960, vinte anos antes da proclamação da independência na Jamaica. De acordo com a pesquisadora afro-jamaicana/estadunidense Kareen Williams (2011), houve, entre 1940 e 1980, uma onda de violência institucionalizada na política moderna jamaicana, em decorrência da luta pelo poder entre partidos políticos. As lideranças políticas falharam no controle da violência extremista entre seus militantes, que atingia grande parte da população, provocando o ceticismo e insatisfação do público geral. No romance de Brodber, Nellie faz referências, de forma superficial e esporádica, à instabilidade político-social e à violência no país. Relembra que, em sua infância, ela e suas/seus colegas pegavam manchetes de jornais – um dos poucos meios de contato da comunidade com o mundo exterior –, cujas palavras, embora não fizessem sentido para elas/eles, eram utilizadas em seus joguinhos: “[...] Fábrica de fósforo em greve, cadáver

sem cabeça encontrado” (BRODBER, 1980: 10). Nellie apresenta também recordações vagas sobre o processo de nacionalismo e movimento de seu país para a independência, em que cantava com as/os colegas músicas sobre Jamaica: “/Há uma ilha maravilhosa no mar caribenho/ Uma ilha cheia de coqueiros e bananeiras belas / Uma ilha onde a cana de açúcar acena na brisa/ Jamaica é seu nome / Vamos construir uma nova Jamaica/” (1980: 9).

É evidente que, em tenra idade, Nellie não entende o que é a construção de uma identidade nacional. Vale salientar que, nas reflexões sobre sua vida adulta, ela não aprofunda sobre esse assunto, tampouco sobre a instabilidade política e a decorrente onda de violência no país. O romance tem como foco a vida pessoal do sujeito feminino negro, mantendo a história política do país apenas como pano de fundo. Entretanto, podemos entender que a história particular de Nellie se remete à experiência da coletividade. Seus conflitos individuais formam uma representação microcós mica de questões públicas também; isso sinaliza um movimento da narrativa do particular ao geral, o que reforça um dos conceitos básicos dos feminismos, o pessoal é político.

Novamente, deparamo-nos com uma obra que sinaliza a distinção entre as duas dimensões – a história pessoal e a história política, com a valorização da primeira, geralmente negligenciada na historiografia tradicional. Como discutimos em capítulos anteriores, as escritoras afro-caribenhas têm produzido narrativas do desenvolvimento pessoal, que focalizam o sujeito feminino negro, com o objetivo de resgatá-lo do silêncio, visibilizando, e buscando entender melhor as experiências complexas dessa identidade híbrida, que contempla questões de gênero, classe, raça, sexualidade, entre outras.

Lembramos que isso caracteriza uma distinção entre o *bildungsroman* pós-colonial de autoria feminina afro-caribenha e o gênero pós-colonial masculino, assim como o clássico paradigma do *bildungsroman*. Enquanto este constitui uma natureza individualista, com enfoque no crescimento do protagonista, o pós-colonial masculino traz um paralelo entre o processo de crescimento do protagonista e a construção de uma identidade nacional (SANTOS, 2015). Já nos romances de formação produzidos por escritoras afro-caribenhas, apesar de constituir o pano de fundo nas obras, não é explicitado o motivo da construção da identidade nacional, uma vez que, dentro dos sistemas patriarcais, as mulheres negras tiveram poucas oportunidades de liderar o processo de descolonização e independência, como as feministas afro-caribenhas mostraram, assunto discutido no capítulo 3 deste trabalho. Nos romances de autoria feminina afro-caribenha, a condição da protagonista negra sempre reflete a condição mais ampla das mulheres negras nesse contexto social, o que aponta mais uma vez para a

questão, o pessoal é político. Longe de serem singulares, as histórias e experiências das mulheres são compartilhadas, e é preciso que sejam compreendidas de forma mais ampla, para que as formas de opressão que elas sofrem no dia-a-dia possam ser superadas.

Um dos aspectos notáveis nessa obra é o uso de palavras, frases ou conceitos polissêmicos, isto é, que constituem sentidos ou conotações plurais, e, em alguns casos, contraditórios. O vilarejo de Nellie é retratado de forma ambivalente. Inicialmente parece ser um porto seguro “coberto pelas folhas de bananeiras e montanhas que [nos] cercam” (1980:9), afastado da violência que acontece longe dele. Entretanto, o isolamento dificulta, dentre outras formas de avanço, a transformação de pensamentos, crenças e tradições patriarcais, religiosas e coloniais que contribuem para a opressão das mulheres negras, como veremos. Nellie reflete que seu vilarejo é coberto também pelos “cedros bastardos de Mass Mehiah que impediram a luz do sol de entrar” (1980: 146). Em nossa leitura, essa imagem é alegórica, uma vez que carrega uma forte conotação simbólica. O romance nos apresenta Mass Mehiah como um homem negro humilde, responsável por uma igreja de palha frequentada pelas crianças da comunidade. Em relação aos cedros, é importante salientar que essas árvores não são originárias da América Central. Em sua tese de doutorado “The English Mahogany Trade 1700-1793” (1996), o pesquisador inglês branco Adam Bowett mostra que, na Jamaica, o nome *cedar* foi dado por colonizadores europeus a um tipo de árvore nativa do país, cujo aroma parecia com os cedros. No romance, Mass Mehiah, representativo da cultura rural/popular jamaicana, planta as árvores, cuja identidade própria é apagada da cultura local, uma vez que o colonizador substitui seu nome original. A imagem pode ser entendida como simbólica da imposição, pelo colonizador inglês, de valores coloniais eurocêntricos na própria raiz, natureza, *motherland* [mãe-terra] do país, o que faz com que seja difícil a transformação desses valores alienantes.

Em sua infância e adolescência, Nellie parece estar longe da instabilidade e violência política do país como um todo, mas ela enfrenta outra forma de violência, a simbólica: discursos e ações opressivas das pessoas à sua volta, pessoas que, inconscientemente, internalizaram os valores do colonizador; seus valores e comportamento nos fazem percebê-los como marionetes operados pelo poder colonial. Em seu dia-a-dia, a protagonista vivencia as influências da cultura do colonizador europeu arraigada nos costumes das pessoas nesse contexto social afro-caribenho. A força opressiva da cultura do colonizador exerce grande impacto na protagonista, fazendo com que ela passe por uma fase de profunda desorientação e desintegração psicoemocional, antes de encontrar o caminho da resistência necessária para uma nova existência.

O romance é estruturado em quatro partes: “My Dear Will You Allow Me”, “To Waltz With You”, “Into This Beautiful Garden” e “Jane and Louisa Will Soon Come Home”. Os capítulos de cada parte não são organizados em estruturas homogêneas. Não há, na arquitetura do romance, uma narrativa cronológica ou linear da vida da protagonista; ao contrário, há uma narrativa *back and forth* [para frente e para trás], que oscila entre a infância, adolescência e vida adulta de Nellie. Apesar da aparente fragmentação, os pedaços se unem organicamente formando uma verdadeira “colcha de retalhos”, através da qual é tecida uma história complexa. Dessa forma, o processo gradual do desenvolvimento de Nellie pode ser acompanhado nesse movimento de vai-e-vem, como veremos.

Consideramos essa obra extremamente complexa por diferentes razões. Em primeiro lugar, é difícil de identificar os pontos de vista; a narrativa oscila entre as vozes infantil, adolescente e adulta da narradora, na maioria das vezes sem sinalização, para essas mudanças que desenvolvem diferentes reflexões com diferentes níveis de maturidade. Além disso, algumas vezes, Nellie perde a voz narrativa e passa a ser espectadora que escuta outras/os personagens. Essas/es personagens assumem a voz narrativa, novamente, sem sinalização; geralmente não são apresentadas/os ao leitor e continuam desconhecidas/os ao longo do romance; os discursos, porém, indicam que são de personagens da comunidade em que vive Nellie. Um dos capítulos iniciais apresenta um curto diálogo entre Dearie e Sister, personagens que não são apresentadas pela personagem-narradora. Inicialmente, a conversa parece estar solta e sem a mediação de Nellie, em virtude da forma narrativa em diálogo: “Dearie: Você está vendo aquele portão. Uma mulher branca morava ali [...]. Ela andou pela cidade pedindo esmolas/ Sister: Como Mass Tanny [...]/ Dearie: Esqueça de Mass Tanny [...].” (1980: 11), e assim por diante.

O diálogo entre Dearie e Sister parece ser uma das conversas que Nellie escuta na infância. Elas falam sobre uma mulher branca que, antigamente, viveu naquela comunidade. Esta era latifundiária, mas perdeu tudo antes de morrer; a conversa não revela os motivos pela perda. Seu filho, branco também, havia se tornado um bêbado. O túmulo dele, que tem inscrito, dentre outras informações, 1865, está localizado no pátio da igreja da comunidade. Sister diz que elas não têm medo dele, pois o túmulo está vazio; é apenas um “monumento”; o homem faleceu no mar (1980: 11). É interessante observar que a conversa é acerca da colonização da Jamaica pelos ingleses, e da fundação e enraizamento da cultura deles na ilha caribenha. A data 1865 é significativa, porque é o ano em que o pregador afro-jamaicano Paul Bogle liderou o *Morant Bay Rebellion*, uma marcha e insurreição de camponeses negros/os e pobres contra as

condições sociais e políticas opressivas em que viviam. A conversa chama nossa atenção para a questão de raça e gênero, em que temos duas mulheres negras falando sobre a decadência de uma família de brancos que, antigamente, havia exercido muito poder em sua comunidade. Há um fantasma do homem branco que assombra as pessoas, ou seja, a influência do colonizador branco ainda é forte nesse contexto, mas já não assuste a muitas pessoas da comunidade, como essas duas personagens negras.

No parágrafo que segue, que é sobre o fantasma de um homem negro, a fala da/do narrador/a é direcionada a Nellie e Sister; não sabemos quem narra: “Vocês veem Mass Tanny andando sobre as águas? Vocês apenas sorriam com ele. Não falem nada sobre ele. Éle é tio de Dearie [...]. Todo mundo tem parentesco aqui [...], cuidado com o que falam. [...] Ouviram-me, Nellie e Sister?” (1980: 11). O deslocamento da voz narrativa pode ser entendido como uma desautorização da própria autoridade narrativa de Nellie. Quer isto dizer que Nellie ainda não distingue entre sua própria voz e a voz de outrem. Ela fala as vozes das/dos outras/os, como se ela não tivesse perspectiva própria, pensando e agindo de acordo com o que foi lhe ensinada a aceitar, como bom e superior. Não há fronteira entre os seus pensamentos e os de outrem; com isso, temos a dificuldade de identificar os pontos de vista, de separar as vozes. É uma estratégia narrativa que sinaliza o complexo processo de crescimento da personagem-narradora. Mais uma vez, vemos, no romance de formação de autoria feminina afro-caribenha, a questão da ausência de voz [*voicelessness*] (DAVIES; FIDO, 1991), em que, inicialmente, a voz da protagonista negra é marcada pela ausência, nesse seu contexto patriarcal eurocêntrico. Ela é quase como um ventríloquo de outras vozes. Percebemos, com o desenrolar do romance, que ela gradualmente adquira um certo distanciamento dessas vozes e começa a analisá-las de forma objetiva. Até o final, ela encontra a própria voz e ganha mais autonomia narrativa. Isto caracteriza uma das especificidades desse tipo de *bildungsroman* pós-colonial, em que a própria arquitetura narrativa evidencia o processo de aquisição de voz, de autonomia.

A oscilação entre os diferentes pontos de vista no romance de Brodber é acompanhada por mudanças abruptas do tempo e também da forma narrativa, que constroem uma complexa arquitetura narrativa, em que tempo e espaço se confundem. Esse tipo de mudança, especialmente nos capítulos iniciais, é possibilitado por *flashbacks* e antecipações, que envolvem a oscilação entre passado e futuro, aqui e lá. A narrativa se inicia no contexto escolar, onde Nellie brinca e canta com as/os colegas em *ring games*. Os *ring games* são jogos, famosos na Jamaica ainda hoje, em que crianças – na faixa estaria de 7 a 14 anos geralmente – formam círculos e cantam músicas infantis populares. Esses jogos são interativos, uma vez que se

constituem de *rounds* [rodadas] de perguntas e respostas, cantadas em coro pelas crianças. São criativos também, porque as/os participantes podem improvisar, construindo novas letras no momento de sua participação. A participação de Nellie nos jogos tem um papel importante no seu crescimento, tendo em vista que é uma forma de compreender seu mundo, por meio da interação com outras crianças como ela.

Vale salientar que o título do romance e de seus capítulos são inspirados na canção folclórica infantil “Jane and Louisa”⁵⁹, que foi muito usada nos *ring games* em meados do século XX na Jamaica. A música é sobre duas moças que voltarão em breve para sua casa. É interessante observar que, embora a música seja do folclore jamaicano, a letra apresenta aspectos que relembram a cultura inglesa, como dançar a valsa, apontando para a mescla dessas culturas, o que é a realidade da cultura jamaicana. Em nossa leitura, Brodber utiliza essa música infantil, dando-lhe uma conotação política mais ampla: voltar para casa simboliza retornar às suas raízes culturais africanas, o que Nellie faz, por meio do fortalecimento de sua conexão ancestral. Sua identidade é inevitavelmente híbrida, uma vez que ela pertence a um mundo cuja cultura é heterogênea, em consequência da mistura das culturas do colonizador inglês e das/dos africanas/os escravizadas/os. Portanto, em seu contexto fronteiriço de culturas plurais, Nellie terá de aprender que não é possível escolher apenas um lado de sua herança cultural, pois não consegue abandonar aquele que lhe inferioriza. É preciso abraçar sua cultura híbrida e, ao mesmo tempo, se autoafirmar nessa identidade de fronteira, para que possa desenvolver uma consciência mestiça de resistência e, dessa forma, alcançar uma nova existência, a reexistência.

Retornando à estrutura da obra, o início do primeiro capítulo traz parte da letra de um *ring game* que a narradora canta na escola com as/os colegas: “Irmão Jack, devemos tirar o açúcar se vamos fazer o bolo/ Certo, Sra. Tucker, certo- sempre organizando...pessoas, milho, cana, vaca, cansadas/os, mas felizmente seguras/os de um lugar batista no Céu/ Combates de galos em um domingo! Deus nos ajude. /” (BRODBER, 1980: 7). O tipo de letra que aparece nos jogos torna evidente o aproveitamento pelas crianças de frases que escutam de pessoas adultas/os em sua comunidade, apontando para a repetição e reprodução dos discursos sociais à sua volta.

A continuação da narrativa nos remete, sem contexto introdutório, à adolescente Nellie em uma conversa, primeiramente com um pretendente, e em seguida, com sua avó. A forma narrativa aqui chama nossa atenção, porque dá a sensação de que Nellie continua cantando, ao

⁵⁹ /Jane e Louisa voltarão para casa em breve/[...] Para seu belo jardim/ [...] minha/meu querida/o, permita-me selecionar uma rosa? / [...] / Do belo jardim/ [...] / Gostaria que eu dance a valsa com você? / [...] / Dentro do belo jardim/. Disponível em: <<http://www.mamalisa.com/?t=es&p=1804>> Acesso em 19.07.2017.

refletir sobre suas experiências; as conversas continuam no estilo da letra dos *ring games*: “/Mamãe diz que devo parar de te escrever/-Tudo bem, você tem que me escrever para eu saber porque ela diz isso- [...] (BRODBER, 1980: 7).

Também nos capítulos iniciais, vemos a adulta Nellie em um contexto em que parece estar à beira de um colapso nervoso, apresentado por um intenso e confuso monólogo interior. Em seguida, ela é apresentada, sem sinalização, no espaço universitário no exterior (provavelmente nos EUA), estudando e trabalhando como médica em um hospital. Nessa fase de sua vida, ela sente-se confiante e é bem respeitada por colegas negras e negros. Porém, ela faz o registro também de uma ocasião em que sofre o racismo de algumas pessoas estadunidenses brancas, cujos comentários sobre as oportunidades de trabalho dadas a “*Negroes* [pretas/os] ingratas/os” (1980:32) são direcionados a ela. A reação de Nellie não foi recolher-se de embaraço; pelo contrário, reagiu com veemência aos ataques verbais, utilizando “a linguagem do abuso para atingi-las, nessa nova guerra das/dos *nigger*[s] (1980: 32).

Nesse contexto, podemos identificar claramente no enunciado das/dos agressoras/es a perpetuação de uma forma de racismo, que Rita Segato (2003) chamaria de “axiológico”, tendo em vista sua articulação por meio de um conjunto de valores e crenças que atribuem predicados negativos à protagonista, em função de sua cor. Segato observa que, no caso do racismo axiológico, a atitude racista alcança uma formulação discursiva que pode ser identificada com mais facilidade, uma vez que ultrapassa o gesto automático, repetitivo e de fundo racista impensado. Apesar dessa distinção entre o racismo axiológico e o automático, observamos que elas constituem uma forma de violência psicológica/moral, que está capaz de reduzir a autoestima, minar a autoconfiança e desestabilizar a autonomia do indivíduo negro que sofre essa opressão.

Percebemos que Nellie expele esse abuso; seu uso da palavra *niggers*, cercada de conotações sociohistoricamente derogatórias, diferente à palavra *black*, considerada politicamente correta, evidencia sua resistência e autoafirmação nesse contexto em que é inferiorizada. Isto porque ela se apropria da palavra negativa de forma corajosa, com a intenção de ressignificá-la, de reverter seu valor simbólico. Como arma, ela devolve a palavra, para que essas pessoas percebam seu forte impacto negativo. Além disso, ela deseja se mostrar como uma pessoa empoderada, longe de ser abatida ao ouvir a palavra, como sentiam as pessoas negras no passado.

Ainda na primeira parte do romance, temos um conto – apresentado a Nellie pelo pai – cuja forma é separada do fluxo narrativo do romance, com recuo na margem esquerda. O conto

é uma história infantil sobre um engenhoso homem aranha, Anancy, oriunda das tradições culturais da África Ocidental, especificamente, e sua transmissão através das tradições orais. Vimos a manifestação dessa tradição também no romance *Crick Crack Monkey*, em que a avó da protagonista Tee contava às/aos netas/os histórias sobre esse personagem. Podemos entender essa forma narrativa como um diálogo intertextual, desenvolvido pelas escritoras, com o objetivo de recuperar um pouco da cultura ancestral africana, que foi apagada na historiografia tradicional; provavelmente os livros de história sobre a África não trazem esse aspecto. Então, na literatura, as escritoras afro-caribenhas resgatam isso por meio da intertextualidade, o que pode ser visto como parte da tentativa de construir uma tradição de literatura afrodescendente.

Observamos, nos romances, a importância do contar histórias para crianças, uma atividade que faz parte de sua formação cultural. Em *Jane and Louisa Will Soon Come Home*, o contar dessas histórias pelo pai, é uma forma de ensinar à filha sobre a origem africana, aspecto que terá um papel fundamental no seu retorno às raízes culturais na vida adulta e na integração de sua identidade. Vale notar que, nesse romance, a figura masculina tem um papel valorizado na formação da protagonista.

Os fragmentos aparentemente desconexos que constituem os capítulos iniciais do romance evidenciam a oscilação da memória de Nellie entre diferentes fases de sua vida – infância, adolescência e maturidade, assim como a maneira como ela representa seu mundo. Nas fases em que ela é mais confusa, especialmente na infância, a forma narrativa parece desintegrada e caótica. À medida que a narradora encontra sua própria voz, o fluxo narrativo se torna mais consistente e coerente, sem esse tipo de oscilação de tempo e espaço, embora haja algumas mudanças abruptas na cronologia e forma narrativa.

Podemos dizer que a forma narrativa desconexa, que apresenta pedaços de letras de *ring games*, conversas, contos, e assim por diante, junto com a confusão de pontos de vista, assim como as mudanças abruptas do tempo, constroem uma fragmentação e quebra em relação à narrativa tradicional, o que retrata bem a desorientação da protagonista. Inicialmente, a estrutura narrativa geral provoca, até no leitor mais experiente, a sensação de confusão, incoerência e instabilidade. Parece-nos que isso seja justamente a intenção e efeito desejados pela escritora, tendo em vista que esse *bildungsroman* traz a perspectiva de uma criança que, em sua tenra idade, ainda não é capaz de ordenar seus pensamentos e fazer sentido dos fenômenos sociais nos quais está inserida. Com o fluxo narrativo mais coerente, acompanhamos sua gradual recuperação psicoemocional, um posicionamento menos inseguro sobre seu estado emocional e sua aceitação de uma identidade híbrida, marcadamente afrodescendente.

Se compararmos a obra com o romance *The Bluest Eye* estudado anteriormente, reparamos que o movimento da desorientação para a orientação que acontece com Nellie difere daquele que ocorre com Pecola, porque há uma desintegração crescente desta personagem. Lembramos que, antes de iniciar o romance, Morrison constrói um quadro de uma família branca feliz, que se relaciona às histórias provavelmente lidas por Pecola na escola. Essas histórias trazem valores eurocêntricos relacionados a diferentes aspectos como classe, cor, os papéis de gênero dos membros da família, a estética feminina, e assim por diante. Podemos ver que, desde tenra idade, Pecola é exposta a doutrinação da supremacia branca (BLAY; CHARLES, 2011), que ela internaliza e passa a reproduzir. Ela não se identifica com aquele quadro feliz, ao qual ela é apresentada. A sua conclusão é que ela está inadequada, e não que o quadro seja inapropriado para ela. Esta interpretação difere da interpretação da narradora Claudia, também negra, que rejeita a doutrinação da suposta superioridade branca. As três versões do mesmo texto refletem, na linguagem, um gradual processo de autoalienação de Pecola, o que podemos interpretar como sua deteriorização mental, ao naturalizar a opressão que sofre; isto a leva à loucura. Compreendido dessa forma, o quadro tem um movimento contrário à forma narrativa em *Jane and Louisa Will Soon Come Home*, uma vez que esta se inicia de maneira caótica e vai se tornando mais coerente até o final, representando o gradual movimento de Nellie em direção à reorientação e à integração de uma identidade, híbrida, mas coerente. Salientamos que os dois romances são emancipadores, uma vez que a narradora Claudia em *The Bluest Eye*, ao narrar as condições opressivas que Pecola e outras personagens negras sofrem, condições que a atingem também, não se deixa dominar.

