

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
CURSO DE PSICOLOGIA

SARAH RODRIGUES CALDAS

**O MULHERISMO AFRICANA COMO FORMA DE RESGATE DA MEMÓRIA
ANCESTRAL EM “PONCIÁ VICÊNCIO” E “BECOS DA MEMÓRIA” DE
CONCEIÇÃO EVARISTO**

Goiânia-GO
2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO DE GRADUAÇÃO NO REPOSITÓRIO INSTITUCIONAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio do Repositório Institucional (RI/UFG), regulamentado pela Resolução CEPEC no 1240/2014, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei no 9.610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo dos Trabalhos de Conclusão dos Cursos de Graduação disponibilizado no RI/UFG é de responsabilidade exclusiva dos autores. Ao encaminhar(em) o produto final, o(s) autor(a)(es)(as) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação (TCCG)

Nome(s) completo(s) do(a)(s) autor(a)(es)(as): Sarah Rodrigues Caldas

Título do trabalho: **O mulherismo africana como forma de resgate da memória ancestral em "Ponciá Vicêncio" e "Becos da Memória" de Conceição Evaristo**

2. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador) Concorda com a liberação total do documento [x] SIM [] NÃO'

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante: a) consulta ao(a)(s) autor(a)(es)(as) e ao(a) orientador(a); b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo do TCCG. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro.

Obs.: Este termo deve ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Priscilla Melo Ribeiro De Lima, Professora do Magistério Superior**, em 14/04/2022, às 12:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **SARAH RODRIGUES CALDAS, Discente**, em 19/04/2022, às 10:26, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2835907** e o código CRC **B8069784**.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
CURSO DE PSICOLOGIA

SARAH RODRIGUES CALDAS

**O MULHERISMO AFRICANA COMO FORMA DE RESGATE DA MEMÓRIA
ANCESTRAL EM “PONCIÁ VICÊNCIO” E “BECOS DA MEMÓRIA” DE
CONCEIÇÃO EVARISTO**

Trabalho de conclusão de curso apresentado
como requisito parcial para a obtenção do título
de Bacharel em Psicologia pela Universidade
Federal de Goiás, sob a orientação da profa.
Dra. Priscilla Melo Ribeiro de Lima.

Goiânia-GO
2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Caldas, Sarah Rodrigues

O mulherismo africana como forma de resgate da memória ancestral em "Ponciá Vicêncio" e "Becos da Memória" de Conceição Evaristo
[manuscrito] / Sarah Rodrigues Caldas. - 2022.

LXXX, 80 f.

Orientador: Profa. Dra. Priscilla Melo Ribeiro de Lima . Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Educação (FE), Psicologia, Goiânia, 2022.

1. Mulherismo africana. 2. Escrivência. 3. Psicanálise. 4. Racismo . 5. Diáspora africana. I. Lima , Priscilla Melo Ribeiro de , orient. II. Título.

CDU 159.9



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

ATA DE DEFESA DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

Aos 12 dias do mês de abril do ano de 2022 iniciou-se a sessão pública de defesa do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) intitulado “**O mulherismo africana como forma de resgate da memória ancestral em “Ponciá Vicêncio” e “Becos da Memória” de Conceição Evaristo**”, de autoria de Sarah Rodrigues Caldas, do curso de Psicologia da Faculdade de Educação da UFG. Os trabalhos foram instalados pela profa. Dra. Priscilla Melo Ribeiro de Lima (orientadora - FE/UFG) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: profa. Dra. Marilúcia Pereira do Lago (FE/UFG) e Ms. Natália de Sousa Almeida. Após a apresentação, a banca examinadora realizou a arguição do(a) estudante. Posteriormente, de forma reservada, a Banca Examinadora atribuiu a nota final de 10,0, tendo sido o TCC considerado aprovado.

Proclamados os resultados, os trabalhos foram encerrados e, para constar, lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos Membros da Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Priscilla Melo Ribeiro De Lima, Professora do Magistério Superior**, em 12/04/2022, às 13:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **NATÁLIA DE SOUSA ALMEIDA, Usuário Externo**, em 12/04/2022, às 14:04, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marilucia Pereira Do Lago, Professor do Magistério Superior**, em 26/04/2022, às 18:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2829751** e o código CRC **744C113F**.