Com as radicais inovações na estrutura narrativa, a obra de Brodber diverge do paradigma clássico dos romances tradicionais. Assim como os romances afro-caribenhos estudados anteriormente, consideramos esse romance antropofágico, uma vez que evidencia a transformação de categorias literárias tradicionais eurocêntricas para a construção de uma perspectiva bastante diferenciada. Isto porque as escritoras afro-caribenhas buscam uma forma que se adeque ao conteúdo que desejam expressar. Para nós, dentre essas escritoras que estudamos, Brodber é quem mais se distancia da via convencional; a estrutura narrativa é o ponto central de seu romance. Podemos dizer que ela realmente vai na contramão da tradição literária consolidada, o que demonstra a dimensão de sua criatividade e coragem. Em seu artigo “Infection in the sentence” [Infecção na sentença] (1984), Sandra Gilbert e Susan Gubar mostram que a literatura clássica “infectou” todos/as os/as escritores de tal forma que, quando escrevem, trazem esses valores estéticos, vozes e normas em relação ao enredo “adequado”,

isto é, conforme o padrão patriarcal, em que as mulheres são posicionadas em situação inferior. “Figurativamente, cercadas dentro do texto masculino, as escritoras mulheres têm conseguido escapar apenas por meio de sua criatividade” (GILBERT; GUBAR, 1984: 83). A criatividade de Brodber, em que ela constrói uma multiplicidade de pontos de vista, e uma forma narrativa mista, apresenta um mecanismo de subversão à tradição canônica patriarcal eurocêntrica; além disso, pode contribuir para a criação de uma tradição afrodescendente pós-colonial. É interessante observar também como Nellie, inicialmente “infectada” por vozes inadequadas, vozes principalmente misóginas e eurocêntricas, gradualmente se liberta e passa a se deixar “infectar”, dando uma conotação positiva à palavra, pelas vozes ancestrais encorajadoras. Ao obter força dessas vozes, Nellie supera sua condição fragilizada pelo mundo opressor no qual ainda vive.

O romance se caracteriza por seu aspecto marcadamente polifônico, com uma multiplicidade de vozes apresentadas in/diretamente pela narradora, que, a partir dessas vozes, busca construir sentidos para compreender e lidar com sua realidade. Mikhail Bakhtin (1981, 1992, 1997, 2006, 2010) tem contribuições teóricas relevantes sobre a interação verbal e seu caráter dialógico e polifônico. Segundo ele, todo romance é polifônico, uma vez que é uma forma artística que traz, dentre outros aspectos, uma diversidade de vozes em conflito. Vale algumas reflexões sobre as concepções desse teórico, visto que a voz da narradora em *Jane and Louisa Will Soon Come Home* evidencia, quase sempre, a impregnação de vozes de outrem, cujos discursos circulam em seu contexto social.

Nos estudos bakhtinianos, o dialogismo é uma dimensão inerente à linguagem; a língua é um fenômeno sócio-histórico e ideológico que “penetra na vida através de enunciados concretos que a realizam; e é também através de enunciados concretos que a vida penetra na língua” (BAKHTIN, 1997: 282). Sendo característica fundamental da linguagem, o dialogismo é condição para a construção de sentidos; não há enunciação sem troca, sem diálogo. Igualmente, não há diálogo sem contexto social; a estrutura de toda enunciação será determinada pela situação social mais imediata, do contexto de troca falante/ouvinte, e pelo meio social mais amplo.

A enunciação [...] é um puro produto da interação social, quer se trate de um ato de fala determinado pela situação imediata ou pelo contexto mais amplo que constitui o conjunto das condições de vida de uma determinada comunidade de fala (BAKHTIN, 2006: 126).

Em outras palavras, a fala do indivíduo incorpora o ponto de vista do outro, assim como o ponto de vista da comunidade a que pertence o falante. Com isso, o teórico defende que nenhuma palavra é nossa, pois é repleta das vozes de outrem.

Em sua elaboração sobre o enunciado, Bakhtin afirma que é uma unidade concreta e real da comunicação discursiva, visto que o discurso só pode existir na forma de enunciados concretos e singulares, pertencentes aos sujeitos discursivos de uma ou outra esfera da atividade e comunicação humanas. O enunciado se constitui não apenas de uma dimensão verbal, o seu material semiótico e a organização desse material em um conjunto coerente de signos, mas também de uma dimensão social que contempla o tempo e o espaço históricos, os participantes sociais da interação e sua atribuição de valor (BAKHTIN, 2006). Cada enunciado se constitui de um novo acontecimento, um evento único e irrepetível da comunicação discursiva. Ele representa apenas um elo na cadeia complexa e contínua da comunicação discursiva, mantendo relações dialógicas com outros enunciados. Isto é, cada enunciado é construído como resposta a outros enunciados e mantém em seu escopo os enunciados que o seguem; todo enunciado se constitui como uma reação-resposta de outras/os participantes da interação:

O discurso vivo e corrente está imediata e diretamente determinado pelo discurso-resposta futuro: ele é que provoca esta resposta, pressente-a e baseia-se nela. Ao se constituir na atmosfera do “já-dito”, o discurso é orientado ao mesmo tempo para o discurso-resposta que ainda não foi dito, discurso, porém, que foi solicitado a surgir e que já era esperado (BAKHTIN, 2010: 89).

Nessa concepção, o princípio dialógico bakhtiniano aponta para a ideia da “não-finalização”, da “inconclusividade”, da continuidade, não apenas em relação à interação verbal, mas a todas as esferas e os fenômenos da sociedade (Bakhtin, 1997).

Ainda na linha do pensamento bakhtiniano, a consciência individual adquire existência a partir dos signos constituídos no curso das interações verbais: “os indivíduos não recebem a língua pronta para ser usada; eles penetram na corrente da comunicação verbal, ou melhor, somente quando mergulham nessa corrente é que sua consciência desperta e começa a operar” (Bakhtin, 2006: 111). Ou seja, há uma ligação direta entre a língua em seu uso “vivo”, os discursos que circulam em torno do indivíduo e a formação de sua consciência. Isto reforça a compreensão de que os discursos de outrem têm grande contribuição na formação da consciência individual, desde a infância. Entretanto, isto não significa que o indivíduo não detém autonomia psicológica para lidar com esses discursos; pelo contrário, no seu processo de crescimento, é também significativa sua capacidade de selecionar, distinguir e ordenar em sua

mente as diversas vozes que a habitam, em direção à formação de sua visão de mundo e personalidade, para sua sobrevivência psicoemocional em seu contexto social.

Bakhtin desenvolve sua concepção de polifonia no texto literário a partir dos estudos do romance de Dostoievski, mostrando que uma consciência pode se constituir de diversas vozes e, dessa forma, pode carregar os valores de outrem, os quais também a influenciam. Nessa concepção, o romance polifônico se constitui de uma síntese de múltiplas vozes, formando uma corrente de diálogo entre si, e efeitos de sentido construídos no interior do discurso literário decodificado no ato de leitura, que, por sua vez, constrói sentidos próprios. Ocorre a complementaridade entre as vozes quando elas reforçam o mesmo discurso, ou a contradição entre elas, quando constroem discursos dissonantes, manifestando o choque de opiniões, visões de mundo e valores.

Tomando o dialogismo como princípio constitutivo da linguagem, podemos chegar a compreensão de que o sujeito construído no texto literário polifônico, cria sentidos a partir de diferentes perspectivas sociais e de diversas dimensões sociais – a família, escola e igreja. Ele traz em seu discurso, e, conseqüentemente, em suas ações, o ruído das vozes/consciências que habitam a linguagem, construindo sentidos que manifestam a visão de mundo de outrem. Com isso, o sujeito é construído discursivamente nas interações verbais com o outro. O princípio da intersubjetividade se concebe a partir da alteridade, através do diálogo; e o auto-reconhecimento do sujeito ocorre pelo reconhecimento do outro. Levando essas reflexões em consideração, compreendemos que a interação verbal arquitetada no romance literário se dá entre personagens que são complexas/os, cujos pontos de vista incorporam outras vozes discursivas, discursos variados – passados, presentes, presumidos, e assim por diante. As vozes das/dos personagens trazem posições sociais, crenças, opiniões, representações, perspectivas, ideologias e experiências passadas a partir de diferentes esferas, social, religiosa, política, e assim por diante, que vêm a habitar os discursos em construção.

Em *Jane and Louisa Will Soon Come Home*, percebemos como as perspectivas, pontos de vista e opiniões dos pais, de outras crianças e de adultas/os, geralmente de mulheres, na comunidade da protagonista circulam na mente e reverberam no discurso de Nellie. Como já observamos, às vezes, é difícil para o leitor diferenciar quem fala. Inicialmente, há uma reprodução de vários pontos de vista no discurso de Nellie, uma vez que sua visão de mundo e construção de sentidos são continuamente influenciadas por essas consciências, principalmente em sua infância. À medida que cresce, ela desenvolve um espírito crítico e questionador, o que

a ajuda a obter as capacidades necessárias para escolher as vozes com as quais ela quer se identificar e assumir a autonomia discursiva.

Selecionamos para análise alguns enunciados das pessoas em volta de Nellie, para termos uma compreensão da magnitude do impacto desses no seu processo de crescimento. Discutimos os discursos provenientes da esfera social e religiosa, visto que eles se destacam na obra, principalmente com a repetição desses discursos pela narradora. Consideramos como “discurso social” falas oriundas de uma esfera ampla de interação entre os sujeitos, e como “discurso religioso” falas que, apesar de serem sociais também, têm origem especificamente na prática religiosa. Os discursos das/dos personagens nos alertam para a profundidade da dimensão simbólica, visto que incorporam os pontos de vista do colonizador que as/os inferioriza. Algumas pessoas negras da comunidade de Nellie terminam construindo um *habitus* (BOURDIEU, 2003) dos discursos opressivos, isto é, torná-los naturalizados em seu cotidiano, sem reflexão crítica sobre a extensão do dano psicológico que podem provocar para elas mesmas, e especialmente, para as crianças e jovens negras/os.

Focalizamos primeiramente os enunciados da tia de Nellie, Aunt Becca, cujos discursos têm muito potencial de influenciar a visão de mundo de sua sobrinha, em virtude da relação próxima entre as duas. Ainda criança, Nellie admira a tia, morena clara, irmã do seu pai, vista como aquela que “se tornou a bem-sucedida entre os irmãos” (BRODBER, 1980: 91). O avô de Aunt Becca pela parte paterna, William Whiting, era um homem branco oriundo da classe de brancos pobres na Jamaica. Sua avó, Tia Maria, era uma mulher negra da primeira geração de negras/os nascidas/os ‘livres’ no século XVIII. Vale salientar que esses avôs nunca casaram, pois naquela época, os homens brancos não casavam com mulheres negras. Apesar de ser da classe de brancos pobres, William foi considerado superior a Tia Maria, em virtude de sua cor. O romance retrata essas relações históricas de gênero e sua interface com raça e classe, nas quais as mulheres negras e pobres eram inferiorizadas.

É interessante observar a simbologia dos nomes dos avôs de Aunt Becca. Maria é um nome emblemático do cristianismo, ao qual estão associadas as qualidades de mãe de cristo: altruísmo, sacrifício e submissão. Tia Maria não tem sobrenome, algo que é culturalmente representativo da origem das pessoas; e, em algumas culturas, ele marca a classe social. A ausência de um sobrenome dessa personagem negra sugere o esquecimento e perda de sua origem, a origem africana. Vale salientar que, durante o período de escravidão na Jamaica, os colonizadores criaram diferentes formas para que as/os escravizadas/os fossem desconectadas/os com, e esquecessem sua origem africana: eles mudavam os nomes das/dos

escravizadas/os, dando-lhes apenas um primeiro nome; em alguns casos, separavam-nas/os de seus grupos étnicos e juntavam-nas/os a outros grupos que falavam línguas diferentes, e assim por diante. Entretanto, apesar de seus esforços de apagar as origens das/dos escravizadas/os, os colonizadores não tiveram sucesso, porque essas pessoas lutavam para manter suas identidades de origem. Hoje, as diferentes esferas sociais e manifestações culturais jamaicanas, tais como linguagem, culinária, música, vestimento, e assim por diante, evidenciam suas origens africanas, o que nos remete à resistência ao colonizador branco por essa nação, formada por descendentes de escravizadas/os, questões que são abordadas também no romance de Brodber.

O nome, com ausência de sobrenome, para a personagem Tia Maria reflete bem sua atitude: ela aceita como superior a cultura do colonizador e negligencia sua origem. Em virtude da opressão sistêmica que sofreu por ser mulher negra dentro do regime colonial europeu, ela desejou que as/os filhas/os e as/os netas/os se identificassem com a origem do pai branco, acreditando que essa era a única forma deles/delas progredirem na vida. Ela buscou doutrina-las/os com uma suposta superioridade da cultura europeia, e não as/os ensinou nada sobre sua origem africana:

Quanto mais as/os filhas/os se cercaram da cultura dos brancos, se separando dela e de suas origens, mais segurança ela tinha de que encontraram seu lugar no mundo de William, um mundo que era desconhecido por ela, um mundo que era seguro e bem-sucedido [...]. Quanto mais estranhas as palavras de suas/seus filhas soavam para ela, mais feliz ela sentia. Quanto menos ela podia compartilhar suas experiências, mais progresso haviam feito (BRODBER, 1980: 139).

Nesse trecho, podemos identificar claramente é a voz de Nellie que faz a mediação dos sentimentos de Tia Maria. Há uma reversão de autoridade, sinalizada pela autoridade narrativa: no início do romance não sabemos quem fala, mas com o desenrolar do enredo, a voz narrativa se torna cada vez mais clara. Isso é importante, porque sinaliza a gradual aquisição de voz pela personagem-narradora, um ponto chave nesse *bildungsroman*, como já assinalamos.

Percebemos o gradual distanciamento crítico de Nellie, cujo tom analítico também traz um sentimento de pena por Tia Maria. Observamos a manifestação da violência simbólica nas ações de Tia Maria, que desvaloriza e rejeita a própria raça e origem, o que evidencia sua autoalienação. A resistência é necessária para o desenvolvimento de um novo eu, o que constitui o eixo central do romance: o difícil e complexo processo de desenvolvimento individual da personagem-narradora pode também ser entendido em uma dimensão político-ideológica mais ampla, o processo de emancipação do povo e da cultura jamaicana.

Voltando à simbologia dos nomes, o sobrenome “Whiting” do bisavô de Nellie relembra o verbo *to whiten* e o gerúndio *whitening*, traduzidos em português como clarear, embranquecer. Esse nome sinaliza não apenas a imposição da cor da pele, mas também o “embranquecimento” da cultura e dos valores afrodescendentes. Como mostramos anteriormente, as feministas afro-caribenhas destacaram a dimensão do dano da cultura de embranquecimento na sociedade jamaicana, onde as pessoas com tonalidade de pele mais escura são inferiorizadas e menos privilegiadas do que as pessoas que são morenas claras. Trata-se de uma supremacia branca neocolonial, em que existe ainda hoje a imposição de valores eurocêntricos no povo jamaicano como um todo. Apresentando o bisavô William de forma metafórica para significar a cultura europeia, Nellie reflete sobre a forma como essa cultura está enraizada nas práticas cotidianas em sua comunidade:

Eu ia encontrar com avô Will novamente, ‘o pálido’, ao ajoelhar-me na comunhão a cada mês. Eu peguei dele o corpo e sangue do nosso Senhor, engolindo e cantando sílabas sem sentido que se registravam nas profundezas de nossa inconsciência pessoal. Na escola, ele nos ensinou Matemática, Latim e Francês e nos contou de trotes em Cambridge, onde seguramente iríamos se fôssemos bens nos estudos... através do mar, sempre através de algo com o bisavô Will. [...] Mas quando um homem [...] não luta com você, [...] você não pode vê-lo [...] Atrás do corrimão da comunhão, atrás do púlpito, com um sorriso generoso, bisavô Will foi romance (BRODBER, 1980: 30-31).

Nessa fase, Nellie começa a compreender a extensão da influência europeia; as pessoas repetem e reproduzem essa cultura, que absorvem sem compreendê-la. Em seu dia-a-dia, elas naturalizam a ideia de que a cultura externa é superior, sem entender o sentido dessa superioridade que os aliena em sua dimensão profunda, inconsciente. A repetição de palavras sem significado parece quase como um processo de automatismo e lavagem cerebral. No seu gradual processo de crescimento individual e distanciamento crítico, a narradora passa até evitar o uso do sobrenome de seu bisavô. Ela percebe que a cultura europeia tem um valor que ela não consegue identificar, mas sente que seu poder e valor simbólico são incalculáveis. Percebemos quão árduo e complexo é seu processo de superação da cultura dominante e autoafirmação dentro desse contexto híbrido.

É interessante observar que, dentre as/os descendentes de William Whiting e Tia Maria, somente Aunt Becca internaliza os ensinamentos da avó. A filha de Tia Maria, Kitty (mãe de Aunt Becca) se casou com um homem negro de origem humilde, apesar da não-aprovação da mãe. Nellie reflete que, “Minha avó bonita Kitty [...] gostava da música, não do piano, mas dos tambores, do batimento de pés no chão, tambores de aço, pífaros de bambu. Ela gostava de

ouvir a batida do martelo em ferro, o *tinkle* de alicates de ferreiro, o eco do machado lançado nas árvores, o serrote cortando lenha [...]” (1980: 139). Ou seja, apesar dos ensinamentos da mãe, Kitty preferiu e escolheu uma vida, que Aunt Becca chamaria, humilde, uma vida que mantivesse suas raízes rurais culturais, que também relembra a forma que as/os escravizadas/os africanas/os viviam.

O irmão de Aunt Becca (pai de Nellie) também se casou com uma mulher negra. Sua valorização de suas raízes culturais africanas se evidencia em sua dedicação de contar histórias tradicionais africanas para sua filha. Ou seja, não apenas Nellie aprende a se manter resistente aos ensinamentos opressivos. Ela tem o exemplo do pai e da avó Kitty, que valorizam as pessoas afrodescendentes e suas raízes culturais africanas.

Aunt Becca prefere se identificar com a cultura do colonizador branco, pois é mais fácil se aliar aos fortes nesse mundo colonial opressor. Ela se casa com Teacher Pinnock, um professor rico, recém-chegado em sua comunidade, cuja cor não é sinalizada, dando a sensação de que já está entendido que para ser rica/o, tem de ser branca/o. A omissão da descrição da cor/origem do marido de Aunt Becca nos faz lembrar do processo de naturalização da simbologia construída em relação à cor das pessoas (SEGATO, 2006), em que as pessoas brancas são comumente vistas como boas e bem-sucedidas, enquanto as/os negras/os são inicialmente tidas/os como vilãs/vilões e fracassadas/dos.

A tentativa de Aunt Becca de imitar, chegar próximo à cultura do colonizador branco nos lembra do conceito de “pele negra, máscaras brancas” (FANON, 1967): ela mantém a ilusão de que a parte branca de sua origem a faz superior e se põe em uma posição de rejeitar as pessoas mais escuras que ela. Podemos perceber a extensão da internalização do preconceito de raça e classe por Aunt Becca, que despreza a própria mãe por ter casado com um homem negro e pobre, Pappa Richmond, seu pai. Nellie reflete que, na perspectiva de Aunt Becca, a mãe dela “caiu na miséria e desgraça” (BRODBER, 1980: 142). Além disso, Becca faz questão de mudar seu sobrenome, Richmond, – que recebeu do pai – para Pinnock. Essa mudança também representa sua intenção de se afastar cada vez mais das raízes familiares ligadas ao pai negro. O nome Rebecca Pinnock tem origem na cultura europeia, da qual essa personagem tem a ilusão de se aproximar e ser aceita.

Em sua reflexão analítica, Nellie mostra que todas/os, inclusive os seus pais, sentiam vergonha na presença de Aunt Becca, cujos “olhos humilhantes dominavam nosso poleiro [...], deixando todas/os envergonhadas/os e indignas/os em sua presença. [...] Aunt Becca foi pura limpeza e decência” (1980: 92-93). É interessante que Aunt Becca não apenas se coloca em

uma posição de poder, mas consegue transmitir esse sentimento aos familiares. Desde sua infância, Nellie observa a posição da tia em relação às outras pessoas, embora ela não entenda ainda o jogo de poder exercido nessa relação.

Um fragmento do romance que segue, apresenta uma conversa entre Aunt Becca e Nellie. A então adolescente de dezesseis anos pede permissão à tia para ir ao cinema com um colega de sua escola, visto que ela está passando um tempo sob os cuidados da tia. Observamos na conversa que os enunciados de Nellie, principalmente os iniciais, fornecem informações como respostas à provável reação da tia, cujos pensamentos ela já antecipa, sem que haja a necessidade de formulação de perguntas pela tia. Ou seja, nessa fase, a sobrinha já tem uma ideia da visão de mundo de Aunt Becca, e, dessa forma, sua antecipação da resposta da tia tem um efeito determinante em sua fala. Isso nos remete à concepção bakhtiniana em relação ao encadeamento complexo e contínuo da comunicação discursiva, em que cada enunciado não é configurado apenas com base no já-dito, mas também na reação-resposta que segue, isto é, a reação-resposta esperada, como nesse caso:

-Você lembra do Baba Ruddock, Auntie-

-Não-

- Você deve lembrar dele. Ele é do nosso lugar-

- Se você acha que devo lembrar, então acho que lembro-

- Você deve lembrar dele. O neto de Mass Stanley, você conhece Mass Stanley, Tia. Ele era o melhor bailarino de quadrilha quando vocês eram jovens, como você mesma disse. [...]