Dedico esse trabalho a todos, todas e todes – mulheres, homens e crianças negros e negras que foram silenciados e desmentidos pelo racismo. Como a escritora Conceição Evaristo fala, não é sobre ser o primeiro ou alcançar um objetivo, é sobre abrir caminhos para a próxima geração.

Agradecimentos

Primeiro quero agradecer a oportunidade de estudar em uma Universidade pública com ensino de qualidade e pelas políticas de ações afirmativas que me fizeram chegar até aqui. Agradeço ao movimento negro brasileiro que com uma visão afrofuturista projetou histórias como a minha.

Quero agradecer aos meus pais, Roberto Carlos e Claudia pelo cuidado, carinho e incentivo, que sempre acreditaram que era possível mesmo com tantas barreiras no nosso caminho. Também quero agradecer aos meus irmãos Lucas e João Matheus pelo afeto. Ao meu querido sobrinho Davi e a minha afilhada Emanuele, amores da minha vida.

Queria agradecer de todo o meu coração ao meu parceiro de vida, meu namorado Lucas, por todos esses anos de cuidado, respeito e cumplicidade. Obrigada por acreditar em mim e por nunca ter soltado a minha mão mesmo em momentos difíceis, nada disso seria possível sem você. Todo o meu amor por você não pode ser colocado em palavras, te amo.

Quero agradecer a minha queridíssima orientadora Priscilla, acredito, Priscilla, que você com seu afeto e carinho, fortalece alunos e alunas como eu e torna o espaço universitário mais afetuoso, agradável e possível. Obrigada por todos esses anos de orientações nas pesquisas de iniciação científica. Sempre vou te carregar no meu coração com muito carinho.

Agradeço as minhas amigas Bruna e Natalia, por estarem sempre comigo nos melhores e piores momentos da faculdade, não seria possível esse momento sem vocês.

Gostaria de agradecer, aos meus amigos, Igor e Daiane. A minha querida amiga e companheira Karol. Amo vocês.

Quero agradecer ao meu amigo Lucas Passos, por acreditar em mim, mesmo quando nem eu mesmo acreditava. Obrigada pelas nossas conversas e por mostrar que era possível caminhar do seu lado. Obrigada por tanto amiguinho, te amo.

Agradeço a minha querida psicóloga Andressa, que me acompanha desde o início da graduação, obrigada por ampliar meu caminho e me ajudar a encontrar possibilidades, sem você essa caminhada não seria impossível.

Quero agradecer de coração à professora Marilúcia, por todo o carinho e também a Natalia por fazer parte desse momento.

RESUMO

Esse trabalho busca investigar o mulherismo africana e a sua relação com a escrevivência de Conceição Evaristo nas obras *"Becos da Memória"* (2017) e *"Ponciá Vicêncio"* (2017). O sequestro transatlântico, com a escravização, promoveu uma das maiores barbáries da humanidade e hoje representa a fragmentação ontológica dos povos africanos que tiveram que reinventar uma nova forma de vida em território afrodiaspórico. A permanência de negros-africanos em diáspora brasileira representa a resistência histórica, de povos que foram represados de diversas formas para afastarem de sua cultura. Com base na psicanálise crítica com Neusa (1983), Kilomba (2019), Fanon (2020), buscamos entender o banzo, o descarrilamento e o trauma coletivo da população negra na favela. Investigamos também a constituição identitária dos negros e negras brasileiros. Além disso, encontramos formas de relacionar o mulherismo africana e a escrevivência de Conceição Evaristo, como espaço de potência e afroafeto para pessoas historicamente silenciadas. Compreendemos que é possível um caminho de retorno ancestral por meio dos saberes africanos por meio da matricomunidade de mulheres negras, contextualizado no território brasileiro.

Palavras-chave: Mulherismo africana, escrevivência, Psicanálise, racismo, diáspora africana.