-Hmm-

-[Baba] é o menino mais famoso na escola e ele quer me levar para o cinema para ver Jack the Ripper.-

Silêncio

-Você conhece o filme que está passando no cinema Globe.-

Silêncio

-Mas o Globe fica aí na esquina. Nada pode nos acontecer-

Suspiro

[...]

-Mas eu tenho dezesseis; sou líder exemplar na minha escola. Você me deixa fazer trilhas nos boques. Você me deixa ir nos festivais de música à noite sozinha. Não compreendo-

- É minha responsabilidade, e é tão difícil criar meninas-

Silêncio

-Alguém deveria te contar que o tio dele estragou a vida da minha Prima B. Essa gente te arrastará para baixo, menina.-

Silêncio

-Sei que você está chateada, mas pense em mim. O que eu diria para seus pais se a sua vida ficasse arruinada. Você tem a oportunidade de fazer algo positivo com sua vida.

Aproveite-

-Mas o Globe fica ali na esquina. O que poderia acontecer em tão pouco tempo?-

-Hmm. Alguém deveria te contar que isso só demora alguns segundos...que você teria de voltar para aquele lugar e depender de seus pais-

-Então, devo ficar aqui sentada igual uma bebezinha, porque sou como minha prima B?-

-Aprenda antes que você seja pesada na balança e achada em falta. Aprenda que o mundo deseja te derrubar. “*Woman luck de a jungle heap, fowl come scratch it up*”⁶⁰, dizem. Mas você se salva e não se torna mulher antes do tempo, antes que a ave errada resgata sua sorte- (1980: 16-17, grifos no original).

Podemos distinguir na voz da tia discursos social e religioso, que, em alguns momentos, trazem uma carga de visões discriminatórias já internalizadas por ela, que podem ser lidas à luz das contribuições teóricas dos estudos de gênero e raça. Antes, porém, é importante explicar alguns contextos sociais passados para termos uma maior compreensão dos sentidos construídos no diálogo. Relembrando a concepção de Bakhtin, os enunciados não são formados por si só, mas nascem a partir de contextos sociais e históricos.

Observamos no diálogo que Nellie reforça a possibilidade da tia conhecer Mass Stanley e o neto dele. Ela lembra que, em sua infância, Aunt Becca teve um relacionamento amoroso com esse senhor, e que abortou a/o filha/o dele para poder casar-se com Teacher Pinnock, um homem reconhecido por sua uma posição social respeitável e boa condição financeira. Mass Stanley era um homem negro que nasceu pobre, mas conseguiu juntar uma boa quantia de dinheiro, trabalhando em Cuba durante sua juventude. Voltando para sua pequena comunidade como um homem abastado, ele conseguiu conquistar o afeto da bela jovem Rebecca Richmond (Aunt Becca), que o deixou após esbanjar todas as economias do jovem Stanley.

Reparamos que o comportamento de Aunt Becca manifesta a reprodução da prática colonialista de explorar o outro. Nesse caso, vemos a inversão de papéis, pois, esse tipo de comportamento é mais comumente esperado dos homens. É interessante observar que, nesse jogo de dominar ou ser dominada/o, Aunt Becca é uma sobrevivente, no sentido de que ela usou as armas de que dispunha, ou seja, seu corpo, para atingir uma posição respeitável e conseguir uma condição de vida financeiramente confortável, a qualquer custo. Seu comportamento é condenável, mas pode ser entendido como uma estratégia de sobrevivência, e ela deseja passar esse espírito para a sobrinha.

Observado isso, compreendemos que no diálogo entre Nellie e Aunt Becca, o conselho para que a sobrinha não se deixe “arrastar para baixo”, refere-se claramente a homens negros e pobres. Nellie tenta sensibilizar a tia, dizendo que Baba é oriundo do mesmo lugar que elas, ou seja, ele é um deles/as. Mas a fala de Nellie não convence a tia, que deseja justamente se distanciar das pessoas que são de sua origem, isto é, das pessoas pobres e negras, o que nos remete à interface da opressão de raça e de classe, dentro da questão de gênero. Seu enunciado

⁶⁰ Ditado popular jamaicano, cuja tradução livre em português é, “A sorte da mulher está no lixo da favela; uma ave a desenterra”.

evidencia o preconceito racial e de classe, que desvaloriza os homens negros e pobres. Observamos a construção social do discurso de Aunt Becca, que resgata os ensinamentos adquiridos com sua avó, Tia Maria.

Na conversa com a sobrinha, a tia cita o ditado popular, “*Woman luck de a jungle heap*”. “*Jungle*” [selva] é um dos termos usados para “favelas” que, na Jamaica, são comunidades que carecem de condições básicas para o sustento da população. Além disso, essas comunidades são conhecidas pela elevada taxa de criminalidade e violência. Por sua vez, “*heap*” se refere a um grande acúmulo de lixo. Se o destino da mulher está no lixo das favelas, suas perspectivas na vida estarão cercadas de desgraça e miséria. Na continuação do ditado popular mencionado pela tia (“*fowl come scratch it up*” [uma ave a desenterra]), há a compreensão de que a mudança para melhor do destino das mulheres depende de um homem. Salientamos que há diferentes interpretações para esse ditado popular, ainda utilizado hoje na Jamaica. A nossa interpretação traz uma perspectiva feminista, em virtude do contexto em que é usado: Aunt Becca não apenas ensina a Nellie que o destino das mulheres só melhora com o resgate de um homem, mas ainda avisa a sobrinha para tomar cuidado para que seu destino não seja resgatado pelo homem errado, ou seja, o homem negro, “salva-se antes que a ave errada desenterra seu destino”. A tia naturaliza e tenta perpetuar o discurso opressor que desvaloriza os homens negros, no qual ela foi doutrinada e aceita-o sem questionamento.

É interessante observar como, apesar de ser composto de uma população majoritariamente negra, nessa sociedade, as pessoas negras estão na base da pirâmide social, enquanto o homem branco está no topo, por deter as riquezas, poder e privilégios. Em nossa interpretação, isso é uma forma de supremacia branca, e o romance de Brodber claramente retrata que essa organização da sociedade é resultante das consequências do colonialismo na Jamaica, uma questão que as feministas afro-caribenhas também têm problematizado, como vimos em capítulos anteriores.

Há no discurso da tia um efeito de sentido claramente machista e racista, em que a mulher é construída como dependente do homem, e preferivelmente, do homem branco. Além disso, a consciência relacionada à dificuldade das mulheres progredirem nessa comunidade constrói expectativas de gênero machistas: enquanto os homens são livres para ir e vir; as mulheres, especialmente as jovens e solteiras, são restritas, controladas e limitadas em seus movimentos.

É interessante observar como a questão da centralidade do corpo é muito marcada para as mulheres em geral, em relação aos homens. Em seu livro *O Segundo Sexo* (1980), Simone

de Beauvoir trata da constituição histórica da mulher através da perspectiva existencial de sua situação geral, mostrando que, na sociedade patriarcal, ela é considerada material, precíval, corruptível, imanente, um corpo, enquanto o homem é símbolo de espírito, inteligência, razão, cultura e transcendência. Nessa concepção, a mulher é construída como o Outro do homem, submissa e dependente dele:

[...] A mulher não se reivindica como Sujeito, porque não possui os meios concretos para tanto, porque sente o laço necessário que a prende ao homem sem reclamar a reciprocidade dele, e porque, muitas vezes, se compraz no seu papel de Outro (BEAUVOIR, 1980: 15).

Nos séculos XVIII e XIX, as concepções misóginas baseadas em conhecimento considerado científico, apoiadas também em outras esferas como na prática religiosa, contribuíram para uma hierarquização entre o homem e a mulher, em que a questão do corpo é salientada. A crítica literária feminista norueguesa branca Toril Moi observa que, “a imposição patriarcal consiste em impor certos padrões sociais de feminilidade para todas as mulheres definidas apenas biologicamente, de modo a nos fazer crer que os padrões escolhidos de ‘feminilidade’ são naturais” (1995: 65). Os padrões de ‘feminilidade’ contribuíram para a construção de categorias universalistas e essencialistas para as mulheres, nos quais o seu corpo se torna um dos elementos essenciais da situação que ela ocupa no mundo (BEAUVOIR, 1980). Ou seja, nessa concepção, a sobrevivência da mulher só é possibilitada por meio de seu corpo.

Como sabemos, a liberdade sexual para os homens é, sociohistoricamente, fonte de orgulho e afirmação de sua masculinidade, enquanto, para as mulheres, é tabu e fonte de vergonha, uma vez que elas têm de preservar seu corpo, manter-se puras e castas, enquanto esperam o homem certo para casar. A ideologia patriarcal, um fenômeno transcultural, construiu poderosas estratégias de controle – físico, psicológico, religioso, legal, e assim por diante – sobre o corpo das mulheres.

O historiador galês branco Jeffrey Weeks (2010) afirma que, no século XVIII, em virtude também do índice crescente de doenças sexualmente transmissíveis, foi criado um controle da sexualidade, com ênfase, sobretudo, das mulheres, mediado por diferentes práticas e estratégias que contribuíram para um discurso institucionalizado até o século XIX. “A sociedade se tornou cada vez mais preocupada com o disciplinamento dos corpos e com a vida sexual dos indivíduos” (WEEKS, 2010: 52). Acrescentamos que esse comportamento tem seus efeitos até o mundo contemporâneo, embora com menos intensidade. Weeks nos mostra que diferentes intervenções foram criadas para compreender o Eu por meio da regulação do

comportamento sexual. Michel Foucault denomina esse tipo de controle, em que não apenas a sexualidade do sujeito é regulada, mas também sua subjetividade e sua concepção acerca de si mesmo, de dispositivo histórico:

Um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo (FOUCAULT, 2007: 138).

Como nos lembra a pesquisadora feminista brasileira Cristina Stevens (2008), na perspectiva das psicanalistas feministas o poder e controle esconde o medo. Podemos pensar nessa complexa reflexão para tentar compreender a complexa condição relacionada à necessidade dos homens de exercer poder e controle, e ao mesmo tempo, construir ideologias sobre a pureza e castidade das mulheres, o que transforma a sexualidade delas em tabu.

Podemos refletir, também a partir dessa perspectiva psicanalítica feminista, sobre a relação entre o controle da sexualidade das mulheres e o medo da paternidade. Em várias sociedades do mundo ocidental, como na Jamaica e no Brasil, percebemos que muitos homens se negam a reconhecer a responsabilidade paterna. Em uma entrevista concedida à Carta Maior (publicação eletrônica)⁶¹ em 2005, a socióloga brasileira Ana Liési Thurler afirma que a paternidade ainda é tabu no Brasil, mostrando que 30% das crianças brasileiras não têm o nome do pai em seus registros⁶². Em seu artigo “Violências ocultas sob o não-reconhecimento paterno: fala de uma mulher negra”, publicado em 2017, a socióloga mostra que, no final de 2016, foi estimada em 20% a população sem reconhecimento paterno. Ou seja, ainda há uma taxa elevada de evasão da responsabilidade paterna no Brasil, apesar das políticas públicas instauradas na última década. Como Thurler observa, “[Há] um problema sociológico ainda candente em nosso cenário: o não reconhecimento paterno, revelador de relações sociais de sexo ainda bastante estratificadas [...]” (2017: 321).

Cristina Stevens afirma que o temor da paternidade se esconde atrás da idealização da maternidade: “O controle, quase universal, das mulheres e do papel da maternidade pode esconder o medo que muitos homens têm da força genesíaca das mulheres de gerar filhos”

⁶¹ Disponível em: <<https://www.pailegal.net/veja-mais/ser-pai/analises/409-paternidade-ainda-e-tabu-no-brasil>> Acesso em: 06.11.2017.

⁶² Na Jamaica, mais de 36% das crianças nascidas entre 2012 e 2013 não têm o nome do pai em seus registros, de acordo com o jornal *The Gleaner*. Disponível em: <<http://jamaica-gleaner.com/gleaner/20130609/news/news5.html>> Acesso no dia 06.11.2017. Outro jornal, *The Jamaica Observer*, mostra que na Jamaica, ainda não há políticas públicas que obrigam os pais a assumirem a responsabilidade paterna. Disponível em: <http://www.jamaicaobserver.com/editorial/jacket-culture-will-complicate-paternity-law_105357?profile=1100> Acesso em: 06.11.2017.

(2008: 89). Ela explica que a maternidade, durante muito tempo, foi cercada de mistério; faz apenas 10 mil anos que a humanidade descobriu a parceria do homem no processo de gerar filhas/os, o que contribuiu para o controle exercido sobre as mulheres. Um dos temores dos homens era para quem deixar suas terras que cultivavam e mantinham às custas de sacrifícios e guerras; a sempre existente incerteza da paternidade complicou a questão do verdadeiro herdeiro para o legado de seus bens. Os desdobramentos dessa complexa condição contribuíram para a cultura do controle da sexualidade das mulheres. Isto nos remete mais uma vez à idealização da mulher casta; ela é descriminalizada se tornar-se adúltera, enquanto o homem adúltero não sofre a discriminação, ou a sofre com menos intensidade.

Em relação às mulheres negras especificamente, a questão da centralidade no corpo – sempre associado à dimensão da imanência, é mais marcada ainda. Seu corpo colonizado e escravizado foi construído de forma animalesca, exótica, anormal, o Outro do homem europeu branco (MUNIZ, 2017). Nesse período, o valor do corpo da mulher negra se encontrava no seu trabalho físico pesado, uma vez que ela era vista quase como animal, e como reprodutora de mais escravizadas/os para o seu senhor, sem nenhuma complexidade psicológica, diferente da mulher branca frágil e delicada.

O corpo da mulher negra foi considerado disponível não apenas para o trabalho, mas também para o prazer de homens brancos e negros, que não se importavam com o seu consentimento, o que difere do caso das mulheres brancas, sobretudo, as da classe média. Como já salientamos, as mulheres negras foram estereotipadas como sexualmente insaciáveis; por essa razão, sempre foram vítimas de diferentes formas de violência, física e simbólica, sem o direito e controle sobre seu corpo.

Em sua dissertação de mestrado sobre a violência de raça e gênero em romances afro-americanos contemporâneos (2017), a pesquisadora brasileira Dayse Muniz destaca uma das representações mais racistas e misóginas sobre mulheres negras no século XIX, presente em um dos primeiros trabalhos que trata de questões de raça no *Dicionário de Ciências Médicas* (1819), em que o antropólogo e naturalista francês J.J. Virey comenta que, em virtude do suposto desenvolvimento avançado dos seus órgãos sexuais, em comparação com as/os das/dos brancas/os, a “voluptuosidade [das mulheres negras] é desenvolvida em um nível de lascívia desconhecido em nosso clima” (MUNIZ, 2017: 25). Com isso, percebemos a oficialização de um discurso dominante que constrói a sexualidade das mulheres negras como patológica, e, portanto, a necessidade de controlá-las e sua sexualidade.

Como apontamos em capítulos anteriores, a feminista e teórica afro-estadunidense Evelyn Hammonds (1997) mostra como as próprias mulheres negras começaram a policiar o comportamento sexual das mulheres negras. Isto é, com o intuito de mudar os estereótipos negativos e resgatar uma identidade positiva das mulheres negras em geral, as ativistas heterossexuais da classe média, que consideravam uma ameaça à ‘raça negra’ qualquer comportamento individual desviante aos valores vitorianos da “verdadeira feminilidade”, condenavam a sexualidade de mulheres negras pobres e homossexuais. Isto caracteriza a eficácia do funcionamento do poder na concepção foucauldiana, em que as ativistas heterossexuais da classe média, posicionando-se como superiores às demais mulheres negras, exerciam o poder patriarcal para pensar sobre, e controlar as mulheres negras como um todo.

Os feminismos negros têm buscado enfrentar essa construção sócio-histórica, firmemente arraigada em nossa cultura patriarcal, do controle das mulheres negras e de sua sexualidade. No romance de Brodber, vemos que a restrição da liberdade das jovens mulheres negras ocorre em virtude também das apreensões antecipadas das pessoas da comunidade, relacionadas à gravidez precoce, assunto que reverbera nos discursos das personagens. A gravidez precoce entre as mulheres jovens solteiras, é vista como algo que corrompe o valor de seu corpo. Uma vez que seu corpo não seja mais impoluto, mais difícil será sua chance de casar, de preferência, com um homem branco que, ‘naturalmente’, tem uma melhor condição financeira que o homem negro. Apesar de não verbalizar a palavra “gravidez”, ela é inferida por Aunt Becca: “isso só demora alguns segundos ... [...] você teria de voltar para aquele lugar e depender de seus pais” (1980: 17). Sua fala sugere também que, nessa comunidade, não há perspectivas de crescimento individual e profissional para as mulheres, e essa situação se agrava para as mulheres que engravidam precocemente. Em uma ótica interseccional (CRENSHAW, 1989), podemos ver como as variáveis de raça, gênero e classe são interligadas na opressão dessas mulheres negras.

Como já observamos, a maternidade foi idealizada por uma visão cristã, em que as mães são apenas esposas e donas de casa (STEVENS, 2008, 2015; SWAIN, 2007). As mães cujas realidades diferem desse contexto idealizado são estereotipadas de forma negativa pela sociedade, que naturalizou a ideia de que mãe e filha/o devem ter a proteção de um homem. A preocupação de Aunt Becca pode estar vinculada a possibilidade da sobrinha, uma mulher negra e pobre, engravidar precocemente, cuja consequência poderia ser o abandono pelo pai. Ela não gostaria que sua sobrinha fizesse parte da estatística das mães adolescentes solteiras e pobres;

é uma preocupação racional, que tem grande influência na forma como cria a sobrinha, isto é, com grande restrição e repressão.

O discurso da tia pode ter um grande impacto negativo no crescimento psicoemocional de Nellie, que é ensinada desde a infância que seu lugar é limitado apenas pelo fato de ser mulher. Em seu processo inicial de amadurecimento, Nellie não adquiriu ainda o espírito crítico e a capacidade necessárias para enfrentar tais discursos opressores para as mulheres. Entretanto, gradualmente percebemos a sua transformação; ela desenvolve a capacidade intelectual de pensar e agir, para aceitar, ou não, como verdades os discursos sociais construídos à sua volta. Isto nos traz novamente à ideia de que essa dimensão individual pode ser entendida em nível mais amplo político-ideológico: o começo da população jamaicana afrodescendente do difícil e lento processo de emancipação das práticas e valores eurocêntricos pelos quais tem sido oprimida há muito tempo.

Outro aspecto identificado na fala de Aunt Becca relaciona-se ao discurso religioso, que, assim como o discurso social, pode ter um grande impacto no desenvolvimento psicológico de Nellie. Quando ela fala para a sobrinha “ [...] pesado na balança e achado em falta”, está fazendo referência ao texto canônico da religião cristã, o que nos remete novamente à influência da religião de matriz eurocêntrica na cultura negra à qual pertencem. Como sabemos, nessa religião, o ser supremo celebrado é representado como homem e branco, o salvador, o que difere das religiões de matriz africana, que Aunt Becca abandona. Como já observamos, nas tradições religiosas africanas, há a celebração dos orixás femininos e a valorização da força das mulheres. Em relação ao cristianismo, é importante salientarmos o impacto devastador e de longo alcance dos valores e crenças transmitidas dogmaticamente. Nas Américas, é a religião mais praticada, enquanto que as religiões africanas ainda sofrem diferentes formas de opressão, devido a estereótipos negativos construídos sócio-historicamente.

A relação entre Nellie e Aunt Becca nos aponta para a questão de *mentoring* [orientação]. Como discutimos em capítulos anteriores, no *bildungsroman* clássico, o protagonista deve buscar sempre um comportamento adequado, definido segundo o paradigma eurocêntrico, sob a orientação de mentores. Observamos que, no *bildungsroman* pós-colonial, o/a mentor/a é inadequada/o, quando executa papéis semelhantes ao mentor do gênero clássico, contribuindo in/conscientemente para a perpetuação do controle e dominação colonialista. É muitas vezes através desse/dessa mentor/a que a/o aprendiz-protagonista não-europeia/eu sofre a violência simbólica, mediante a inferiorização de sua raça e valores culturais locais. A atuação do mentor inadequado pode pôr em cheque o processo de formação do protagonista, provocando neste o

sentimento de culpa e baixa autoestima. No *mentoring* de Aunt Becca, podemos conceber a dimensão profunda de violência simbólica, que se torna sistemática, pois é perpetuada pelos próprios oprimidos, os membros de sua comunidade.

Embora transmitidas em forma de conselho, percebemos claramente uma ameaça nas palavras de Aunt Becca, que têm um forte impacto sobre Nellie; esta passa a repetir as palavras da tia para si mesma em diferentes momentos de sua vida. Isso faz com que a protagonista demonstre inicialmente uma atitude de ‘prudência’, deixando de se arriscar, e comportar-se como uma ‘boa menina’. Gradualmente, entretanto, sua repetição da frase adquire novos sentidos; conseguimos perceber seu conflito interior e posteriormente, seu ceticismo em relação à ‘sabedoria’ das palavras da tia.

Em sequência à conversa entre tia e sobrinha, a narrativa retoma a reflexão de Nellie, que fala para si mesma: “Deus nos mandou para nosso caminho [...], sem uma bússola [...], sem uma lacuna em nosso círculo. E que seja feita Sua vontade. Você deve ter razão Aunt Becca. É preciso tomar muito cuidado com essa gente” (BRODBER, 1980: 17). Nesse monólogo interior, observamos que a voz de Nellie parece estar impregnada pela voz da tia, apontando para uma possível internalização dos discursos desta. À primeira vista, Nellie parece entrar em um espírito mental de aceitação resignada, em relação aos discursos que ditam que não há saída para as mulheres; o mundo é dos homens; é preciso manter-se longe de certas pessoas (homens negros); Deus, o poderoso *Homem*, é quem manda.

Em seu difícil processo de desenvolvimento, percebemos que Nellie é constantemente confrontada com sentimentos que podem nos parecer, por vezes, ambíguos e contraditórios. Assim como Tee em *Crick Crack Monkey*, ela é uma personagem *round* [complexa], que vivencia um intenso conflito interior. Apesar disso, notamos que não acontece uma internalização completa e inquestionável pela jovem Nellie. Seu monólogo interior parece carregar também um tom irônico, um mecanismo para o questionamento crítico do discurso da tia. Percebemos uma resistência da qual ela ainda não tem consciência. Esse indício representa o começo do desenvolvimento do posicionamento crítico da protagonista. Sua complexa personalidade questionadora nos mostra que ela tem a capacidade de tornar-se alguém que valoriza o Eu verdadeiro, em oposição à tia Becca, que busca tornar-se ser com “máscaras brancas”, apesar de sua condição negra (FANON, 1967).

Em outras partes da narrativa, os enunciados de Nellie evidenciam a reflexão dos pontos de vista de outros familiares e de pessoas de sua comunidade, cujas vozes também podem ter um profundo impacto no seu processo de crescimento psicoemocional. A citação abaixo é uma

conversa entre Nellie, ainda adolescente, e Granny Tucker, sua avó materna, que é apresentada no romance como alguém que sempre faz orações para seus familiares:

-Eu recebi uma bolsa de estudos Vovó-
-É isso que meu Pai disse, “Suas bênçãos como rios de água viva correrão do seu ventre. Não apenas para seus filhos, mas também para os filhos de seus filhos”-
-A melhor bolsa, Vovó-
- Louve ao Senhor. Paulo plantou e Apolo regou; mas Deus deu o crescimento. Aprenda isso Nellie e fique quieta- (BRODBER, 1980: 8).

Ao receber a notícia do sucesso acadêmico da neta, a avó traz um discurso religioso, que tem implicações machistas e racistas. Ela tem uma convicção inabalável da onipotência de Deus e da insignificância dos seres humanos, e busca respaldo no texto bíblico⁶³. Notamos que a conversa é apresentada no discurso direto, sem a mediação da voz da personagem narradora; isso pode significar que a fala contundente doutrinadora da avó não foi incorporada por Nellie.

Mais uma vez, presenciamos a perpetuação do poder opressivo da igreja cristã, que, como sabemos, contribuiu para justificar a escravidão, alegando que as/os africanas/os eram inferiores por não terem alma, e, portanto, não seriam salvas/os por Deus. As próprias pessoas negras contribuem para a continuação do poder dessa instituição que, se não hoje, uma vez as oprimiu. É um paradoxo, porque podemos ver a extensão da violência simbólica, em que essas pessoas incorporam os valores europeus que as inferiorizam e buscam também transmiti-los às/aos jovens negras/os. As palavras fortes da avó “aprenda” e “fique quieta” demonstram a profundidade de sua convicção nos valores religiosos e a dimensão de sua imposição na neta que não deveria resistir, ao invés, deveria aceitar e internalizá-los.

É interessante observar como a violência simbólica é tão danosa quanto a física – se não pior, tendo em vista que ela pode resultar em outras formas de violência, inclusive a física. Embora o romance de Brodber não explore a violência física, ele retrata a profundidade da dimensão da violência simbólica, que atinge uma comunidade inteira, passada de geração para geração. Nellie é a luz de esperança que assinala a transformação dessa realidade no futuro.

O monólogo interior de Nellie, que segue a conversa, evidencia sua mágoa com a reação da avó, que negligencia seu esforço e potencial, colocando em Deus – construído na perspectiva eurocêntrica como um homem branco – todo o mérito desse sucesso: “Fique quieta Nellie. Você não teve nada a ver com isso ou com qualquer outra coisa. Sua Vovó Tucker propõe e Deus

⁶³ João 3:38: “Suas bênçãos como rios de água viva correrão do seu ventre. Não apenas para seus filhos, mas também para os filhos de seus filhos”; e 1 Coríntios 3:6: “Paulo plantou e Apolo regou; mas Deus deu o crescimento”.

dispõe. Ele é o Deus da criação e quem é você?” (BRODBER, 1980: 8). Isto mostra que, em seu íntimo, Nellie reage às palavras da avó; seu tom sarcástico evidencia sua consciência e resistência aos ensinamentos opressivos. Pode entender esse caso como uma manifestação da violência moral, isto é, quando o sujeito inferiorizado percebe que a imposição do dominador está incorreta, mas, apesar disso, é forçado a enfrenta-la. Com isso, a honra, a autoestima e a dignidade do sujeito dominado são atingidos de forma negativa. Como vimos no trabalho da pesquisadora brasileira Adélia Mathias (2014), trata-se de uma espécie de tortura psicológica que degrada a vítima, sem deixar provas nem testemunhas de sua ocorrência. As palavras de Nellie expressam a angústia que sente, quando passa por esse tipo de violência, embora, nessa fase, ainda não o entenda plenamente.

Como Aunt Becca, Granny Tucker é uma mentora inadequada para Nellie, uma vez que naturalizou o discurso dominante que a oprime sem questionamentos e reflexão crítica; com isso, ela também perpetua a violência simbólica. Entretanto, apesar de seu comportamento, não podemos condená-la, tendo em vista que recebeu esses ensinamentos, e são o que ela tem para transmitir; ela não percebe a força opressiva de seus discursos na neta.

Examinamos mais um trecho do romance, que apresenta uma conversa entre Nellie, ainda na fase da adolescência, e um pretendente. No diálogo, Nellie traz o discurso da mãe através do discurso indireto. Lembramos que nesse tipo de discurso, a/o narrador/a relata a fala do outro dentro do seu próprio discurso. Os enunciados de Nellie demonstram claramente que os ensinamentos da mãe parecem ainda habitar sua voz, tornando-se discursos dela mesma:

- Mamãe diz que devo parar de te escrever-
- Tudo bem, você tem que me escrever para eu saber porque ela diz isso-
- Ela diz que escrever tanto não me faz bem, porque eu vou fazer minhas provas para o Training College-
- Mas ela deve saber que escrever é um bom treinamento para suas provas. Diz a ela que eu digo isso-
- Ela diz que não se pode esperar nada de positivo de você-
- Mostra para ela as fronhas que comprei para você-
- Ela diz que você não deixou claro suas intenções-
- Mostra para ela a aliança-
- Ela diz que você é dez anos mais velho que eu, e você não tem nada-
- Mostra para ela sua cintura- (BRODBER, 1980: 7-8, grifos no original).

Essa troca revela a consciência ampla das/dos personagens sobre a relação de gênero. Nessa fase, Nellie repete os discursos da mãe de forma automática, sem questionamentos aparentes. Concebemos em seu discurso apropriado uma imposição da necessidade de casamento, se haverá algum envolvimento com essa pessoa; além disso, a classe/ condição

financeira do pretendente tem de ser de bom nível. O pretendente se impõe, mostrando que houve seu cumprimento do papel masculino até então: a oferta de presentes materiais. Sua enunciação também põe em relevo o corpo de Nellie, sugerindo uma possível gravidez, o que significaria que ela não teria escolha, senão manter a relação. Outra vez, vemos a centralidade no corpo, sendo utilizada como aspecto decisivo para o futuro da mulher.

Os discursos são repressores, uma vez que põem limites na liberdade da narradora, em sua condição de ser mulher. Fica evidente, novamente, que a protagonista passa por uma fase de repressão por adultas/os à sua volta, que a vigiam a todo momento. Conforme já observamos, as meninas dispõem de pouca liberdade, o que difere das expectativas com relação ao comportamento dos meninos, cujos movimentos livres não são restringidos. As/os adultas/os adotam uma postura bastante controladora, dentro de princípios patriarca-coloniais que elas/es foram doutrinadas/os a considerar superiores. Personagens como Aunt Becca e sua avó não conseguem perceber, nesse processo de alienação, que isso é exatamente a maior violência simbólica provocada pelo opressor branco. A atitude controladora exercida sobre Nellie por sua comunidade tem um impacto profundo em sua psique. Em sua adolescência e vida adulta, Nellie passa por uma longa e complexa fase de depressão, em que ela revela uma baixa autoestima, o autodesprezo e auto repressão, como veremos.

Após o diálogo, verificamos, no entanto, sementes de questionamento na reflexão da narradora:

Sim, agora a vida da menina estragou. Deus, nos ajude! Esses lábios ocultos provocando contrações nas pobres meninas batistas, não apenas uma vez, mas duas, cinco vezes, seis vezes. Ó Deus, coitada da criança, mas ela tem que sofrer (BRODBER, 1980: 8).

Narrada no discurso indireto livre, a voz de Nellie repete e intercala com os pontos de vista de outras/os personagens, formando um híbrido em que a diferenciação das vozes se torna difícil. Lembramos que, nesse discurso, “do ponto de vista gramatical, o enunciado é do narrador e do ponto de vista do significado, é do outro” (MEC, 2010: 15). Mais uma vez, vemos a complexidade do jogo das vozes, a polifonia, que estrutura a narrativa desse romance. O tumulto de vozes que se misturam é significativo, porque evidencia o processo de crescimento pessoal de Nellie: inicialmente, ela busca incorporar as vozes, mas, gradualmente, ela começa a contemplá-las, com crescente distanciamento crítico. Percebemos, ao longo da narrativa, um doloroso e difícil conflito interior, quando ela tenta absorver esses ensinamentos que a alienam de si mesma. Seu progressivo questionamento leva ao fortalecimento da sua própria voz e a

uma rejeição dos pontos de vista opressores que, infelizmente, continuam sendo verbalizados por muitos membros da comunidade, que os internalizaram.

O trecho traz as emoções de pessoas da comunidade de Nellie – articuladas através de exclamações e interrogações que enfatizam o espanto provocado nelas com o que parece ser uma notícia sobre a gravidez precoce de uma jovem cristã. Temos a sensação de que o discurso induz o leitor a pensar que Nellie está grávida. Entretanto, não existe no romance qualquer outra menção sobre essa provável gravidez; na verdade, Nellie é bem-sucedida na escola e consegue uma bolsa para continuar seus estudos no exterior, conforme revelado na sequência da narrativa.

Percebemos que a confusão provocada quanto a uma provável gravidez de Nellie é intencionalmente construída pela própria narradora, o que demonstra a intensidade de sua assimilação do julgamento dos pais e de outros adultos. Em sua infância, provavelmente ela escutou esses discursos de adultos direcionados a garotas que engravidaram precocemente. Desse modo, ao reproduzir o discurso dessas pessoas, Nellie se preocupa com o que poderia também acontecer com ela, caso não seguisse os conselhos de suas/seus superiores. Ela passa a imaginar o que essas pessoas diriam se ela engravidasse.

Como já comentamos, na nossa sociedade patriarcal, uma vida sexual ativa desde cedo é visto para o homem, quase como uma conquista, pois é forma de afirmar sua masculinidade. Para as mulheres, entretanto, a liberdade sexual é tabu, pois ela deve manter-se virgem para casar. Essa visão contribui para a coisificação (COLLNS, 2009) do corpo da mulher, na qual ela é considerada precíval, corruptível (BEAUVOIR, 1980); o valor da mulher se encontra em seu corpo, e desse modo, sua sexualidade deve ser controlada.

É evidente a reverberação dos discursos sociais na consciência da protagonista. Mas, conforme já observamos, não podemos dizer que há uma internalização completa desses discursos sociais por Nellie, no sentido de que ela não os reproduz sem avaliação. Sentimos também um certo sarcasmo em sua voz, em relação aos conselhos dos pais e comentários de pessoas de sua comunidade. Ao intercalar a sua voz com as demais vozes, ela as ironiza, pois percebe o exagero desses rumores. As mulheres adultas, já doutrinadas por concepções misóginas e racistas, absorvem e perpetuam essa e outras formas de opressão contra elas mesmas. Isto gera uma cultura repressiva para as jovens mulheres nessa comunidade que, como Nellie, podem se tornar adultas inibidas e desorientadas em suas relações com pessoas do sexo masculino.

Nellie demonstra um comportamento de autorepressão em seu primeiro encontro sexual. Até aproximadamente seus vinte anos, ela não desenvolve ou expressa nenhum sentimento

amoroso por ninguém. Morando nos EUA, ela tem sua primeira relação sexual com um colega de sua faculdade, por quem ela não sente nada. Ela aceita ter relações com ele, porque, afinal, “ele pagou as passagens do taxi com seu dinheiro para comida da semana toda” (BRODBER, 1980: 28). Além disso, acredita que, ao praticar relações sexuais, ela se tornará mulher: “Agora, você será como todo mundo”, ela reflete. Mas, ela sente nojo, vergonha, e vê o “rosto gritante de sua mãe” (1980: 28).

As palavras de Nellie revelam sua incorporação de discursos controladores dos pais e de outras/os adultas/os de sua comunidade de infância. Esses discursos têm um impacto de controle psicológico sobre ela, uma vez que ela exerce o policiamento do Eu (FOUCAULT, 2007), isto é, a auto repressão de sua sexualidade. É interessante observar o funcionamento do poder discursivo da sociedade sobre os indivíduos. Foucault discute também a questão do discurso como instrumento de conhecimento-poder. Para ele, o poder pode ser considerado também como algo diferente daquilo que é mantido por meios legais, institucionais, ou de policiamento. Isto é, “poder que não se encontra somente nas instâncias superiores da censura, mas que penetra muito profundamente, muito sutilmente em toda a trama da sociedade” (FOUCAULT, 2007: 42). O poder que é mantido como uma circulação ou distribuição de conhecimento, que tem natureza discursiva, impõe a todas/os suas normas – de forma positiva ou negativa, uma vez que o discurso pode provocar espaços de resistência, mas também de opressão. Ele circula ideias entre nós, ideias que governam sobre aquilo que está em questão. “O exercício do poder cria perpetuamente saber e, inversamente, o saber acarreta efeitos de poder” (FOUCAULT, 2007: 80). Vale notar que, nas sociedades patriarcais, o poder/saber é controlado pelos homens, o qual podem usar para o controle das mulheres.

Nellie parece desejar enquadrar-se nos padrões de seu contexto universitário estadunidense, onde as mulheres também demonstram liberdade sexual. Mas, em sua confusão em relação à maneira como deve agir, ela não consegue se libertar da repressão sexual que fez parte de sua educação em sua infância e adolescência, que desvalorizam e controlam o corpo e sexualidade das mulheres negras. Isso tem um grande impacto na forma como ela vê seu corpo e sua sexualidade; sua sexualidade reprimida evidencia sua internalização dos discursos derogatórios. A atitude de Nellie difere do comportamento de Xuela em *The Autobiography of My Mother*, estudado no capítulo anterior, que não se deixa dominar pelos discursos sociais que depreciam o corpo e a sexualidade das mulheres negras; ao contrário, conforme discutimos, Xuela demonstra profunda liberdade sexual e celebração de seu corpo.

Em seu artigo “Cold hearts and (foreign) tongues: recitation and the reclamation of the female body in the works of Erna Brodber and Jamaica Kincaid” (1993), a pesquisadora norte-americana branca Helen Tiffin afirma que as experiências de Nellie, decorrentes de seu contexto colonial, conferem o aprisionamento da voz e do corpo do sujeito caribenho pelos valores anglo-vitorianos da classe média:

Em [*Jane and Louisa Will Come Home*], o legado vitoriano da classe média a respeito da repressão sexual, combinado com uma história de opressão de raça, resulta na negação da sexualidade feminina, e é representado como uma tentativa persistente por pessoas negras mesmas de erradicar “o útero negro”, “de embranquecer” a negritude. O resultado é a profunda autodepreciação e uma repressão paranoica da sexualidade. Alienadas de seu próprio corpo, as mulheres [afro-caribenhas] se tornam fantoches de um anglo-imperialismo marcado pela desigualdade racial e de gênero (1993: 920).

A interpretação de Tiffin reforça nossa visão de que a perpetuação, pelas próprias mulheres negras, dos discursos coloniais opressores caracteriza a violência simbólica, posto que a internalização de tais discursos contribui para a negação de seu corpo e de sua sexualidade. Vemos abaixo um trecho do romance, bastante denso e violento, em relação à negação do corpo feminino negro. É extremamente difícil identificar com clareza o ponto de vista, o que assinala mais uma vez, o jogo narrativo complexo. Apesar da multiplicidade de pontos de vista que Nellie traz, a voz de Aunt Becca se destaca:

[Aunt Becca] viu suas primas Letitia, Teena e B **avançarem** e depois, **regredirem**; tiveram seus úteros negros **desintegrados** por espermas negros. Elas se tornaram mulheres **vazias** que fizeram bebês **inúteis** e **sem valor**. [Aunt Becca] viu também a **regressão** e **miséria** de sua mãe [Kitty]. [...] Mulher de tonalidade preta, se você, de algum modo, conseguir levantar a cabeça, você deveria **se paralisar** [*freeze yourself*] nessa posição e esperar ser levantada, à medida que a terra gira. Não se vire no próprio ímpeto; se você fizer isso, você vai cair. “A sorte da mulher está no lixo, uma ave a desenterra”, mas, na vida de uma mulher fecundada por espermas negros, é um milagre que encontra o galo certo. Então, **paralise-se** [*freeze yourself*] e espere. [...] O útero negro é uma mandíbula de um **animal voraz**. Ele chupa **dor** e **raiva**, mas não põe para fora; os absorve em seu corpo. Tome um antídoto, **silencie-o**, melhor fingir que ele não existe. **Cubra-o** com um chapéu de escuridão. **Desinfete** as frutas dele com um estofo esterilizado fino branco, se você puder (1980: 142-143, grifos nossos).

Podemos ver que o trecho traz os valores semelhantes àqueles que Aunt Becca defende: “avançar” tem a conotação de se dar bem na vida, casando com um homem branco rico, enquanto “regredir” é ter um marido e filhas/os negras/os, uma condição derogatória. O negro é associado à desintegração, inutilidade, regressão, miséria e animalidade, expressões que mostram a dimensão da inferiorização das pessoas negras em sociedades racistas. Em relação ao corpo da mulher negra, as palavras constroem uma imagem bem grotesca: é um útero voraz que tem de ser paralisado. O foco no útero, como se ele fosse o núcleo da mulher negra, a reduz

à natureza, à animalidade. Isto nos remete, mais uma vez, à associação do corpo da mulher à carne, à imanência (BEAUVOIR, 1980). Seguindo esse raciocínio, o corpo da mulher negra tem validade, ele pode ser corrompido com espermatozoides negros, por isso, deve ser conservado [*frozen*], enquanto aguarda o homem branco. O uso da palavra “congelado” parece acentuar a noção de frigidez da sexualidade feminina que ainda habita o imaginário patriarcal, servindo apenas para o prazer sexual do homem, e para produzir mais escravizados para seu senhor.

Reparamos que, no mesmo trecho, houve um acréscimo da palavra “galo” na narrativa em relação ao ditado, “A sorte da mulher está no lixo, uma ave a desenterra”. A substituição de “ave” por “galo” reforça a conotação do homem como salvador do destino da mulher. Nesse trecho, podemos sentir mais a voz crítica da escritora, que caracteriza a condição real e triste das pessoas negras em uma sociedade patriarcal eurocêntrica.

A solução da personagem Aunt Becca para transcender essa realidade opressora é inadequada; ela busca obliterar sua raça e origem africana pelo embranquecimento. Além disso, ela desvaloriza e se afasta das primas e da mãe, porque, em sua avaliação, escolheram uma vida inferior, casando com homens negros. O trecho traz também indícios da impotência que Aunt Becca sente para alterar sua condição, e mostra como é patética sua crença, e imposição em sua sobrinha, de que a absorção da ideologia patriarcal possa salvá-las: “Você se salva e não se torna mulher antes do tempo” (BRODBER, 1980: 17). Isto nos faz refletir novamente sobre a força da lavagem cerebral e a profundidade da violência simbólica que sofre Aunt Becca.

É interessante observar também como é difícil identificarmos no trecho o posicionamento de Nellie, já adulta nessa fase. Não sabemos se, na repetição do ponto de vista de Aunt Becca, ela transforma essa voz em sua. Entretanto, no desenvolvimento do romance, veremos que ela consegue expelir as vozes opressoras e reforçar o valor de sua raça e origem.

Ainda em sua infância e adolescência, os discursos sociais que circulam na comunidade de Nellie sobre a puberdade das mulheres, assim como o comportamento das pessoas em relação a ela, também têm um impacto potencialmente prejudicial no desenvolvimento da protagonista. Sobre a menstruação, especificamente, Nellie diz que foi uma experiência que provocou reações negativas; ela lembra dos sussurros em sua comunidade, “Todo mundo sabia quem estava tendo-‘a’ [a menstruação]. [...] ‘Ela’ [a menstruação] afastava as mulheres de todo mundo” (1980: 120, grifos no original).

Vale notar como o processo biológico da menstruação sempre esteve cercado de mistério e negatividade. Em seu artigo, “The menstrual mark: menstruation as social stigma” (2011), as pesquisadoras estadunidenses brancas Ingrid Johnston-Robledo e Joan Chrisler

discutem essa questão, mostrando que a menstruação é fonte de estigma social para as mulheres; “esse estigma é transmitido por agentes poderosos na cultura popular como propaganda e materiais educacionais” (2011: 1). Percebe-se ainda hoje, uma certa resistência ao diálogo aberto sobre a menstruação. As propagandas de produtos menstruais têm contribuído para esse tabu pela ênfase em segredo, discrição, prevenção de vergonha e *freshness* [limpeza]⁶⁴. Em algumas escolas, as meninas são colocadas em salas separadas dos meninos para as aulas sobre a puberdade e a menstruação. Em casa, as mães (nunca os pais), quando conversam com as filhas sobre a menstruação, a fazem em segredo, em particular.