ABSTRACT

This work aims to investigate African womanism and its relationship with the concept of *escrevivência* by Conceição Evaristo in the works "Becos da Memória" (2017) and "Ponciá Vicêncio" (2017). The transatlantic kidnapping, with enslavement, promoted one of the greatest barbarities of history and today represents the ontological fragmentation of African peoples who had to reinvent a new way of life in Afro-diasporic territory. Based on critical psychoanalysis with Neusa Souza (1983), Kilomba (2019), Fanon (2020), we aim to understand the *banzo*, the derailment and the collective trauma of the black population in the favela. In addition, we find ways to relate African womanism and Conceição Evaristo's *escrevivência* as a space of power and afro-affection for people historically silenced. We understand that a path of ancestral return is possible through African knowledge and the matricommunity of black women, contextualized in Brazilian territory.

Keywords: African womanism, *escrevivência*, Psychoanalysis, racism, African diaspora.

Sumário

Agradecimentos.....	4
RESUMO.....	5
Introdução	8
Capítulo 1	14
Afrodiáspora: aspecto do racismo à brasileira	14
1.1 A tragédia da escravidão para os povos africanos no Brasil	15
1.2 O racismo estrutural e da sociedade colonial: a situação brasileira no "pós-abolição".....	19
1.3 Racismo brasileiro e o Mulherismo Africana.....	25
1.4 Construções identitárias do sujeito negro	34
Capítulo 2	37
A solidão coletiva da população negra em diáspora	37
2.1 Epistemicídio – o silenciamento da história afrodiaspórica	38
2.2 Escrivência: o banzo como herança do descarrilamento	43
2.3 “Ponciá Vicêncio” – o sofrimento psíquico da mulher negra em diáspora	49
Capítulo 3	53
A coletividade negro-africana como retorno ancestral.....	53
3.1 Desfavelamento - destituição territorial e o sofrimento psíquico	54
3.2 A escrivência como testemunho do adoecimento psíquico da população negra.....	60
3.3 Matrigestão e o mulherismo africana: do quilombo à favela	63
Considerações Finais.....	69
Referências	72

Introdução

Neste trabalho buscamos encontrar na literatura afro-diaspórica e no mulherismo africana, formas de reconexão com a ancestralidade africana presente em território brasileiro. Tendo como base a escrevivência da escritora Conceição Evaristo, que de forma afroafetiva amplia as vozes de mulheres negras que são historicamente silenciadas pela violência do sistema branco opressor. A escrevivência de Conceição, neste trabalho é um ato de recuperação da voz do povo negro pela memória da história viva como é observado nas obras "*Becos da Memória*" e "*Ponciá Vicêncio*" que são narrativas marginais que apresentam denúncia por meio da narrativa de duas meninas, Maria-Nova em "*Becos da Memória*" e "*Ponciá*" em "*Ponciá Vicêncio*" (KILOMBA, 2019). Para além da denúncia, Conceição (2017) apresenta uma prosa poética como forma de elaboração psíquica dos seus personagens, sendo esse lirismo poético uma tentativa de reinvenção de vida dos descendentes africanos em diáspora. Esse espaço potência e resgate identitário também é reconhecido nos paradigmas do mulherismo africana, teoria cunhada por Cleonara Weems-Hudson, em 1987, como uma forma de autonomia da voz de mulheres negras sobre seu passado, presente e futuro.

Diante das minhas inquietações e angústia como aluna negra e cotista dentro de uma instituição universitária em que do corpo docente e discente são majoritariamente brancos, esse trabalho de conclusão de curso tem origem nas possibilidades de aquilombamentos que encontrei na iniciação científica. As pesquisas desenvolvidas se constituíram como forma de fortalecimento dentro de um ambiente universitário que por muitos anos me fizeram sentir em um "não lugar". Com a minha primeira iniciação científica na graduação, comecei a me sentir pertencente ao ambiente acadêmico e mais fortalecida para continuar assim, foi intitulada "A narrativa biográfica como forma de resistência na construção da identidade negada" (2020). Em seguida, desenvolvi um segundo plano de trabalho, "A escrevivência como forma de resistência" (2021) e, em seguida, "Escrevivência: uma perspectiva do mulherista africana dos contos de Conceição Evaristo" (2022), essas pesquisas foram desenvolvidas dentro do projeto de pesquisa "Narrativas marginais: interfaces entre psicanálise, literatura e cultura", desenvolvido pela profa. Dra. Priscilla Lima. Assim, ressalto que esses planos de trabalho, que culminaram no trabalho de conclusão de curso, foram construídos ao longo da minha formação com o auxílio da professora Dra. Priscilla Lima. É a partir desse lugar de experiência como mulher negra acadêmica e periférica que a escrevivência de Conceição Evaristo, juntamente com o processo de identificação com a sua história como mulher negra de uma família que não cultivava muitos livros, mas sim muita prosa/poesia, como a autora destaca. Eu não nasci

rodeada de livros, mas sim de histórias, e é desse encontro com Conceição que eu compreendo o meu lugar. Com isso esse trabalho de conclusão de curso nasceu deste lugar de experiência. Com uma perspectiva de autonomia e busca da minha história e do meu povo, pois como destaca Neusa Santos Souza (1983) "Uma forma de exercer autonomia é possuir discurso sobre si mesmo", encontrei na escrevivência de Conceição formas de autonomia da minha própria voz e no mulherismo autonomia da minha história. Com isso, apresentamos nesse primeiro momento alguns aspectos do mulherismo africana, embasados no afrocentrismo, que tem como objetivo a libertação colonial do povo negro e em seguida apresentamos a escrevivência de Conceição Evaristo.

Nogueira (2012), com base na ideia filosófica aristotélica de que o homem é um animal racional, afirma que é possível entender que a concepção de sujeito é uma categoria específica de direito. Os diversos conhecimentos filosóficos e culturais produzidos fora da lógica universal da colonização não foram reconhecidos como legítimos, o que levou ao silenciamento de diversos povos ao longo da história. Com isso, a compreensão de que o sequestro transatlântico dos diversos povos africanos foi fundamentado na lógica hegemônica da não humanidade dos povos africanos nos leva a compreender que a escravização foi pautada na imposição lógica para satisfação dos desejos, tanto material como psicológica dos colonizadores, como ressalta Nogueira (2012).

Os povos africanos não se identificavam com a epistemologia ocidental e sua visão de homem, e resistiram à violência do pensamento hegemônico de uma filosofia colonial, lutando até a atualidade para seu reconhecimento ontológico de ser humano. Dentre o pensamento africano, destacamos o mulherismo africana que contempla essa visão afrocentrada para o fortalecimento do reconhecimento da humanidade dos povos africanos. O mulherismo africana é um termo apresentado originalmente em 1987 pela estadunidense Cleonara Hudson-Weems, cujo foco é a especificidade das mulheres africanas. Sua teoria apresenta 18 princípios fundamentais que serão exibidos ao longo desse trabalho, e que são baseados nas experiências ancestrais do matriarcado de mulheres africanas (HUDSON-WEEMS, 2019).

Essa perspectiva destaca que é necessário oferecer às mulheres negras em diáspora a avaliação de melhores suportes dentro das suas experiências para a descolonização a partir de alguns princípios: respeito, flexibilidade de papéis, parceria com os homens negros na luta contra o racismo, valorização dos mais velhos, cuidado com os filhos e filhas, rede de apoio feminino, compatibilidade com os homens, reconhecimento do outro e espiritualidade. Nesse sentido, o mulherismo africana tem como base a afrocentricidade como uma contra narrativa

ao eurocentrismo cultural, político, filosófico, levando uma nova compreensão para as pessoas pretas em diáspora com fundamento da ética e estética de mulheres negras (NJERI et al., 2019).

A recentralização da população negra, defendida pelo mulherismo africana e por outras correntes de pensamento afrocentrados, parte da crítica de que a estrutura social e histórica universalizante do Ocidente construiu a História a partir de si mesmo, inviabilizando a diversidade cultural de diversos povos como os Africanos e Ameríndios. Essa matriz de pensamento contra-hegemônico o mulherismo africana destaca, portanto, o “perigo da história única” que tentou eliminar a diversidade cultural, política, filosófica, colocando esses povos e sua cultura à margem e silenciando suas narrativas, conforme postulado por Chimamanda Adichie (2009).