Como Johnston-Robledo e Chrisler (2011) destacam, os rituais menstruais e práticas de higiene sugerem que o sangue menstrual é uma abominação, considerado mais aversivo do que outros fluidos corporais como o leite materno e o sêmen. Em diversas culturas contemporâneas, as mulheres são vistas como impuras durante seu período menstrual, e são estimuladas a tomar banhos especiais para purificar-se. Observado tudo isso, podemos ver que o estigma da menstruação traz consequências significativas para o bem-estar das mulheres, uma vez que contribui também para sua inferiorização.

É interessante observar como a passagem da infância para a idade adulta, conforme diferentes estudos antropológicos mostram, é muito ritualizada em diversas culturas no mundo. Os rituais para homens e mulheres são bem diferentes, e constroem conotações diferentes sobre a puberdade de ambos. Tomamos como exemplo, de forma genérica, os rituais de iniciação da vida adulta dos povos indígenas que vivem em território brasileiro. Em seu artigo, “Da infância ao amadurecimento: uma reflexão sobre rituais de iniciação”, a antropóloga brasileira Lucia Helena Rangel explica que, embora os rituais de iniciação entre esses povos estejam mudando, como na sociedade Xavante, ainda fazem parte importante de sua cultura; podem durar de um a cinco anos, de acordo com a maneira que cada sociedade elabora o processo. “Esse é um momento delicado, a mudança de estado [social] não tem retorno” (1999: 150).

A antropóloga mostra que, nos rituais de iniciação masculinos, os homens passam por um conjunto de provações físicas e emocionais, fixação de conhecimentos, valores, crenças, e assim por diante, práticas voltadas para demonstrar sua virilidade, força física, domínio das emoções, em particular do medo, assim como a assimilação das regras e valores culturais. As atividades que desenvolvem incluem isolar-se uma ou mais noites na mata, realizar caçadas

⁶⁴ Os nomes de algumas marcas reconhecidas de absorventes para o sangue menstrual incluem *Stayfree* [continue livre] e *Seventh Generation: Free and Clear* [sétima geração: livre e clara]. A palavra “clara”, com dupla conotação, associa limpeza à branquitude. No Brasil, uma marca famosa é *Intimus*, do Latim, da qual é derivada a palavra “intimidade” em português; esta palavra traz a conotação de privado, secreto.

difíceis, aguentar muitas picadas de formigas, permanecer dentro da água, movimentando os braços por longo período de tempo, pisar em brasas, correr durante dias consecutivos, tatuar-se, perfurar partes do corpo, enfim, submeter-se a diferentes tipos de dor e medo.

Os rituais para as mulheres, conforme Rangel, incluem uma reclusão de longo prazo, de seis meses a dois anos,

Durante a qual as moças quase não saem de casa (um biombo pode ser a delimitação desse espaço), chegando até a perder a cor bronzeada da pele por falta de sol; ou saem da reclusão, desbotadas e com os cabelos longos, cobrindo o rosto [...]; é o tempo de aprender a lidar com sua menstruação, de fixar os tabus menstruais, alimentares e outros (1999: 150).

Além disso, durante esse período, as moças confeccionam objetos femininos, redes de dormir para ela e o futuro marido, cestos de carregar panelas de cerâmica, ornamentos para as mulheres, sempre com base em qual seja a tradição cultural, como Rangel destaca. Os rituais implicam diferentes conotações acerca da puberdade de homens e mulheres. Para os homens, as conotações são positivas, uma vez que suas provas exigem a demonstração de força física, psicológica e emocional, para a afirmação do valor, poder e orgulho masculino. Entretanto, para as mulheres, os rituais constroem conotações negativas, tendo em vista que seu afastamento e recolhimento constrói um mistério, um sentimento de vergonha e embaraço sobre a feminilidade. O ensino de tabus de menstruação para as mulheres pode restringi-las a terem liberdade com seu corpo, e pode provocar sua alienação ao, e sua negação do próprio corpo.

Os rituais também demonstram os papéis de gênero e o lugar designado a mulheres e homens: enquanto os homens desenvolvem trabalhos no espaço público, o que lhes permite, dentre outras vantagens, poder e liberdade de mobilidade, as mulheres são restritas ao espaço privado, onde desenvolvem tarefas domésticas. Notamos a preparação para as funções e atividades consideradas femininas. Além disso, mais uma vez, notamos o binarismo do símbolo da imanência/transcendência relacionado à mulher e ao homem: há a centralidade em aspectos físicos ligados ao corpo das mulheres, porque um aspecto principal de sua aprendizagem é a produção de filhos e objetos materiais, ao passo que o ensino dos homens envolve também o desenvolvimento do intelecto. Sobretudo, desde a infância, os meninos aprendem a ser competitivos; participam de eventos públicos competitivos, ganham prêmios, e sua coragem, força e poder são celebrados, enquanto as meninas têm o papel passivo de espectador.

Em *Jane and Louisa Will Soon Come Home*, são aprofundadas algumas das questões relacionadas à iniciação da vida adulta no caso das mulheres jamaicanas. Aos onze anos, com os primeiros sinais visíveis de mudanças em seu corpo em virtude da puberdade, Nellie vivencia

a rejeição e o abandono do pai – pessoa com quem ela tinha uma relação muito próxima: “Eu [Nellie] pedi um abraço ao meu pai. Ele apenas olhou para mim [...] e comentou, com solenidade esquisita, que cresci muito [...] e devo ir para minha mãe” (1980: 119). Nellie perde também a amizade de meninos amigos com quem gostava de brincar; ela reflete com tristeza que “tem dentro dela uma coisa suja não denominada que podia sujar até o Egbert” (1980: 122), um dos melhores amigos. Ela sente solidão e põe a culpa na menstruação e em si mesma pelo abandono que sofre dessas pessoas, “‘Ela’ corrompeu Mass Stanley também” (1980: 121, grifos no original), um homem com quem Nellie passava as tardes conversando sobre qualquer assunto, antes da vinda de sua puberdade.

Nellie ganha como presente de Páscoa, um belo vestido amarelo e uma bolsa que desejava. Porém, ela se torna constrangida e irritada quando os usa e percebe os sinais de mudança em seu corpo, assim como a atenção que recebeu das pessoas. Sem orientação dos pais, que poderiam ajudá-la a se aceitar e a lidar melhor com essa nova fase, sua solidão se aprofunda: “Eu estava sozinha [...]. Aunt Becca, você me deu [os presentes] para me envergonhar, para destruir o meu mundo; para tirar a minha felicidade?” (1980: 26).

Johnston-Robledo e Chrisler (2011) afirmam que, em virtude da condição de que apenas mulheres menstruam, o sangue menstrual constrói também uma identidade de feminilidade: quando as meninas menstruam pela primeira vez, os pais e membros da comunidade as tratam de forma diferente. Elas são alertadas sobre a sexualidade e sobre sua nova condição de mulher-adulta. São estimuladas a comportar-se como ‘menina’, o que significa limitar sua liberdade de comportamento ainda mais, o que, em nossa interpretação, é uma forma de prevenir e controlar a sexualidade delas. A menstruação marca as mulheres como diferentes do corpo masculino privilegiado.

Se as pessoas mantêm crenças culturais que o ciclo menstrual faz as mulheres fragilizadas fisicamente (fase menstrual) ou mentalmente (fase pré-menstrual), então o estigma da menstruação também marca as mulheres como doentes, desequilibradas, foras-do-controle, não-femininas, e até loucas (JOHNSTON-ROBELDO; CHRISLER, 2011: 4).

Reparamos que, embora não haja em sua comunidade, rituais formais de recolhimento das mulheres, Nellie passa por uma forma de afastamento com o abandono das pessoas. Isto contribui para a constituição do mistério acerca da puberdade feminina, tomada como “esquisita”. A própria mãe da protagonista lhe explica que algo “estranho” (1980: 120), em referência à menstruação, acontecerá no corpo de Nellie, e pede à filha para conversar com Aunt Becca sobre isso. Isso mostra que a mãe de Nellie se envergonha de discutir sobre a

menstruação e puberdade com a própria filha. Ela passa para Aunt Becca a responsabilidade de explicar à sua filha sobre os processos de transformação física, psicológica e emocional em seu corpo. Os processos naturais que ocorrem no corpo de todas as mulheres se tornam fonte de vergonha e tabu; isso pode provocar um impacto danoso em Nellie, que passa a ver a puberdade das mulheres como algo negativo, do qual ela devia se envergonhar.

Podemos sentir a insatisfação de Nellie com a reação das pessoas em relação à sua menstruação: “Gastavam energia para me limpar. Perguntaram se eu estava tomando meus banhos de água quente? Eu estava aprendendo a lavar e cozinhar? Eu estava recebendo poderes corruptores” (1980: 121). Os discursos das pessoas mostram que, na comunidade de Nellie, a menstruação é ritualizada de forma negativa. Percebemos também as expectativas relacionadas aos papéis de gênero que designam as mulheres ao espaço privado, onde elas deviam realizar tarefas domésticas. O tom de Nellie evidencia seu questionamento e rejeição dessas práticas.

Os discursos das pessoas à sua volta sobre a menstruação afetam a formação da personalidade de Nellie e sua concepção sobre seu corpo. Como Bakhtin (1992) afirma, as relações dialógicas são relações de sentido, visto que o sentido está inscrito em vozes discursivas sociais. Examinamos um trecho do monólogo interior de Nellie sobre a menstruação:

‘Ela’ [a menstruação] estragava sua vida se você não tomasse cuidado! Apesar disso, ‘ela’ lhe dava poder, o poder de um fantasma que podia enviar presentes que ninguém pode comprar. Um fantasma vazio sem dedos do pé. Os cupins e formigas de madeira ‘dela’ cavam de dentro de você brinquedos e cartões de natal extravagantes. Um vazio sem dimensão, um buraco sem nome ou rosto, um buraco que puxa meninas inocentes, um instrumento tão vazio quanto um tambor de apenas um lado; e como um tambor, sua mensagem reverbera alto e muito claro, mas sem forma física, sem imagem (BRODBER, 1980: 120-1, grifos no original).

Em nossa leitura, a descrição feita por Nellie constrói a menstruação como algo fantasmagórico, surreal, não concreto, vazio e grotesco. A narradora parece não ser capaz de encontrar um núcleo identificável ou compreensível para esse processo biológico que deveria ser encarado como natural. Além dos discursos das pessoas de sua comunidade, Nellie não tem, nessa fase, outras fontes de informação. Os discursos mostram para ela que, para essas pessoas, a menstruação é cercada de mistério; como elas não entendem por completo esse processo biológico feminino, seus discursos o associam ao mundo mágico, e associam as mulheres à feitiçaria. Percebemos que esses discursos reverberam no enunciado de Nellie, e revelam um evidente medo das pessoas dos processos biológicos das mulheres. Em nossa interpretação, esse medo também explica a imposição de práticas e rituais, como forma de controlar as mulheres.

A descrição de Nellie nos remete às diferentes dimensões do estigma da menstruação, definida na língua inglesa também como *the curse* [a praga]. Citando os antropólogos Thomas Buckley e Alma Gottlieb, Johnston-Robledo e Chrisler (2011) mostram que existem teorias antropológicas que explicam a construção social do sangue menstrual como praga. Antigamente, a menstruação parecia mágica, porque, antes da compreensão da fisiologia do ciclo menstrual, as pessoas se desconcertavam com o sangramento periódico das mulheres, que não apresentavam nenhuma causa identificável para esse sangramento; além disso, elas não ficavam gravemente fragilizadas e não morriam. Os homens, que não passavam por essa experiência, temiam essa ocorrência misteriosa; preocupavam-se com o contato próximo do sangue menstrual, pensando que ele podia causar-lhes dano físico, poluindo ou envenenando-os. O desconhecido pode provocar o medo, como observam os feministas, e a consequente necessidade de controle das mulheres.

As palavras de Nellie também expressam seu sentimento sobre os tabus menstruais que ela tem de assimilar. Ela sente que a menstruação tira sua inocência, sua liberdade de expressão e socialização com as pessoas, como fazia antes. Percebemos que os processos ritualizados e os tabus ligados à puberdade feminina da comunidade têm um grande impacto nessa jovem, que inconscientemente passa a controlar a sua sexualidade desde a fase inicial. Seu discurso nos mostra que ela incorpora e exerce sobre si mesma a perspectiva repressora e controladora antes exercida por adultos/os em sua comunidade. Isto nos lembra da concepção foucauldiana acerca do policiamento do Eu, da sexualidade, em que as pessoas praticam a autorepressão, tendo internalizado os doutrinamentos opressores de sua sociedade. As reflexões de Nellie mostram o processo de autoalienação de seu corpo, a transformação da menina carismática feliz para uma adolescente introvertida, que se fecha ao mundo:

Meu peito inteiro era como a raiz apodrecida de uma bananeira. [...] Tenho o diabo em mim e apenas Aunt Becca sabe tratar disso. Eu me rendi. Eu falei para ela. [...] O círculo apertou, a distância foi completa. Entre no *kumbla*, pois você precisa ser limpa e preservada como pimentas em um pote de vidro. Entre no *kumbla*. Eu fui com Aunt Becca e o sol (BRODBER, 1980: 119-122).

O discurso de Nellie constrói mais uma vez uma imagem grotesca relacionada ao seu corpo, o que revela a força de seus sentimentos distorcidos. Nessa perspectiva, apropriada de sua sociedade, o desejo sexual é demonizado, e, como um fogo, tem de ser extinto. Dessa forma, impregnada pelas vozes das pessoas à sua volta, Nellie reprime a si mesma, escolhendo, aparentemente de forma inconsciente, a castidade, a pureza. O *kumbla* é uma espécie de redoma simbólica construída pela bisavó Tia Maria, que acreditava ser possível proteger suas/seus

filhas/os. É interessante observar como Tia Maria, que desejava uma identificação de suas/seus filhas/os com a cultura do marido branco, realizou o ritual do *kumbla*, que tem origem em outros rituais tradicionais africanos. Em nossa leitura, esse é um indício de sua inextricável conexão com sua herança africana, embora ela negue passar essa herança para as/os filhas/os.

Para Nellie, “entrar no *kumbla*” é uma forma de se fechar em si, se distanciar das pessoas. Também poderia ser entendido como uma forma de se refugiar do mundo tornado assustador e confuso por causa da puberdade, em sua complexa fase de crescimento. Em seu livro, *Sexual Feelings: Reading Anglophone Caribbean Women’s Writing Through Affect*, a pesquisadora finlandesa branca Elina Valovirta afirma que Nellie “entra no *kumbla* para poder escapar do que ela vivencia como a natureza ameaçadora da sexualidade” (2014: 52). Nellie reflete que o *kumbla* é um “dispositivo de proteção”; porém, “ele faz você delicado, fraco, cansado” (BRODBER, 1980: 130). Portanto, permanecer dentro do *kumbla*, isto é, fechar-se para o mundo, significa que ela sofreria menos, mas, ao mesmo tempo, ela não cresceria cultural e emocionalmente. Nellie começa então a entender que as experiências dolorosas necessariamente fazem parte do seu processo de crescimento.

Nellie traz outra recordação de sua desorientação a respeito da maneira como deve sentir e agir. Em sua juventude, ao retornar para Jamaica, ela se junta a um grupo marxista radical clandestino, formado por suas/seus amigas/os de infância. Apesar de se aliar ao grupo, ela não dá contribuições, exceto ler a ata da reunião. Sua introversão e timidez a impedem de conquistar seu espaço nesse nicho dominado pelos homens; sua retração do mundo social leva ao isolamento e solidão.

Nesse momento de sua vida, Nellie se depara com outros discursos misóginos, que a deixam mais fragilizadas ainda. Ela descobre os enunciados sussurrados por suas colegas negras a respeito dela, tais como, “Ela não tem homem?/Só pode estar brincando” (1980: 18). Outra vez, vemos que as mulheres negras internalizam sua condição inferior a elas imposta pela ideologia patriarcal e tornam-se porta-vozes para a perpetuação da própria opressão. A reação de Nellie é buscar apoio emocional, reforçando em sua consciência os ensinamentos que recebeu de Aunt Becca: “Tia. Por toda parte, as pessoas tentam estragar sua vida. [...] Bendita Tia. Afaste-as/os. Pesada na balança e achada em falta” (1980: 18-19). Notamos a repetição por Nellie da frase bíblica que sua tia usava, que parece pô-la em um espírito de reverência; ela evoca os discursos doutrinadores da tia, tratando-a como um ser supremo, em oposição aos colegas, o mal tentador do qual ela deveria afastar-se. Percebemos que isolar-se é bastante difícil para Nellie, pois exige dela um grande esforço emocional. Esse momento parece ser o

ponto mais crítico de seu desenvolvimento, quando ela, aparentemente, sofre um colapso nervoso. Entretanto, é precisamente nesse momento que ela expressa sua insatisfação com, e o desejo de quebrar a opressão que enfrenta. O sofrimento profundo evidencia sua resistência, que ela ainda não identifica, em aceitar esses doutrinamentos para os quais ela não encontra justificativa no mais íntimo de seu ser:

Não tem saída?

Não há lacuna nesse círculo?

Que grito de inferno! Não há saída Divino Senhor? Que inferno de grito! Deixa-me tentar segurá-lo. Mas vou vomitar e o mundo está girando no seu eixo de 66.6 graus. Vomitar um grito. As paredes estão me fechando e alguém está segurando minha garganta. Bom. Isso vai ajudar, para que ninguém saiba que ela não consegue manter seu homem. Solte da minha garganta. Gás está me sufocando. É a transfiguração. Poderei ascender? Estou girando, estou tão tonta, tão leve. Foste pesada na balança e achada em falta. Mas o que fiz para ser enterrada viva. Tentei ser boa. Sim. Meu homem morreu, mas estou caindo; contra a igreja. Está tudo bem; calma, fique quieta. Deixa que os elétrodos dessa parede de tijolo ativem todas as células no seu crânio: Trabalhos sem fé são insuficientes. Insuficientes. É isso que ele tem para oferecer e deseja que eu o chame de pai. Santo Pai! Você está louca. Andando para cima e para baixo na estrada de asfalto em seus sapatos de salto alto. Você está louca. Permaneça fora do complexo. Vão dizer que você está louca e não consegue segurar um homem. O sol derreterá o tijolo que está no seu cérebro e o retornará para o funcionamento normal. “Um buquê de rosas vermelhas por favor”. Andando pela rua com um buquê de rosas vermelhas nos meus sapatos de salto alto e o sol quente com um buquê de rosas vermelhas. Os espinhos penetrarão seus dedos: e o sangue corrente te fará normal. Andando pela rua de asfalto nos meus sapatos de salto alto e o sol quente com um buque de rosas vermelhas. Abaixo! As pessoas vão dizer que você está louca [...] (1980: 19-20, grifos no original).

Nesse fluxo de consciência, em que o leitor tem acesso direto à psique da narradora, o monólogo interior se mistura com o discurso indireto livre, trazendo diversos pontos de vista, de familiares e de pessoas da comunidade de Nellie. Notamos a linguagem desarticulada que retrata o desenrolar caótico e ininterrupto do seu pensamento. Mais uma vez, presenciamos a complexidade dos pontos de vista; é difícil distinguir quais são as vozes que habitam a voz da narradora, ou mesmo, qual é a voz dela. Concebemos que as vozes externas impõem a ideologia da castidade, pureza e submissão das mulheres como a virgem Maria, a superioridade do homem como prêmio, e assim por diante. Temos discursos do passado, do presente, vozes de fora e de dentro da narradora. O tempo e o espaço narrativos, assim como os pontos de vista, também são difíceis de identificar, porque, além de sua multiplicidade, se misturam.

Apesar da aparente incoerência do fluxo de consciência de Nellie, podemos identificar importantes questões em suas expressões. Primeiramente, ela sente o peso, quase a materialidade da tradição opressora da qual ela faz parte. Como mulher, ela sente a pressão de ter que cumprir as prescrições e expectativas de gênero ligadas à ‘verdadeira mulher’ submissa,

com a qual ela não quer ser associada. A menstruação é também posta em relevo, o que reforça a questão da centralidade no corpo da mulher nessa sociedade. As imagens do salto alto e as rosas vermelhas expressam o desejo de Nellie de expressar sua sensualidade e vivenciar a paixão amorosa, comportamentos que sua sociedade associa ao pecado, ao mal. Percebemos o sentimento de sufoco de Nellie e sua dificuldade de se comportar de acordo com os princípios cristãos, pois esses ensinamentos não fixaram raízes; mas, ao mesmo tempo, outros ainda não foram colocados em seu lugar. Seu desejo visceral de se soltar ainda não é forte o suficiente. Sua expressão bastante distorcida representa seu estado mental muito dolorido, que chega ao limite da loucura; essa crise demonstra a profundidade de seu conflito.

Suas palavras evidenciam a força das pressões que a “infectaram” (GILBERT; GUBAR, 1984): vozes e visões sociais, das quais ela não consegue se livrar e as quais ela tente expelir. Ela tem vontade de gritar seu novo ser, mas sente o peso do poder que a silencia; ela ainda não encontrou a própria voz. Como já observamos, a própria arquitetura do romance evidencia a lenta aquisição de autonomia da narradora-personagem e sua desvinculação com os valores coloniais, para a busca de valores ancestrais que possam ajudá-la a articular a sua nova versão de mundo. Sua condição espelha a situação da autora afro-caribenha que se encontra infectada pelas concepções normativas eurocêntricas da arte da escrita. Como Nellie, ela está encontrando sua própria voz, sua própria arte, capaz de representar a perspectiva feminina afro-caribenha. Como já observamos, essa obra traz uma forma artística completamente inovadora e criativa, pois nos mostra as sementes da quebra do paradigma europeu.

Ao encontrar ainda fortemente presente essas vozes opressoras dentro dela mesma, podemos pensar que isso a derrotou; entretanto, percebemos que isso não ocorre por completo, pois no final, ela formará o próprio ponto de vista. Para nós, esse jogo, ao longo do livro, da provável internalização dos pontos de vista opressores por Nellie, é proposital, uma vez que evidencia a profunda e complexa dimensão da violência simbólica exercida sobre ela. Podemos dizer que a consciência de Nellie se torna um “campo de batalha” (BAKHTIN, 1997) para outras vozes, em que há um jogo de vozes que tentam se impor, tentam assumir uma supremacia naquela aparentemente frágil jovem. Essas vozes reforçam os mesmos discursos sociais e religiosos repressivos, que lhe foram ensinados desde a infância. Percebemos sua dificuldade de ordenar, ou mesmo, bloquear essas vozes impregnadas em sua consciência, e, em consequência disso, o colapso nervoso é inevitável.

O gradual processo em que Nellie encontra sua voz se inicia com o apoio de Baba Ruddock, o fortalecimento de sua conexão ancestral e o retorno às origens africanas. O

reencontro de Nellie com Baba, o jovem com quem ela desejava sair em sua adolescência, marca o início de sua vitória na batalha com as vozes opressivas na busca da própria voz, uma vez que a convivência com esse homem provoca nela o despertar de valores e emoções que estavam adormecidos e, ou, reprimidos em sua mente. Vale salientar que a representação do papel fundamental desempenhado por Baba no resgate do estado psicoemocional de Nellie, “forçando-a a sair do *kumbla*” (1980:10), é significativa, visto que recupera uma identidade positiva para o homem negro, uma identidade que difere da imagem construída por Aunt Becca nos conselhos dados à sobrinha. Percebemos que nesse romance, há uma valorização da fraternidade com o homem negro, o que auxilia no empoderamento da protagonista.

Baba realiza algumas práticas que parecem estar relacionadas a um ritual chamado *obeah*, na cultura popular jamaicana. Essas práticas têm origens em rituais africanos que são influenciados por religiões de matriz africana, sem necessariamente fazer parte das manifestações religiosas. Um ritual praticado por Baba, em que ele faz um boneco de abacate se transformar em pó, pode significar a mensagem que deseja transmitir a Nellie, em relação ao seu profundo estado de desintegração e à necessidade de recuperar a autoestima e a confiança em si mesma. Vemos que esse ritual tem uma conotação positiva para Nellie, porque ela começa a refletir sobre aspectos de suas raízes africanas, que aprendeu a desvalorizar.

É interessante observar que, na Jamaica, rituais africanos como esses, geralmente discriminados como *black magic* [magia negra], também no Brasil, como “macumba” ou “despacho”, adquirem conotações negativas, enquanto rituais semelhantes⁶⁵, oriundos da religião católica, têm conotações positivas. A valorização desses rituais ligados a matrizes religiosas africanas, em contraposição às práticas relacionadas ao dogmatismo monolítico das religiões cristãs ratifica a tendência de Brodber de ir na contramão do paradigma normativo, à medida em que busca construir uma tradição literária afrodescendente.

Baba desempenha um papel importante também no processo de fortalecimento da conexão ancestral da protagonista; ele participa de alguns momentos de reflexão de Nellie sobre seu passado, por vezes ritualizados pelo uso de canabis. Vale salientar que, o uso dessa substância tem uma conotação positiva, uma vez que ajuda a protagonista a ter visões com suas/seus ancestrais, que trazem o que ela interpreta como mensagens que possam contribuir para seu fortalecimento. Nessas visões, ela é sempre guiada pela tia-avó, Alice Whiting, filha de Tia Maria e William Whiting. Diferentemente das mulheres em sua família – sua irmã Kitty e sua sobrinha Aunt Becca, Alice se mostra como mulher forte e independente, escolhendo não

⁶⁵ Chamados de “simpatia”.

casar e nem ter filhas/os. Em vez disso, conforme a reflexão da narradora, ela ajudou “as donas de casa desvanecidas e fragilizadas” da comunidade que precisaram dela (1980: 75-76). Consideramos que, nesse processo rico de fortalecimento de Nellie, quem adquire centralidade em sua mente é Aunt Alice, exemplo de força e coragem, e não as demais mulheres que a ensinavam por muito tempo:

Ontem à noite, me deixei levar para um novo mundo. [...] esse pedaço de chão foi claramente meu [...]; Eu tinha o direito de explorar aí, ao redor de corpos e espíritos. [...] Eu viajei com minha Aunt Alice, irmã da mãe do meu pai, Alice Whiting [...]. Viajei com ela nesse espaço e ela me mostrou nossos jardins [...] Eu vi as mãos orgulhosas de Madam Faith; ela me contou sobre seus poderes. Ela me fez experimentar a erva de galinha de guinea e a folha de vida, para melhor visão, ela disse (1980: 75-76).

O trecho nos lembra do texto “In Search of Our Mothers’ Gardens”, da escritora afroestadunidense Alice Walker, no qual ela fala sobre as habilidades artísticas das mulheres negras que, restritas ao espaço privado na era da escravidão e pós-escravidão, conseguiram articular sua criatividade. Com os poucos recursos que tinham, elas transferiam sua energia criativa para suas tarefas domésticas – a culinária, costura, jardinagem, dentre várias outras. Como já observamos, Walker nos mostra que os ensinamentos pessoais sobre o belo que ela recebeu, vieram do exemplo das belas mantas que a mãe tricotava para a proteção de sua família contra o frio, e das belas flores e jardins cultivados por essa mulher, para esconder buracos nas paredes da casa, e assim por diante:

Para [minha mãe], cuja vida foi extremamente dificultada em diversas formas, ser artista sempre foi sua realidade cotidiana. Sua capacidade de manter a prática de sua arte, mesmo em maneiras simples, é algo que as mulheres negras têm feito, por muito tempo (WALKER, 1994: 408).

Ou seja, os trabalhos artísticos das mulheres negras pobres não serão encontrados em museus de tradição eurocêntrica, mas em suas casas, nos lugares onde fazem as tarefas diárias para a sobrevivência e para uma vida mais confortável. É importante destacar como, a partir de memórias íntimas de uma experiência pessoal, Walker nos dá uma lição de estética, que adquire reflexão teórica relevante para a tradição de literatura afrodescendente de autoria feminina. Serve como mais um exemplo de uma experiência particular que tem dimensão estética e política dos feminismos negros.

Nellie recupera o valor da forma de expressão artística de suas antepassadas e dos conhecimentos caseiros de Madam Faith, sua tataravó não biológica, que foi escravizada.

Novamente vemos a valorização do conhecimento oriundo da cultura local, em oposição ao conhecimento dogmático ocidental. Madam Faith criou o bisavô branco de Nellie, William Whiting após a morte dos pais dele. Ela nunca teve filhas/os próprias/os, porque ela não teve a escolha de se casar e ser dona de casa, em virtude de sua condição de escravizada. Essa mulher resiliente criou William com amor e afeição; e ele retribuiu o amor, considerando-a como mãe. Observamos a importância da reconstrução da genealogia de Nellie a partir dessa mulher corajosa, cujo nome Faith [Fé] inspira confiança, segurança e esperança. Firmar suas origens nessa forte mulher negra, torna evidente a revalorização pela narradora de sua raça, de sua origem africana, e das mulheres negras. A valorização da expressão artística e de conhecimentos caseiros das mulheres negras nessa obra, assim como em outras produzidas por escritoras afrodescendentes, é importante para a visibilidade da tradição artística feminina africana, geralmente negligenciada na historiografia ocidental.

Na tentativa de fortalecer sua conexão ancestral, Nellie se reconecta de forma mais positiva com as/os antepassadas/os. Ela resgata a importância de sua bisavó Tia Maria e sua avó Granny Tucker, que nessa fase, é falecida, trazendo perspectivas delas contrárias ao que ela pensava anteriormente sobre ambas. Nellie começa a entender a atitude subalterna de Tia Maria, que, oprimida em sua sociedade em virtude de sua origem africana, desejava que suas/seus filhas/os se identificassem com a cultura do pai branco, para que elas e eles não vivessem situação semelhante ao que ela sofreu. Nellie parece perdoar sua Tia Maria, ao compreender que o *kumbla* foi a forma que ela encontrou na tentativa de protegê-las/los das crueldades de seu mundo.

Granny Tucker é re-apresentada por Nellie como sábia, cuja sabedoria feminina, foi transmitida para suas netas. A narradora parece perdoar a avó também e se indaga sobre o efeito de suas orações: “Eu não soube se a família da minha mãe precisava da proteção [do *kumbla*] [...] Granny Tucker rezava; não sei se oração é um *kumbla*” (1980: 145). Em nossa leitura, Nellie sente que, da mesma forma que Tia Maria encontrou conforto na ideia da proteção de suas/seus filhas/os pelo *kumbla*, a oração foi para a avó Tucker um meio de sobrevivência, uma vez que ela se sentia segura com a convicção de que suas orações protegiam suas/seus filhas/os e netas/os. Vale destacarmos essa mescla, em toda a obra, de crenças religiosas de culturas africanas com a tradição cristã. Observamos que, enquanto o nome de Tia Maria é típico da cultura católica cristã, ela propõe o ritual africano do *kumbla*.

Em uma visão guiada por sua tia-avó Alice, Nellie se encontra com Granny Tucker e Tia Maria, assim como as/os demais antepassadas/os, mãe, pai, bisavô, tias, tios, etc.

Percebemos que sua experiência de fortalecimento da conexão ancestral e retorno às raízes é ritualizada: todas/os cantam e dialogam com Nellie, tocando tambores e flautas: “Foi arte de qualquer ângulo [...] música, forma, produção, performance, esquema de cores, mescla de cores, um desfile. [...] Não estavam apenas apresentando um *performance* para mim. Elas/eles estavam tentando comunicar-se” (1980: 80). Em coro, perguntam para Nellie informações sobre suas primas/os e tias/os vivas/os; ela começa a entender que desejavam que reforçasse sua ligação com essas/es parentes.

Nesse jogo narrativo de perguntas e respostas, Nellie descobre o quanto essa conexão familiar é necessária para a afirmação de sua identidade de forma positiva: “Eu sabia que se conhecesse minhas/meus parentes, não andaria por aí mais como uma estranha; eu precisava conhecê-las/los para poder me conhecer, poder usar meu vestido amarelo de Páscoa e poder caminhar no meu lindo jardim” (1980: 80). Testemunhamos, nesse momento, o início do processo que Helen Tiffin chama de “*reembodiment*” de Nellie. A tradução dessa palavra em português, “re-corpo-rificação”, não carrega a mesma conotação em inglês, referente à reconstrução do valor do corpo e espírito de Nellie, que, uma vez alienada de seu corpo, aprende a amar e conviver com ele, o que provoca nela a descoberta e fortalecimento de sua autoestima. O termo carrega em si conotação não apenas simbólica, mas também física. Nellie não quer ter mais vergonha do corpo mulher, do corpo negro. Ela deseja a liberdade de expressão e, com sua energia renovada pelo apoio e força das antepassadas negras, distanciando-se cada vez mais de seu passado de jovem frágil, assustada e infeliz, ela se torna preparada para articular sua voz e conquistar seu espaço; podemos perceber sua capacidade crescente de encontrar novos caminhos.

A forma como as/os antepassadas/os comunicam com Nellie nos remete à oralidade, oriunda da tradição africana. A canção, ou musicalidade em geral, é um elemento importante nas manifestações religiosas de matrizes africanas; a oralidade é uma tradição fortemente presente nessas culturas. Com as marcas da cultura africana recuperadas na obra, vemos o retorno da narradora às raízes africanas, a partir da qual ela ganha mais força ainda.

Em seu livro, *Sounding Off: Rhythm, Music and Identity in West African and Caribbean Francophone Novels* (2009), Julie Anne Huntington analisa as técnicas empregadas por escritoras/es caribenhas/os francófonas/os de utilizar fenômenos rítmicos e musicais em suas narrativas. Huntington afirma que, pelo uso de sonoridades como *footsteps* [passos], batimentos cardíacos, *drumbeats* [batucadas], e o som das pessoas dançando ou trabalhando, as/os escritoras/es criam representações textuais de música (HUNTINGTON, 2009: 24). Para ela,

essas/es escritoras/es trazem outro ponto de vista que contribui para a problematização entre as tradições oral e a escrita e a desconstrução da supremacia do discurso, que marca a tradição ocidental. Da mesma forma, pensamos que a recuperação dessas tradições orais, bem como representações musicais no romance de Brodber podem ser entendidas como mecanismos subversivos para o deslocamento da autoridade do colonizador.

Em sua visão, ao se despedir das/dos antepassadas/os, Nellie se prepara para a nova jornada de sua vida, mostrando que, embora tenha segurança de sua identidade, sua luta de transformar sua realidade não será fácil:

[...] Mass Mehiah cortou seus cedros bastardos e deixou o sol entrar. [...] Vulneráveis como um verme prematuro, retornamos... [...] Não há caminhos diante de nós. Nós teríamos de criá-los. Mas ainda temos as mãos magrinhas e negras de Granny Tucker, fortes o suficiente [...] [...] Madam Faith ainda amarrava as margens do rio e Tia Maria, a flor de café branco ainda perfumava nosso jardim (1980: 146-7).

Vemos novamente a alegoria relacionada aos cedros com uma nova conotação: com a derrubada das árvores, a presença do sol, que relembra energia e iluminação, sugere um novo começo para Nellie e sua comunidade. Ao longo do romance, podemos acompanhar o percurso de crescimento de Nellie, em que tivemos inicialmente a sensação de confusão, tendo em vista a mistura das vozes no interior da narradora, o que chegou ao seu clímax, com seu colapso físico e mental. Já nessa fase final de seu crescimento, a voz narrativa de Nellie é mais segura e lúcida, o que nos dá uma sensação de tranquilidade. Percebemos que ela se encontra em sua travessia, em que aprende a abraçar sua herança cultural híbrida, pois não é possível voltar completamente às raízes culturais africanas, e não é possível abandonar a herança cultural europeia; ou seja, não consegue reprimir nenhuma parte da herança cultural. Ao abraçar suas heranças culturais, Nellie se reconcilia com sua consciência mestiça, ciente da necessidade de se autoafirmar em seu espaço híbrido e de encontrar novos valores.

O resgate das antepassadas negras Madam Faith, Tia Maria e avó Tucker, nos lembra novamente da reflexão de Alice Walker em relação às mulheres negras que resistiram ao sofrimento e ao enlouquecimento graças à sua constante ligação com a arte, com a criatividade ensinada ancestralmente por mães e mães em gerações desde a África até a diáspora. A imagem de Madam Faith amarrando as margens do rio, nos faz refletir sobre a travessia de Nellie em seu espaço fronteiro, um espaço fluido, em constante transformação, seu entre-lugar. Com a força de suas antepassadas, Nellie poderá nadar com a corrente, poderá conviver com sua herança híbrida, de uma posição empoderada, de *reembodiment* [re-corpo-rificação]. O resgate

de sua herança ancestral, que traz tanto a cultura africana quanto a europeia, nos aponta para a síntese dessas heranças, a qual está sendo assimilada por Nellie.

Com a inexistência de um trajeto traçado, tendo em vista que ela tem à disposição uma herança cultural ocidental que a inferioriza, e uma herança cultural africana pouco conhecida, Nellie terá de construir uma nova forma de enxergar o mundo a partir do olhar híbrido. Assim como essa personagem, as escritoras estudadas neste trabalho que, sem um caminho claro como referência, contribuíram para construir uma tradição literária afrodescendente, em contínuo e rico processo de construção.

Com a renovação de sua energia e o fortalecimento de sua identidade híbrida, Nellie parece estar preparada para lutar pela transformação dos valores alienantes opressivos em sua comunidade, embora ela sinta que, como “vermes prematuros”, elas/eles ainda são muito impotentes. Ao fortalecer a sororidade com suas antepassadas negras, Nellie pode ganhar cada vez mais força para realizar sua missão, para transcender sua realidade opressora e atingir uma nova existência, sua reexistência, em que continuará lutando para quebrar o ciclo da violência simbólica, pela qual essas pessoas foram oprimidas por tanto tempo.

Com um final aberto desse *bildungsroman*, vemos que não há uma estabilização em que a protagonista será feliz para sempre. Apesar disso, o romance aponta para um futuro melhor para ela e para as pessoas negras porque, com a ajuda dessa jovem e de outras jovens que tiveram semelhante percurso de crescimento, construirão uma nova consciência crítica necessária para eliminar a naturalização e reprodução da inferiorização imposta. Teremos mais Nellies que, através do questionamento reflexivo, continuarão a nos mostrar que os valores patriarcais e racistas são inapropriados, e não que as mulheres negras são inadequadas.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo, verificamos que a questão da violência contra as mulheres recebe novas dimensões, quando analisada à luz de interface de raça e gênero. As dimensões de classe e sexualidade também nos auxiliaram para uma melhor compreensão de questões como as relações sociais das mulheres negras e a construção de suas identidades na diáspora.

Vimos que, tanto as teóricas feministas quanto as escritoras afro-estadunidenses e afro-caribenhas produzem a partir de suas próprias experiências individuais. Essas experiências, entretanto, adquirem uma dimensão política relevante, o que reforça uma das questões básicas para os feminismos. Ao desenvolver diálogos sobre as experiências individuais das mulheres negras em geral, elas nos mostram que as histórias dessas mulheres não são singulares, restritas ao domínio do privado; em vez disso, são compartilhadas, e devem ser entendidas dentro de uma perspectiva mais ampla, isto é, o pessoal deve ser entendido como político. Independentemente de seu contexto, classe social, raça, idade, etc., as mulheres lutam para superar as diferentes formas de violência que sofrem como indivíduos.

A partir da Teoria do Ponto de Vista [*Standpoint Theory*], articulada também pelos feminismos⁶⁶, as feministas afro-estadunidenses mostraram que o lugar de fala é um dos maiores fatores influenciadores no processo de construção do conhecimento. Desse modo, é necessária a expansão e consolidação de uma produção teórica a partir da perspectiva das mulheres negras, para problematizar e transformar as distorções naturalizadas nas formulações patriarcais e racistas, que as inferiorizam. As feministas afro-caribenhas também se engajaram na representação das experiências das mulheres negras, resgatando, inclusive, histórias reais de escravizadas, narradas por estas mesmas, como forma de mostrar que eram pessoas com complexidades psicológicas individuais, desconstruindo estereótipos negativos que as desumanizavam. Nossa pesquisa ressaltou a questão da ausência de registros históricos sobre o passado das pessoas afrodescendentes em geral, em condição de diáspora. Sabemos menos ainda sobre as experiências individuais dessas pessoas. Na literatura, as histórias individuais, “histórias do possível” (SWAIN, 2004), lançam possibilidades em relação à (re)construção dessas trajetórias da humanidade.

Também por meio de sua *Standpoint*, as feministas negras desconstroem a noção de condição universal das mulheres. Contribuíram para dar visibilidade à questão de raça/ racismo,

⁶⁶ Dentre outras perspectivas, *Politics of location* [A política da localização, tradução livre nossa] da feminista branca Adrienne Rich (1986).

e para alterar a compreensão de conceitos como lar, casa/família, nas análises feministas. Elas também contribuíram para mostrar que o patriarcalismo, bem como as noções de raça/racismo são construções sociais, que, por serem eurocêntricas, influenciaram de forma profundamente negativa, e ainda influenciam as experiências de vida das pessoas negras.

Vimos que as feministas afro-estadunidenses buscaram se consolidar como um movimento distinto, no qual articularam a questão de raça, que os movimentos feministas inicialmente não tratavam, assim como questões de gênero, ainda hoje pouco contempladas nos movimentos de raça. A publicação da antologia, organizada pelas feministas afro-estadunidenses Glória Hull, Patricia Scott e Barbara Smith, sobre estudos feministas afro-estadunidenses com o título *All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave*⁶⁷ (1982), entre outras contribuições, foi um ato político, de denunciar a ilusão de imparcialidade da representação nesses grupos, tendo em vista que as referidas “mulheres” no movimento feminista eram brancas; e os referidos “negros” no movimento antirracista eram homens. As feministas negras não se identificavam com esses movimentos, tendo em vista a invisibilidade e negligência de suas necessidades específicas.

Essas feministas, assim como as feministas afro-caribenhas, analisaram o funcionamento da opressão, salientando que gênero, raça, classe e sexualidade são construções históricas que se imbricam, apesar de suas especificidades. A feminista afro-estadunidense Kimberlé Crenshaw (1989, 2007) mostrou que esses temas não podem ser “acrescidos” e “misturados”, no debate sobre a opressão, mas devem ser estudados em uma ótica interseccional, o que permite capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Isto é, a forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas das mulheres negras.

O trabalho dessas feministas também trata das diversas manifestações de violência relacionadas a esses sistemas de discriminação, não apenas a física, mas também a moral e simbólica. Nossa pesquisa constatou que, por estarem posicionadas na base da pirâmide social, as mulheres negras são as mais fragilizadas e vulneráveis à violência. Elas sofrem a opressão de homens brancos e mulheres brancas, assim como de homens negros. A contribuição teórica de hooks (2000) nos mostrou que a violência doméstica contra as mulheres negras pode resultar da busca do homem negro de restaurar a autoridade, a masculinidade, uma vez que ele se sente desempoderado em seu contexto patriarcal de supremacia branca. Crenshaw (1989) destaca

⁶⁷ Tradução livre nossa: Todas as mulheres são brancas, todos os negros são homens, mas nós somos corajosas.

como o silenciamento da violência doméstica tanto por homens negros quanto por mulheres negras, que acreditam que a exposição dessa violência exacerbaria sua imagem no olhar da comunidade branca, pode contribuir para aumentar sua ocorrência.