Diante disso, percebemos que a escritora afro-brasileira Conceição Evaristo apresenta uma perspectiva afrodiaspórica da construção da identidade da mulher negra no Brasil. Os escritos de Conceição apresentam as mulheres pretas como protagonistas da sua própria história, entrelaçando as suas experiências com as de seus personagens. Isso pode ser observado, por exemplo, no romance “*Ponciá Vicêncio*” (1947/2017), em que a personagem principal é uma mulher preta silenciada e violentada pelo racismo e que busca reinventar sua identidade por meio da sua memória ancestral, assim como a segunda obra analisada “*Becos da memória*”, romance memorialista que apresenta personagens como Maria Nova e Vó Rita, mulheres negras periféricas que apresentam uma visão sobre a vivência dos moradores do favela e o processo de desfavelamento. As obras de Conceição, de forma geral, demonstram a necessidade de mulheres pretas escreverem sua história como ato político, tornam-se sujeitos e não objetos como ressalta Kilomba (1968/2019).

Ao repensar a história do povo negro e rememorar um passado como forma de resistência e transformação histórico-social, os escritos de Conceição Evaristo apresentam uma força ancestral das mulheres negras por meio do que escritora nomeia de *escrevivência*. Esse termo foi criado por Conceição e apresentado pela primeira vez em 1995 em um seminário como forma de falar da escrita de mulheres negras. Com isso, *escrevivência*, de Conceição, tem como objetivo conceituar sua forma de escrita, que é sobre si, mulher negra periférica e sobre o que todas as pessoas fazem parte da sua memória e seu cotidiano. Compreendemos também que a *escrevivência* é uma forma de re(existência) das histórias e identidades da população negra, podendo ser entendida também como uma forma de uma consciência coletiva (FERREIRA, s/d).

Aproximando dos conceitos do mulherismo africana, as obras de Conceição são

marcadas por mulheres da sua família e vizinhança, mulheres pretas e pobres que se organizam de forma coletiva para criar os filhos com o pouco dinheiro que ganhavam com os serviços de cozinheira e lavadeiras. Conceição Evaristo relata que com 8 anos já trabalhava no cuidado com o outro, como sua mãe e tias. Seu poema “Vozes Mulheres” demonstra a história de sua família ao longo de várias gerações, assim o poema afirma:

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

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

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

A minha voz ainda
ecoa versos perplexos com rimas de sangue
e fome.

A voz de minha filha
recolhe todas as nossas vozes
recolhe em si
as vozes mudas caladas
engasgadas nas gargantas.

A voz de minha filha
recolhe em si
a fala e o ato
O ontem – o hoje – o agora.
Na voz de minha filha
se fará ouvir a ressonância
o eco da vida-liberdade.
(EVARISTO, 2008, p. 10-11).

É perceptível que a escrivência de Conceição Evaristo é também uma forma denúncia de um coletivo de mulheres pretas que foram violentadas, inferiorizadas e silenciadas ao longo da história. Desse modo, sua escrita tem o poder de ressignificação do sofrimento, em que mulheres negras em diáspora apresentam suas próprias narrativas. Entrelaçado a isso, o mulherismo africana fortalece as mulheres pretas, colocando-as em lugares centrais, com suas próprias perspectivas, afastando da subalternidade para alcançar o lugar máximo de respeito e

dignidade (NJERI et. al, 2019).

Diante dessa escrita de rememoração, essa pesquisa se propõe a investigar o mulherismo africana como forma de resgate da memória ancestral e construção identitária. Tivemos como objetivo geral, investigar as possibilidades que o mulherismo africana oferece na busca ancestral da identidade das mulheres pretas e a possibilidade da elaboração do sofrimento psíquico por meio da escrevivência e da vivência fortalecida pela comunidade. Como objetivos específicos, tivemos:

- a) Compreender o contexto histórico social da escravidão no Brasil;
- b) Compreender a construção identitária do sujeito negro brasileiro;
- c) Investigar o epistemicídio como forma de silenciamento da população negra
- e) Investigar a memória coletiva do trauma nos romances "*Becos da Memória*" e "*Ponciá Vicêncio*".
- f) Investigar o mulherismo africana e a escrevivência de Conceição Evaristo como forma de espaço potência e resgate identitário;

Diante do objetivo e dos objetivos específicos, utilizamos a análise da construção narrativa com base na mimesis I, II e III de acordo com Ricœur. De acordo com as propostas de Ricœur (1983/2010), que apresenta a relação de mediação entre mimesis I, II e III. Com essa tríplice analisamos, na mimesis I, o contexto histórico social da escrevivência de Conceição, o racismo e o mulherismo africana adjacente a construção identitária do negro brasileiro de forma a buscar uma melhor compreensão territorial dos personagens presentes nas narrativas; no momento da mimesis II, buscamos investigar os enredos e personagens dos livros e os elementos que nos evidenciaram a solidão da população negra presente nos personagens da obra, a morte simbólica pelo epistemicídio denunciado pela escrevivência de Conceição. Assim, também voltamos para memória do trauma coletivo. No terceiro momento, a mimesis III, utilizamos do analisado no segundo momento para, juntamente ao mulherismo africana e à escrevivência compreender como resgate ancestral na vida e no território dos personagens da obra "*Becos da Memória*" podem nos auxiliar a compreender nossa atualidade.

Diante disso, os capítulos foram organizados da seguinte maneira. No primeiro capítulo, buscamos investigar os aspectos da escravidão no Brasil e as configurações sociais com a abolição, em seguida relacionamos o mulherismo africana e as dinâmicas sociais das mulheres negras brasileiras. Apresentamos a constituição psíquica e os impactos do colonialismo no psiquismo das pessoas negras. No segundo capítulo, analisamos o livro "*Ponciá Vicêncio*", investigando o banzo, a melancolia relacionado a solidão da população negra, também

buscamos compreender o epistemicídio e o sofrimento psíquico da mulher negra com base na personagem Ponciá Vicêncio. No terceiro capítulo analisamos a obra "*Becos da Memória*", buscamos compreender a necropolítica em territórios periféricos e a escrevivência como testemunho. Além disso, investigamos o mulherismo africana e a escrevivência como formas de retorno ancestral para o fortalecimento das pessoas pretas na favela.

Capítulo 1

Afrodiáspora: aspecto do racismo à brasileira

Primeiro cê sequestra eles, rouba eles, mente sobre eles
Nega o deus deles, ofende, separa eles
Se algum sonho ousa correr, cê para ele
E manda eles debater com a bala que vara eles, mano
Infelizmente onde se sente o sol mais quente
O lacre ainda tá presente só no caixão dos adolescente
Quis ser estrela e virou medalha num boçal
Que coincidentemente tem a cor que matou seu ancestral

EMICIDA

Diante da história da escravidão, obeservamos o fenômeno da fragmentação dos povos africanos - percebemos que as perdas são irreparáveis e que a expoliação dos descendentes em diáspora permanece com a (neo)colonização. Esse capítulo propõe pensar a permanência dessa exploração para os descendentes de africanos em diáspora. Assim, buscamos entender a Maafa¹ A grande tragédia, com uma visão afrocêntrica, com o mulherismo africana que permite uma crítica da dominação psicológica, econômica e social frente a universalidade do Ocidente. A partir disso, permitimos localizar essas críticas em território brasileiro com ênfase no processo de escravização no Brasil e o contexto histórico-cultural do racismo à brasileira. Com essas perspectivas é percebido a necessidade de um retorno à história como forma de escancarar uma das maiores atrocidades da história da humanidade que foi a escravidão e a permanência das perdas irreparáveis. Acreditamos que é por meio da elaboração e exposição desse passado que ainda se apresenta pelo racismo estrutural, institucional e individual que iremos contribuir para uma luta antirracista.

De acordo com isso, buscamos compreendermos nesse primeiro capítulo aspectos da história da escravidão, a conjuntura histórico-social no pós-abolição, as mulheres negras e o mulherismo africana e os impactos da violência do racismo na constituição psíquico do sujeito negro. Procuramos retornar à história do sequestro transatlântico e o período de escravização no Brasil e as configurações a partir da escravidão para entendermos como a população negra

¹ Maafa é o processo de sequestro e cárcere físico e mental da população negra africana, além do surgimento forçado da afrodiáspora. Este termo foi cunhado pela Dra Marimba Ani e corresponde, em Swahili, à “grande tragédia”, a ocorrência terrível, o infortúnio de morte, que identifica os 500 anos de sofrimento de pessoas de herança africana através da escravidão, imperialismo, colonialismo, apartheid, estupro, opressão, invasões e exploração (NJERI 2020, p. 174 apud ANI).

em específico as mulheres negras permanece em posição periférica vulnerável na sociedade e os mecanismos da sutileza do racismo estrutural no contexto social brasileiro.