Trabalhamos, ao longo desta tese, a questão da violência simbólica e moral. Argumentamos que a estereotipagem negativa das mulheres negras nas sociedades ocidentais eurocêntricas deve ser entendida também como uma forma de violência moral. Vimos a figura da “jezebel”, a mulata sexualmente insaciável. Posicionadas como outro – embora percebam de imediato que a imposição do dominador é incorreta – as mulheres negras que sofrem esses estereótipos geralmente são forçadas a aceitar a opressão. É uma forma de tortura psicológica (MATHIAS, 2014), que as degrada, sem deixar provas nem testemunhas de sua ocorrência.

Rita Segato (2003) salienta a difícil percepção e representação da violência moral, o que dificulta a denúncia e busca de ajuda, como exploramos no trabalho. A autora assinala para a necessidade de campanhas que possam colocar em circulação uma terminologia ou um conjunto de representações para facilitar a percepção e reconhecimento específico dessa forma de violência. Com isso, poderíamos gerar comportamentos mais críticos e de resistência a essas formas sutis de intimidação e coerção. Além disso, faz-se necessário divulgar conceitos capazes de promover o respeito à diferença da experiência feminina, nesse caso, da experiência feminina negra.

Como nosso trabalho enfatizou, diferentemente da violência moral, em que o sujeito percebe de imediato a opressão que sofre, a violência simbólica ocorre de forma inconsciente; envolve a internalização, naturalização e reprodução da opressão, o que faz com que se torne um *habitus* na vida cotidiana (BOURDIEU: 2003). Essa forma de violência foi o foco da nossa tese, uma vez que pode ter um efeito muito mais danoso do que a física, porque as pessoas oprimidas se tornam multiplicadoras dos valores opressivos, que não enxergam como tal. A feminista afro-caribenha Verene Shepherd (2014) nos mostrou como, na Jamaica, houve a naturalização do clareamento da pele pelo uso de produtos químicos entre as mulheres jovens. Identificamos esse costume, um *habitus* (BOURDIEU, 2003), como uma manifestação de violência simbólica, uma vez que envolve a perpetuação da supremacia branca relacionada a padrões estéticos, definidos a partir do paradigma eurocêntrico, a qual inferioriza e estigmatiza as mulheres negras.

Como vimos ao longo deste trabalho, as escritoras afro-estadunidenses e afro-caribenhas utilizaram a palavra simbólica construída pela literatura como veículo para problematizar e visibilizar imagens verdadeiras sobre as mulheres negras, a partir de sua *Standpoint*. Com as

suas obras, elas põem em cena a situação real das mulheres negras, a qual tem sido ignorada ou distorcida na construção da historiografia tradicional. Através de sua produção ficcional de histórias individuais, essas escritoras dão visibilidade aos relacionamentos, planos futuros e identidades das mulheres negras como indivíduos, e mesmo como grupos. Trazem à consciência do/a leitor/a a importância dessas histórias, que merecem visibilidade tanto quanto as histórias de homens, geralmente enaltecidos nas narrativas tradicionais sobre guerras e lutas políticas, consideradas mais importantes.

Essas escritoras não apenas expõem e denunciam as diferentes maneiras pelas quais essas mulheres são subjugadas, mas também retratam suas potencialidades de resistência, mostrando suas diferentes formas de sobrevivência, em seus contextos sociais contraditórios, patriarcais e racistas. Com isso, as obras que estudamos são, na verdade, relatos emancipatórios, pois apontam para uma modificação dessa realidade, em virtude do enfrentamento pelas mulheres negras de sua condição de inferiorização. Evidenciam as formas pelas quais essas mulheres encontram cada vez mais caminhos de superação.

Vimos que, com sua percepção da inadequação da tradição literária patriarcal para a articulação do ponto de vista das mulheres negras, tendo em vista a distorção e inferiorização delas nessa tradição, tanto as escritoras afro-estadunidenses quanto as afro-caribenhas buscaram construir uma tradição literária feminina afrodescendente. Elas contribuíram para a mudança dos paradigmas, e se dedicaram à releitura e reescrita [*Disruption, Revision*] (HENDERSON, 2000) da subjetividade feminina negra, transformando as normas, categorias, linguagem, elementos e estilos literários tradicionais em nova energia mais adequada à expressão do ponto de vista das mulheres negras, como vimos.

Foi útil para a nossa análise o conceito de “antropofagia”, conforme criado pelo movimento modernista brasileiro, que se refere a modos alternativos de produção literária, mais especificamente, a forma em que escritoras/es brasileiras/os absorviam e “canibalizavam” as influências e padrões europeus, transformando-os em energia para produzir a partir de uma perspectiva inovadora e mais verdadeira sobre a experiência nacional. Podemos ver que as realidades contemporâneas brasileira e caribenha não podiam ser veiculadas por antigos paradigmas literários tradicionais, o que fez com que sejam necessárias novas formas de produção literária.

Gostaríamos de lembrar também que o conceito de “infecção na sentença” [*infection in the sentence*], construído pelas feministas estadunidenses brancas Sandra Gilbert e Susan Gubar (1980), foi relevante para a nossa análise, porque iluminou alguns aspectos relacionados à

questão de emancipação da tradição eurocêntrica. Passamos a enxergar dois níveis de superação, em relação à produção literária de autoria feminina afrodescendente: o das personagens e o das próprias escritoras. Observamos ao longo dos romances a construção de uma espécie de duplo movimento: a internalização, em um primeiro momento, dos valores opressores pelas personagens, e um distanciamento e uma gradual resistência a essa “infecção”. No caso das escritoras, elas reforçam, especialmente Brodber, a questão do desafio de produzir dentro de uma tradição patriarcal eurocêntrica. Com sua criatividade, essas escritoras desafiam com sucesso formas e valores estéticos convencionais. Elas transformaram o gênero *bildungsroman* de tal forma que se tornou uma forma literária independente do clássico, uma vez que seus romances trazem características temáticas e formais próprias, que nos mostram o árduo percurso de crescimento de personagens negras em sociedades opressoras.

Consideramos híbrido o *bildungsroman* pós-colonial das escritoras afrodescendentes, o qual, em alguns casos, tem foco em mais de uma personagem, como no romance de Toni Morrison e Michelle Cliff. Esse tipo de *bildungsroman* traz as experiências de personagens de forma fragmentada, o que nos mostrou o quanto é difícil resgatar as histórias das mulheres negras e das pessoas negras em geral, devido à ausência de registros na historiografia tradicional. Vimos que a multiplicidade de pontos de vista e a forma narrativa mista no romance de Erna Brodber também evidenciam uma modificação nesse estilo narrativo. Apesar da forma fragmentada nessas obras, os pedaços se unem organicamente formando histórias complexas das mulheres negras.

Observamos também a construção de uma linguagem híbrida nesse *bildungsroman*, que traz o uso do inglês padrão junto ao crioulo, no caso dos romances afro-caribenhos. Em nossa leitura, como já observamos, isso não é apenas uma forma de representar a sobreposição de identidades característica ao ambiente caribenho diaspórico, mas também é um mecanismo que contribui para a resistência às, e a subversão das convenções normativas da produção literária.

Além disso, a característica híbrida da produção das escritoras afro-caribenhas se manifesta no uso da intertextualidade em seu *bildungsroman*, o que envolve o resgate de marcas da cultura africana, principalmente a oralidade, por meio do contar histórias e a musicalidade. Estes aspectos têm origem na tradição oral africana, e ainda são fortes nas culturas afro-caribenhas contemporâneas. A recuperação de marcas da cultura africana nas obras é também um caminho para a construção de uma tradição de literatura afrodescendente.

Nossas análises mostraram que a produção literária das escritoras afrodescendentes é muito rica e renovadora. Utilizando as convenções de forma transformadora, elas desafiaram o

discurso literário tradicional, possibilitando, dessa forma, a releitura e a reescrita da subjetividade feminina negra, em uma ótica mais verdadeira. Apesar disso, como exploramos, essas escritoras tiveram grande dificuldade em terem seus trabalhos publicados e reconhecidos, dentre outras razões, em função do jogo de forças marcadamente patriarcal, eurocêntrico e racista, que ainda opera no campo literário. As críticas literárias afro-caribenhas Carole Davies e Elaine Fido (1991) apontam para a importância da discussão sobre a ausência de voz [*voicelessness*], quando falamos das escritoras afro-caribenhas, uma vez que elas foram ignoradas e não foram ouvidas por muito tempo.

A questão do silenciamento é denunciada tanto pelas escritoras afro-caribenhas quanto pelas afro-estadunidenses em suas personagens, cujos pontos de vista geralmente se desenvolvem através do monólogo interior. Enquanto crianças, as protagonistas dos romances que estudamos não falam para o ‘dominante branco’; elas falam para si mesmas, aspecto que remete à ausência de voz, ao mesmo tempo em que sinaliza para um rico processo de amadurecimento dessas personagens-narradoras. Suas reflexões introspectivas permitem a construção de uma autoconsciência, a qual faz com que elas possam fortalecer suas atitudes de resistência, e desenvolver discursos contra-hegemônicos. Através dessas reflexões introspectivas, podemos escutar as vozes das narradoras que buscam a superação das inúmeras e injustas dificuldades provocadas pela sua condição de mulher negra. A partir dos pontos de vista das personagens Claudia, Pecola, Tee, Xuela, Nellie, entre outras, que refletem sobre a condição das mulheres negras subalternas, estamos compelidas/os a conhecer as histórias dessas mulheres que sofreram diferentes dilemas dolorosos. Através de sua arte, as escritoras afro-estadunidenses e afro-caribenhas nos trazem a voz das mulheres negras, que podemos ouvir mesmo em sua condição de *voicelessness*.

Percebemos em nossas análises que, nos romances dessas escritoras, a forma e conteúdo se identificam fortemente. Dentre outros aspectos, o uso de narradoras que falam para si mesmas nos faz refletir sobre a questão do silenciamento, como explicamos anteriormente. Por sua vez, isto aponta para a situação real das pessoas negras, cujas vozes não são ouvidas em seus contextos sociais diaspóricos. Além disso, as narrativas fragmentadas reforçam a questão da desorientação e desintegração das protagonistas, antes de encontrar o caminho da resistência necessária para uma nova existência. O romance de Brodber é o que demonstra mais em sua forma, isto é, não apenas no conteúdo, mas na própria estrutura narrativa, a angústia que sente a protagonista pela sua condição de mulher negra. Como vimos, é um romance bastante fragmentado, em que os pontos de vista são difíceis de identificar, o que reforça a questão da

desorientação e perplexidade da narradora-protagonista. Percebemos, no percurso de crescimento de Nellie, a intensidade da violência simbólica que ela sofreu, com sua inicial internalização dos valores eurocêntricos e da condição de inferior imposta a ela, e sua gradual libertação e construção de novos valores.

Vimos que todos os romances estudados trabalham a questão da violência simbólica; exploram a extensão e intensidade da naturalização da opressão e suas consequências nas personagens negras doutrinadas com valores eurocêntricos. Os romances afro-caribenhos, sem tanta ênfase na questão da violência física, focalizam a moral, e mais especificamente, a simbólica, nos mostrando o quanto essa forma de violência é tão dolorosa, se não mais, quanto a física. Nessas obras, observamos a imposição da cultura do colonizador branco no cotidiano das pessoas negras, que internalizam e perpetuam essa cultura, passando a considerá-la superior. As protagonistas mostram que, em todas as esferas sociais, escola, igreja, família, são ensinadas a aceitar a dominação pela cultura colonizadora e a buscar tornar-se seres com “máscaras brancas”, apesar da pele negra (FANON, 1967). Elas narram a profundidade do dano psicológico causado, sua autoalienação e autodepreciação, antes de tomarem consciência da necessidade de *reembodiment* [“re-corpo-rificação”] e de reagir, como discutimos.

É interessante destacar que, dentre as escritoras afro-caribenhas estudadas, Brodber, apesar de ter permanecido em seu país de origem, a Jamaica, onde se imaginaria que a força opressiva do colonizador já tivesse sido fragilizada, é a que parece encenar de forma mais contundente a profundidade dos danos provocados pela interiorização dos valores eurocêntricos. Cabe observar, entretanto, que, para todas as escritoras afro-caribenhas estudadas, mesmo após migrarem para os EUA, como é o caso de Cliff e Kincaid, a geografia ficcional de seus romances é o Caribe.

Observamos que a maioria dos romances analisados apresenta um *open-ending* [final em aberto], sem um final feliz; afinal, o mundo opressor ainda está em fase de gradual transformação. Entretanto, apesar desse tipo de final, os romances apontam positivamente para a gradual superação pelas protagonistas das situações de violência, opressão e inferiorização a elas impostas cruel e injustamente.

Percebemos que a transformação da condição das protagonistas é possibilitada pelo apoio familiar, e que, na maioria dos casos, as mães negras são os pilares da família, pois são elas que ensinam às/aos filhas/os a desenvolverem o poder da autoafirmação e resistência ao preconceito racial, como vimos na situação da narradora Claudia em *The Bluest Eye*. Xuela em *The Autobiography of My Mother* nos mostra como a ausência da figura materna pode ser

negativamente impactante na vida da menina negra. Entretanto, com a busca de integração e conexão profunda com a mãe, em outra dimensão, essa jovem negra pode encontrar as forças dentro de si para sobressair.

Nossa pesquisa mostrou que, em muitos casos, assim que iniciam o processo de socialização fora do núcleo familiar, as crianças negras sofrem a violência simbólica, pois, na educação formal, são doutrinadas a acreditar que sua origem cultural africana é desprezível e inferior. No entanto, vimos também o caso em que os próprios membros da família impõem nas jovens os valores eurocêntricos opressores, porque receberam esses ensinamentos, e são o que eles têm para transmitir. Personagens como Aunt Becca e Granny Tucker, tia e avó de Nellie, não conseguiram perceber que isso é uma das mais danosas formas de violência provocada pelo opressor branco.

A superação das protagonistas é também possibilitada pelo retorno às raízes culturais, como vimos nos romances afro-caribenhos. Essa questão é bem mais explorada no romance de Brodber, em que há uma valorização da cultura rural/popular jamaicana oriunda de tradições africanas, como a oralidade e musicalidade, em oposição à cultura dogmática imposta pelos colonizadores ingleses. A aproximação da personagem Nellie com sua herança cultural africana, a auxiliou no processo de empoderamento e gradual desenvolvimento da autonomia necessária à transformação da dura realidade que enfrentou, apenas por ser negra e mulher.

Vimos também que o caminho de retorno às raízes dessa personagem ocorre com o apoio de um jovem negro, o que nos remete à questão de fraternidade, outro aspecto que contribui para a transformação da condição de Nellie. Salientamos que, nesse romance, há uma valorização da fraternidade com o homem negro, o que auxilia no fortalecimento da protagonista. Nos outros romances estudados, inclusive os afro-estadunidenses, temos a *sorority* [“sororidade”], ou seja, união entre mulheres que constroem uma rede de apoio emocional. As feministas estadunidenses em geral têm utilizado a palavra “sororidade” para substituir o uso da palavra “fraternidade”, para se referir à irmandade de mulheres. Nossa investigação mostrou como, em comunidades afro-caribenhas e afro-estadunidenses, as mães criam uma rede de apoio para a colaboração com a educação e proteção das crianças da comunidade, um costume que parece ter sido originado na tradição matrifocal da África Ocidental (TANNER, 1974). Interpretamos isso como um tipo de sororidade, que representa uma forma de sobrevivência para essas mulheres, que são responsáveis não apenas pela criação das/dos filhas/os e o cuidado da casa, mas também são quem sustentam a família, e, portanto, precisam trabalhar também fora de casa, às vezes, longe de suas comunidades, como discutimos.

Em *The Bluest Eye*, temos a sororidade entre Claudia, sua irmã Frieda e Pecola, como forma de gradual fortalecimento delas. Vimos como sofre a narradora Claudia, ao perder a união com Pecola, que não conseguiu transcender a opressão.

Exploramos outra forma de sororidade nos romances afro-caribenhos: o fortalecimento da conexão ancestral das protagonistas com suas antepassadas negras, aspecto que também tem origem em tradições africanas, nas quais as mulheres sempre tiveram um papel valorizado. Com a construção dessa rede de apoio emocional, as protagonistas, como Tee e Nellie, encontram forças para continuar resistindo e para desenvolver personalidades mais seguras.

Apesar do retorno às raízes culturais africanas e do fortalecimento ancestral com antepassadas africanas/afrodescendentes, como nossa pesquisa destacou, entende-se que não é possível reprimir nenhuma parte da herança cultural, não se consegue abandonar por completo a herança cultural europeia. Inseridas em contextos diaspóricos, as protagonistas aprendem a necessidade de saber conviver com as diferenças culturais, de abraçar todas as heranças recebidas ou impostas, saber atravessar essas culturas, sem serem dominadas por elas. Isto é a consciência mestiça (ANZALDÚA, 1987), que as auxilia a se autoafirmarem como sujeitos transformados culturalmente dentro de seu espaço fronteiriço. Pelo desenvolvimento de uma identidade híbrida e de resiliência, elas dão início aos processos de rompimento do ciclo da violência, transcendência da realidade opressora e alcance de uma nova existência, a reexistência.

A situação atual nos EUA e no Caribe, onde o imaginário social ainda perpetua as supremacias masculina e branca que envolvem, por um lado, a concessão de privilégios, imunidades, direitos e poder aos homens e às pessoas brancas em geral, e, por outro lado, uma acentuada inferiorização das pessoas negras, e, sobretudo, das mulheres negras pobres, evidencia a importância de continuarmos trabalhando para a transformação dessa condição, para que possamos formar uma nova sociedade mais justa com todas/os. Portanto, o estudo da violência contra mulheres negras reforça uma luta ininterrupta que se encerra apenas com a transformação dessa realidade.

Chegando ao fim desta tese, sentimos que nosso tema é inesgotável, uma vez que os romances também apontam para outras dimensões a serem exploradas, como a questão de corpo e sexualidade em *Abeng*, o uso da linguagem híbrida e suas implicações em *Jane and Louisa Will Soon Come Home*, a maneira pela qual a tradição oral africana nas culturas afro-caribenhas, como o contar histórias, é forma de empoderar as crianças afro-caribenhas, entre tantas outras. Temos a esperança de que nossa tese possa contribuir para os debates sobre a produção teórica

e literária de feministas e escritoras afro-estadunidenses e afro-caribenhas, assim como para a visibilidade dos conflitos, as angústias, lutas e vitórias das mulheres negras no mundo, questões que ainda são pouco discutidas nos cursos de formação de professores na área de literatura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Corpus de análise

BRODBER, Erna. **Jane and Louisa Will Soon Come Home**. London: New Beacon Books, 1980.

CLIFF, Michelle. **Abeng**. New York: The Crossing Press/Trumansburg, 1984.

HODGE, Merle. **Crick Crack Monkey**. London: Heinemann, 1981.

KINCAID, Jamaica. **The Autobiography of My Mother**. New York: Plume, 1997.

MORRISON, Toni. **The Bluest Eye**. New York: Plume Book, 1994.

Obras teóricas

ALLEN, Brenda. Learning the ropes: a black feminist critique. In: BUZZANEL, P. (ed.), **Rethinking organizational and managerial communication from feminist perspectives**. Thousand Oaks, CA: Sage, 2000, p. 177-208.

ANDAIYE. The Red Thread Story: Resisting the Narrow Interests of a Broader Political Struggle. In Suzanne Francis-Brown (ed.) **Spitting in the Wind: Lessons in Empowerment from the Caribbean**. Kingston: Ian Randle, 2002 p. 53-98.

ANTHIAS, Floya; YUVAL-DAVIS, Nira. **Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle**. London e New York: Routledge, 1992.

ANGELOU, Maya. **I know why the caged bird sings**. New York: Random House, 1969.

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera: the new mestiza**. 2ª ed. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

_____. **Borderlands/La Frontera: the new mestiza**. 4ª ed. San Francisco: Aunt Lute Books, 2012.

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. **The Empire writes back: theory and practice in post-colonial literatures**. London: Routledge, 1989.

_____. **Key concepts in post-colonial studies**. London: Routledge, 1998.

_____. **The post-colonial studies reader**. 2ª ed. London: Routledge, 2008.

BAILEY, Barbara; LEO-RHYNIE, Elsa. **Gender in the 21st century: Caribbean perspectives, visions and possibilities**. Kingston: Ian Randle, 2004.

BAKHTIN, Mikhail. **The dialogic imagination: four essays**. EMERSON C. (trad.), HOLQUIST, M. (ed.). Austin: University of Texas Press, 1981.

_____. **Estética da criação verbal**. GALVÃO GOMES E PEREIRA, M. E. (trad.), São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Problemas da poética de Dostoiévski**. BEZERRA, P. (trad.), 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

_____. **Questões de literatura e de estética: teoria do romance**. BERNARDINI, A. *et al.* (trads.), 6ª ed. São Paulo: Hucitec, 2010.

_____. (VOLOCHINOV, V.N.). **Marxismo e filosofia da linguagem**. 12ª ed. São Paulo: Hucitec, 2006.

BARKER, Chris; WILLIS, Paul. **Cultural studies: theory and practice**. Thousand Oaks, California: Sage Publications, 2003.

BARKSDALE, Richard. **Black writers of America: a comprehensive anthology**. New York: Macmillan and Co., 1972.

BAYM, Nina. **The norton anthology of American literature**. New York: Norton, 1989.

BEAL, F. M. Double jeopardy: to be black and female. In: CADE, T. (ed.). **The black woman**, New York: Signet, 1970, p. 90-110.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. MILLIET, S. (trad.), v. 1. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BECKLES, Hilary. **Centering woman: gender discourses in Caribbean slavery**. Kingston: Randle; Princeton: Wiener, 1999.

BERNARD, Desiree. Confronting gender based violence in the Caribbean. Lucille Mathurin Mair lecture at University of the West Indies, Kingston: Centre for Gender and Development Studies, Mona Unit, 2006. Disponível em: <<http://www.theintegrationistcaribbean.org/functional-cooperation/confronting-gender-based-violence-in-the-caribbean/>> Acesso em: 04.03.2016

BHABHA, H. K. **O local da cultura**. ÁVILA, M. *et al.* (trad.). Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BLAY, Yaba; CHARLES, Christopher. Skin Bleaching and Global White Supremacy. **The Journal of Pan African Studies**, v. 4, n. 4, 2011.

_____. In TOKARNIA, M. Padrão de beleza é predominantemente branco, diz professora norte-americana, 2015. Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2015-07/beleza-negra-e-uma-questao-politica-para-professora-yaba-blay>> Acesso em: 13.04. 2016.

BORIS, Georges; CESÍDIO, Mirella de Holanda. Mulher, corpo e subjetividade: uma análise desde o patriarcado à contemporaneidade. **Mal-estar e subjetividade**, Fortaleza, v. 7, n. 2, p. 451-478, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

_____. **O poder simbólico**. TOMAZ, F. (trad.), 7ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____; PASSERON, Jean Claude. **A reprodução**: elementos para uma teoria do sistema do ensino. 2ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

BOWETT, Adam. **The English mahogany trade 1700-1793**. 1996. Tese (Doutorado). Brunel University, London.

BRERETON, Bridget. Text, testimony and gender: an examination of some texts by women on the English-speaking Caribbean from the 1770s to the 1990s. In: **Engendering history: Caribbean women in historical perspective**. Kingston: Randle, 1995.

BUTLER, Judith. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do 'pós-modernismo'. **Cadernos Pagu**, n. 11, p. 11-42, 1998.

_____. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CALDWELL, Kia Lilly. Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil. **Revista Estudos Feministas**, v. 8, n. 2, 2000.

CARBY, Hazel. White woman listen: black feminism and the boundaries of sisterhood. In: MIRZA, H. (ed.), **Black British feminism: a reader**. London: Routledge, 1997, p. 45-53.

CHANTER, Tina. **Gender: key concepts in philosophy**. London; New York: Continuum, 2007.

CHRISTIAN, Barbara. **Black feminist criticism: perspectives on Black women writers**. New York: Pergamon Press, 1985.

_____. The race for theory. In: BOWLES, G. (ed.), **New Black feminist criticism, 1985–2000**. Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 2007, p. 40-50.

COMPAGNON, Antoine. **O demônio da teoria: literatura e senso comum**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

COLLINS, Patricia. **Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment**. 2ª ed. New York: Routledge, 2009.

COOPER, Ana. **A Voice from the South**. North Carolina: Academic Affairs Library, University of North Carolina at Chapel Hill, 2000.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the intersection of race and sex: a Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. **University of Chicago Legal Forum**. v. 1989, n. 1, p.139-167, 1989.

_____. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. **Stanford Law Review**, v. 43, n. 6, p. 1241-1299, 1991.

_____. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. In: **Cruzamento: raça e gênero**. UNIFEM – Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher, Rio de Janeiro, 2004, p. 7-19. Disponível em: <<http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf>> Acesso em: 12.11.2014.

DALCASTAGNÈ, Regina. A personagem do romance brasileiro contemporâneo: 1990-2004. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília, n. 26, 2005.

DANCE, Daryl Cumber. Go eena kumbla: a comparison of Erna Brodber's *Jane and Louisa Will Soon Come Home* and Toni Cade Bambara's *The Salt Eaters*. In: CUDJOE, S. (ed.), **Caribbean women writers: essays from the first international conference**. Wellesley, Mass.: Calaloux Publications, 1990, p. 169-84.

DAVIES, Carole Boyce. **Black women, writing and identity**. New York: Routledge, 1994.

_____; FIDO, Elaine. **Out of the kumbla: Caribbean women and literature**. Trenton, NJ: Africa World Press, 1991.

DAVIS, Angela Yvonne. **Women, race, & class**. New York: Vintage, 1983.

DU BOIS, W.E.B. **The souls of Black folk**. Chicago: A. C. McClurg & Co., 1903.

DUCILLE, Ann. Phallus(ies) of interpretation: toward engineering the Black critical "I". In: NAPIER, W. (ed.), **African American literary theory: a reader**. New York: New York University Press, 2000, p. 443-461.

EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura: uma introdução**. DUTRA, W. (trad.). São Paulo: Martins Fontes, 2003.

EISENSTEIN, Zillah. **The color of gender: reimaging democracy**. Berkeley: University of California Press, 1994.

FANON, Frantz. **Black skin, white masks**. London: Pluto Press, 1967.

FELSKI, Rita. **Literature after feminism**. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.

FOUCAULT, Michel. **The history of sexuality**. New York: Vintage Books, 1990.

_____. A ordem do discurso. Aula inaugural no College de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. SAMPAIO, L. (trad.). São Paulo: Loyola, 2004. Disponível em: <<http://www.campusbreves.ufpa.br/ARQUIVOS/FACLETRAS/SANDRAJOB/foucault-m-a-ordem-do-discurso.pdf>> Acesso em: 10.02.2014.

_____. **Microfísica do poder**. MACHADO, R. (trad.), 24ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.

_____. **A arqueologia do saber**. NEVES, L. (trad.), 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FRASER, Nancy. Social Justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, and participation. In: FRASER, N.; HONNETH, A. (eds.) **Redistribution or recognition? a political-philosophical exchange**. London: Verso, 2003.

GAMBA, Susana Beatriz. Definindo sororidad. In: **Diccionario de estudios de género y feminismos**. Rios, M. (trad.). Buenos Aires, 2009. Disponível em: <<https://we.riseup.net/radfem/definindo-sororidade-marcela-lagarde>> Acesso em: 10.11.2017.

GATES, Henry Jr.; MCKAY, Nellie (orgs.). **The Norton anthology of African American literature**. 1ª ed. New York: Norton, 1997.

GILBERT, Sandra M; GUBAR, Susan. Infection in the sentence. In: **The Madwoman in the attic: the woman writer and the nineteenth-century literary imagination**. New haven: Yale University Press, 1984, p. 45-92.

GILROY, Paul. Diaspora. **Paragraph**, Edinburg, v. 3, n. 17, p. 207-213, 1994.

_____. **O atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo, Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. LAMBERT, M. (trad.), 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

GRAHAM, Maryemma. **Conversations with Margaret Walker**. Jackson: University Press of Mississippi, 2002.

GRAMSCI, Antonio. **Cartas do carcere**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

GUIMARÃES, Geni Mariano. **Leite do peito: contos**. 2ª ed. São Paulo: Fundação Nestlé de Cultura, 1989.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. SILVA, T. (trad.). 8ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. **Representation: cultural representations and signifying practices**. London: Sage Publications, 1997.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. SOLIK, L. (org.), RESENDE, A. *et al.* (trad.). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

HAMILTON, Ruth Simms. **Routes of passage rethinking the African diaspora**. East Lansing, Michigan: Michigan State University, 2007.

HAMMONDS, Evelyn. Toward a genealogy of Black female sexuality: the problematic of silence. In: ALEXANDER, M.; MOHANTY, C. (eds.) **Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures**. New York: Routledge, 1997, p. 90-102.

HARAWAY, Donna. Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) I a woman, and inappropriate/d others: the human in a post-humanist landscape. In: BUTLER, J.; SCOTT, J. (eds.). **Feminists theorize the political**. New York: Routledge, 1992. p. 86-100.

HENDERSON, Mae Gwendolyn. Speaking in tongues: dialogics dialectics, and the black woman writer's literary tradition. In: NAPIER, W. (ed). **African American literary theory: a reader**. New York: New York University Press, 2000.

HOOKS, Bell. **Ain't I a woman: Black women and feminism**. Boston: South End Press, 1981.

_____. **Black looks: Race and Representation**. Boston: South End Press, 1992.

_____. **Feminism is for everybody**: passionate politics. Cambridge, MA: South End Press, 2000.

HOWARD-BOSTIC, CHIQUITA. Stepping out of the third wave: A contemporary Black feminist paradigm. **Forum on Public Policy: A Journal of the Oxford Round Table**, p. 1-7, 2008. Disponível em: <<https://www.questia.com/library/journal/1G1-218606502/stepping-out-of-the-third-wave-a-contemporary-black>> Acesso em: 13.02.2014.

HULL, Gloria; BELL-SCOTT, Patricia; SMITH, Barbara. **All the women are White, all the Blacks are men, but some of us are brave**: Black women's studies. Old Westbury, N.Y.: Feminist Press, 1982.

HUNTINGTON, Julie Anne. **Sounding off**: rhythm, music and identity in West-African and Caribbean francophone novels. Philadelphia: Temple University Press, 2009.

JODELET, Denise. O movimento de retorno ao sujeito e a abordagem das representações sociais. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 24, n. 3, p. 679-712, 2009.

JOHNSTON-ROBLEDO, Ingrid; CHRISLER, Joan. The menstrual mark: menstruation as social stigma. **Sex roles**, no. 1-2, p.1-10, 2011.

JOYCE, Joyce, A. The black canon: Reconstructing black American literary criticism. In: Hill, P.; BELL, B. (eds.), **Call and response**: The Riverside anthology of the African American literary tradition. Boston: Houghton Mifflin, 1998, p. 1459-1465.

KING, Debora. Multiple jeopardy, multiple consciousness: the context of Black feminist ideology. In: GUY-SHEPHERD, B. **Words of fire**: an anthology of African-American feminist thought. New York: The New Press, 1995, p. 294-317.

KOLODNY, Annette. Dancing in the minefield. In: EAGLETON, M. **Feminist literary theory**: a reader. London: Blackwell, 1986.

LAURETIS, Teresa. **Technologies of gender**: essays on theory, film, and fiction. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

LEAL, Virgínia Maria Vasconcelos. O feminismo como agente de mudanças no campo literário brasileiro. In: STEVENS, C. (org.). **Mulher e literatura – 25 anos**: raízes e rumos. Florianópolis: Editora Mulheres, 2010.

LEENHARDT, Jacques. Prefácio, In: LINS, R. **Violência e literatura**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

LEITE, Ligia Chiappini. **O foco narrativo**. São Paulo: Ática, 2007.

LIPPMANN, W. **Public opinion**. New York: Macmillan Company, 1922.

LORDE, Audre. **Sister outsider**: essays and speeches. Trumansburg, NY: Crossing Press, 1984.

_____. The transformation of silence into language and action. In: LORDE, A. **Sister outsider**: essays and speeches. Trumansburg, NY: Crossing Press, 1984.

MAHLER, Margaret; PINE, Fred; BERGMAN, Annie. **O nascimento psicológico da criança: simbiose e individuação**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

MAIR, Lucille. **A historical study of women in Jamaica: 1655-1844**. Kingston, Jamaica: University of the West Indies Press, Centre for Gender and Development Studies, 2006.

MATHIAS, Adélia. **Vozes femininas no 'quilombo da literatura': a interface de gênero e raça nos Cadernos Negros**. 2014. Dissertação (Mestrado), Universidade de Brasília, Brasília.

MIGNOLO, Walter. **The darker side of western modernity: global futures, decolonial options**. Durham: Duke University Press, 2011.

MIGUEL, Luis Felipe. Perspectivas sociais e dominação simbólica: a presença política das mulheres entre Iris Marion Young e Pierre Bourdieu. **Revista Sociologia PósLit.**, Curitiba, v. 18, n. 36, p. 25-49, 2010.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Literatura brasileira**. Paraná: Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Gerência de Ensino e Pesquis, Departamento Acadêmico de Comunicação e Expressão, 2010.

MOI, Toril. **Sexual textual politics: feminist literary theory**. London and New York: Routledge, 1995.

MORRISON, Toni. **Playing in the dark: Whiteness and the literary imagination**. New York: Vintage, 1992.

MULLINGS, Leith. **On our own terms: race, class, and gender in the lives of African American women**. New York: Routledge, 1997.

MUNIZ, Dayse Rayane. **A violência de raça e gênero em romances afro-americanos contemporâneos: (im)possibilidades narrativas em Barbara Chase-Riboud**. 2017. Dissertação (Mestrado), Universidade de Brasília, Brasília.

NEIBURG, Ferderico. Apresentação. In: ELIAS, N.; SCOTSON, J. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. RIBEIRO, V. (trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

PLAIN, Gill; SELLERS, Susan. **A history of feminist literary criticism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

RAMPTON, Martha. The three waves of feminism. Oregon: Pacific University, 2014. Disponível em: <<http://www.pacificu.edu/about-us/news-events/three-waves-feminism>> Acesso em: 02.10.2014.

RANGEL, Lucia Helena. Da infância ao amadurecimento: uma reflexão sobre rituais de iniciação. **Interface**. Comunicação, Saúde, Educação, v. 3, n. 5, p.147-152, 1999.

RANSBY, Barbara. Black feminism at twenty-one: reflections on the evolution of a national community. **Signs - Journal of Women in Culture and Society**, v. 25, n. 4, p. 1215-1221, 2000.

REDDOCK, Rhoda. Diversity, difference and Caribbean feminism: the challenge of anti-racism. In: **Caribbean review of gender studies: a journal of Caribbean perspectives on gender and feminism**, n. 1, p. 1-24, 2007.

_____. Eliminating Gender-Based Violence - Changing Culture, Protecting the Human Rights of Women. Discurso. **UNFPA Population Awards 2010**. Disponível em: <<http://www.a-id.org/pdf/eliminating-gender-based-violence-changing-culture-protecting-the-human-rights-of-women.pdf>> Acesso em: 03.04.2016.

RICH Adrienne. **Notes towards a politics of location**. New York: Norton, 1986.

ROTH, Benita. **Separate roads to feminism: Black, Chicana, and White feminist movements in America's second wave**. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2004.

SAID, Edward. **Culture and imperialism**. New York: Vintage Books, 1993.

SALVATORE, Anne. Toni Morrison's new bildungsromane: paired characters and antithetical form in *The Bluest Eye*, *Sula*, and *Beloved*. **Journal of Narrative Theory**, v. 32, n. 2, p. 154-178, 2002.

SANTOS, Lorena. **Crescer nas margens: diáspora, migração e movimento nas obras de Conceição Evaristo, Edwidge Danticat e Jamaica Kincaid**. 2015. Tese (Doutorado), Universidade de Brasília, Brasília.

SCHMIDT, Rita. Refutações ao feminismo; (des)compassos da cultura letrada brasileira. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 14, n. 3, p. 765-799, 2006.

SCHMIDT, Simone Pereira. Caminhos de um (des)encontro: gênero e raça em revistas acadêmicas feministas brasileiras. In: STEVENS, C. (org.), **Mulher e literatura – 25 anos: raízes e rumos**. Florianópolis: Editora Mulheres, 2010.

SCHWANTES, Cíntia. Genealogias de gênero: orientações de dissertações e teses no GT A mulher na literatura. In: STEVENS, C. (org.). **Mulher e literatura – 25 anos: raízes e rumos**. Florianópolis: Editora Mulheres, 2010.

SCOTT, Joan. **Gender and the politics of history**. New York: Columbia University Press, 1999.

_____. O enigma da igualdade. **Revista Estudos Feministas**, v. 13, no. 1, p. 11-30, 2005.

SEGATO, Rita. Cotas: por que reagimos? **Revista USP**, São Paulo, n.68, p. 76-87, 2006.

_____. **Las estructuras elementales de la violencia**: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos. Bernal, Universidad de Quilmes, 2003.

SHEPHERD, Verene. Gender, History, Education and Development in Jamaica. In: BAILEY, B.; LEO-RHYNIE, E. **Gender in the 21st century: Caribbean perspectives, visions and possibilities**. Kingston: Ian Randle, 2004.

_____. In: GRAHAM, S. History slam episode forty-five: Verene Shepherd and women's history in the Caribbean, 2014. Disponível em:

<<http://activehistory.ca/2014/06/history-slam-episode-forty-five-verene-shepherd-and-womens-history-in-the-caribbean/>> Acesso em: 12.10.2015.

_____; BRERETON, Bridget; BAILEY, Barbara. **Engendering history**: Caribbean women in historical perspective. Kingston: Ian Randle, 1995.

SHOAH, Ella; STAM, Robert. Estereótipo, realismo e luta por representação. **Crítica da imagem eurocêntrica**: multiculturalismo e representação. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SHOWALTER, Elaine. Piecing and writing. In: MILLER, N. (ed.), **The poetics of gender**. New York: Columbia UP, 1986, p. 222-247.

_____. Feminism and literature. In: COLLIER, P.; GEYER-RYAN, H. (eds.), **Literary theory today**. New York: Cornell University, 1990, p. 179-202.

_____. A crítica feminista no território selvagem. In: HOLLANDA, H. **Tendências e impasses**: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 23- 57.

SILVA, T. (org.) **Identidade e diferença**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

SINCLAIR, April. **Coffee will make you black**. New York: Hyperion, 1994.

SMITH, Barbara. **Toward a black feminist criticism**. Brooklyn, N.Y.: Out & Out Books; Trumansburg, N.Y., Distributed by Crossing Press, 1980.

_____. **Home girls**: a Black feminist anthology. New York: Kitchen Table, Women of Color Press, 1983.

SOUZA, Ana Lúcia, S. **Letramentos de reexistência: culturas e identidades no movimento hip hop**. 2009. Tese (Doutorado), Universidade de Campinas, São Paulo.

SPIVAK, Gayatri. Subaltern studies: deconstructing historiography. In: GUHA, R.; SPIVAK, G. (orgs.), **Subaltern studies IV**: writings on South Asian history and society. New York; Oxford: Oxford University Press, 1985, p. 330-363.

_____. Diasporas old and new: women in transnational world. **Textual practice**, v. 2, n. 10, p. 245-269, 1996.

_____. **Pode o subalterno falar?** GOULART, S. *et al.* (trads.). Belo Horizonte: UFMG, 2010.

STEVENS, Cristina (org.). **Mulher e literatura – 25 anos**: raízes e rumos. Florianópolis: Editora Mulheres, 2010.

_____. O corpo da mãe na literatura: uma ausência presente. In: **A construção dos corpos**: perspectivas feministas. STEVENS, C. SWAIN, T. (orgs.). Florianópolis: Editora Mulheres, 2008, p. 85-116.

_____. The body of the mother in contemporary black women narratives: (re)writing immanence towards transcendence. **Ilha Desterro**, v. 68, n. 2, p. 93-101, 2015.

_____; VASCONCELOS, Vânia. Mães de outras cores: matrifocalidade na literatura afro-brasileira de autoria feminina. **Cerrados: revista do curso de pós-graduação em literatura**, Brasília, v. 20, n. 32, p. 80-95, 2011.

SWAIN, Tania. O que a história não diz, nunca existiu?: as Amazonas brasileiras. **Caminhos da História**, v. 9, 2004.

_____. Meu corpo é um útero? In: STEVENS, C. (org.). **Maternidade e feminismo: diálogos interdisciplinares**. Santa Catarina: Mulheres, 2007.

TANNER, Nancy. Matrifocality in Indonesia and Africa and among black Americans. In: ROSALDO, M.; LAMPHERE, L. (eds.), **Woman, culture, and society**. Stanford: Stanford University, 1974. p. 129-156.

THE COMBAHEE RIVER COLLECTIVE. A black feminist statement. In: HULL, G.; BELL-SCOTT, P.; SMITH, B. **All the women are White, all the Blacks are men, but some of us are brave: Black women's studies**. Old Westbury, N.Y.: Feminist Press, 1982, p. 13-22.

THURLER, Ana Liési. Violências ocultas sob o não-reconhecimento paterno: fala de uma mulher negra. In: **Mulheres e violências: interseccionalidades**. STEVENS, C.; OLIVEIRA, S.; ZANELLO, V.; SILVA, E.; PORTELA, C. (orgs.). Brasília: Technopolitik, 2017.

TIFFIN, Helen. Cold hearts and (foreign) tongues: recitation and the reclamation of the female body in the works of Erna Brodber and Jamaica Kincaid. **Callaloo: a journal of African-American and African arts and letters**, v. 16, n. 3, p. 909-921, 1993.

TRUTH, Sojourner. Woman's Rights. In: GUY-SHEFTHALL, B. B. **Words of fire: an anthology of African-American feminist thought**. New York: The New Press, 1995, p. 36.

VALOVIRTA, Elina. **Sexual feelings: reading Anglophone Caribbean women's writing through affect**. Amsterdam; New York: Rodopi, 2014.

VARELLA, Santiago. Ação afirmativa no emprego como combate à discriminação racial indireta: o caso das ações afirmativas jurídicas do ministério público do trabalho. **Cadernos Gestão Pública e Cidadania**, v. 15, n. 57, p. 279-300, 2010.

VASCONCELOS, Vânia. **No colo das Iabás: raça e gênero em escritoras afro-brasileiras contemporâneas**. 2014. Tese (Doutorado), Universidade de Brasília, Brasília.

WALKER, Alice. **The color purple**. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1982.

_____. In Search of our mothers' gardens. In: MITCHELL, A. (ed.), **Within the circle: an anthology of African American literary criticism from the Harlem Renaissance to the present**. Durham; London: Duke University Press, 1994.

WASHINGTON, Mary Helen. Teaching black-eyed Susans: an approach to the study of Black women writers. In: HULL, G.; BELL-SCOTT, P.; SMITH, B. **All the women are White, all the Blacks are men, but some of us are brave: Black women's studies**. Old Westbury, N.Y.: Feminist Press, 1982, p. 208-220.

WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. In: LOURO, G. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 35-82.

WELLS, Diana. **Between Difference: Trinidadian Women's Collective Action**. 2000. Tese (Doutorado), New York University, New York.

WILLIAMS, Kareen. **The Evolution of Political Violence in Jamaica 1940-1980**. 2011. Tese (Doutorado), Columbia University, New York.

WILLIAMS, PATRICIA. **The alchemy of race and rights**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.

WOOLF, Virginia. **A Room of one's own**. New York: Harcourt, Brace and Co., 1929.

YOUNG, Iris. **Justice and the politics of difference**. Princeton: Princeton University, 1990.

_____. **Inclusion and democracy**. Oxford: Oxford University, 2000.