1.1 A tragédia da escravidão para os povos africanos no Brasil

Gagnebin (2009), discorre sobre o rastro da memória como forma de denúncia do que não pode ser dito e de todos silenciados e excluídos da história oficial, esse relembrar a partir da história da escravidão é uma forma de elaborar o luto coletivo pelos mortos que foram impedidos de serem enterrados para não serem prova de denúncia do genocídio do branco opressor. Com o esquecimento dos mortos e o não reconhecimento e julgamento dos assassinatos os mortos continuam a ser escondidos pelos registros oficiais da história, como ocorre com os povos africanos. Na história oficial do Brasil os africanos sequestrados em África também foram apagados pela política do extermínio da escravidão com a queima de registro da quantidade de africanos que entraram no território brasileiro na época do tráfico de escravizados, ressalta Nascimento (2016).

Diante disso, é relatado que existe uma impossibilidade em quantificar de forma correta a quantidade de escravizados no Brasil e os africanos que entram em território brasileiro, pois em 1891 o ministro da economia da época Rui Barbosa, sancionou a destruição de todos os documentos oficiais que registravam o comércio de escravizados, a escravidão no Brasil e a quantidade de sequestrados africanos. Percebemos que diversos fatos, acontecimentos e também homens e mulheres africanos que se destacaram na luta pela libertação foram escondidos e apagados pelos colonizadores. Percebemos que a história de africanos e indígenas no Brasil é uma história faltante - como forma de silenciamento da denúncia de uma dos maiores crimes da humanidade e para a perpetuação dos autores do crime no poder do país (NASCIMENTO, 2016).

De acordo com isso, Munanga (2019) destaca que nos registros encontrados os primeiros europeus presente África, data-se no século XV, momento esse que o desenvolvimento técnico científico e político dos Estados africanos já era extremamente sofisticado e avançado, como exemplo, arquitetura, filosofia, matemática, medicina, política. Destacamos aqui que antes da colonização o continente africano apresenta uma riqueza científica nunca antes vista, sendo o continente com os primeiros cientistas na história da humanidade e aplicação das primeiras técnicas científicas, como é pontuado - "A arqueologia igualmente mostrou que, na África, especificamente no Egito, desenvolveu-se uma das mais antigas civilizações e mais brilhantes do mundo (KI-ZERBO, 2010). Toda a riqueza cultural,

histórica e tecnológica africana foi apresentada pelos europeus como feita e desenvolvida por eles em benefício apenas da Europa e seu povo. Como é visto, pelo sequestro dos africanos e de todo o seu desenvolvimento técnico científico. Segundo Quijano (2005, p.122):

Contudo, os europeus persuadiram-se a si mesmos, desde meados do século XVII, mas sobretudo durante o século XVIII, não só de que de algum modo se tinham autoproduzido a si mesmos como civilização, à margem da história iniciada com a América, culminando uma linha independente que começava com a Grécia como única fonte original. Também concluíram que eram naturalmente (isto é, racialmente) superiores a todos os demais, já que tinham conquistado a todos e lhes tinham imposto seu domínio.

Entretanto, a tecnologia de guerra dos povos africanos era simples comparada aos europeus que tinham um poderio bélico avançado comparado aos africanos. Assim, com recursos tecnológicos, científicos e mão de obra especializada, a África foi vista pelos europeus como reservatório "humano" disponível para o enriquecimento dos povos europeus e na permanência da sua suposta superioridade sobre as outras raças, em que sequestrou milhares de africanos e africanas e toda a riqueza possível de retirar de território africano. O registro da quantidade de viagens nesse período é de aproximadamente 36 mil viagens, com início do comércio de escravizados pelos portugueses 1441(LOPES, 2014 ; SCHWARCZ et. al, 2018).

No período de 1550 a 1860 estima-se que 4,8 milhões de africanos chegaram em terras brasileiras, mas os registros encontrados e pesquisados não se sabe quantos africanos foram mortos e violentados pela caça escravagistas dos bárbaros colonizadores, quantos mortos durante a travessia forçada ou mesmo quantos foram sequestro. O tráfico de africanos se destacava na costa Atlântica no Limpopo, no atual Moçambique e também no Zambeze. O tráfico de escravizados para Brasil é compreendido em três fases, primeiro ocorre o embarque que estima-se que é era na costa da Guiné, depois África Austral e em seguida o embarque se concentra na Costa da Mina, que atualmente corresponde aos estados de Togo, Benim, Nigéria e Gana, regiões de origem dos povos bantos (LOPES, 2014 ; SCHWARCZ et. al, 2018).

Consta segundo o "*Atlas do comércio transatlântico de escravos*" (2011) no período de 350 anos com o comércio escravista, ocorreu a maior migração forçada do mundo com a estimativa de 12,5 milhões africanos e africanas acorrentados e transportados ao novos Continentes, supõem-se que quase metade dessa população de imigrantes africanos desembarcaram em território brasileiro. É destacado no Brasil a construção estrutural, cultural, econômica e desenvolvida a partir da mão de obra de africanos, que por volta de 1530 os

escravizados já apresentavam sua força de trabalho, principalmente com a plantações de cana-de-açúcar com maior contingente de imigrantes em trabalho forçado no nordeste nesse primeiro momento, com o desenvolvimento de novas forma de trabalho e material explorado os imigrantes se localizam em lugares diferentes do país como ocorreu no século XVIII com a mineração em Minas Gerais do ouro e diamante e com a plantação de café em São Paulo e Rio de Janeiro, Segundo Nascimento (2016). A força de trabalho por meio da exploração da mão-de-obra de escravizados, elevou o enriquecimento dos europeus, pois como é constatado, assim como no Brasil em todo o continente americano houve trabalho forçado para elevação do mercado mundial, como enfatiza Quijano (2005):

Na América a escravidão foi deliberadamente estabelecida e organizada como mercadoria para produzir mercadorias para o mercado mundial e, desse modo, para servir aos propósitos e necessidades do capitalismo. Do mesmo modo, a servidão imposta aos índios, inclusive a redefinição das instituições da reciprocidade, serve para servir os mesmos fins, isto é, para produzir mercadorias para o mercado mundial. E enfim, a produção mercantil independente foi estabelecida e expandida para os mesmos propósitos. Isso significa que todas essas formas de trabalho e de controle do trabalho na América não só atuavam simultaneamente, mas foram articuladas em torno do eixo do capital e do mercado mundial. Consequentemente, foram parte de um novo padrão de organização e de controle do trabalho em todas as suas formas historicamente conhecidas, juntas e em torno do capital. Juntas configuraram um novo sistema: o capitalismo (p. 126).

É relatado que no século XVII e XVIII as principais regiões com maior embarque de africanos foram Angola e Congo com destino para Bahia, isso devido a ligação direta entre Bahia e África ocidental com a comercialização de tabaco usando como moeda de troca na compra de africanos escravizados. Uma grande parte dos povos fulas, mandingas, nupês e hauçás são sequestrados e levados para Salvador implementado assim, a sua cultura de forma sólida em território baiano. A cultura islâmica também foi inserida no Brasil pelos malês, sendo essa cultura expressiva, e fortalecida pelas sociedades secretas que se organizavam politicamente para a libertação dos escravizados. As articulações políticas dos malês com códigos secretos e escritas próprias, proporcionaram o desenvolvimento de uma das maiores revoltas dos africanos escravizados em território brasileiro a revolta dos malê. Essa revolta representa uma das maiores revoltadas com articulação política de africanos escravizados e escravizados na Bahia, tendo o protagonismo de mulheres africanas na luta, como destaca Luísa Mahin, uma das maiores expoentes no desenvolvimento da revolta dos malês. Essa revolta foi

extremamente reprimida e devido a repressão contra os africanos que lutaram pela libertação, atualmente o cultura dos malês e o islamismo é praticamente inexistente em território baiano e brasileiro (LOPES, 2014).

Nascimento (2016) descreve que a forte repressão dos colonizadores com os escravizados, foi uma forma de levar a aculturação, o sincretismo e assimilação da cultura eurocêntrica para todos os africanos em território brasileiro. As violências físicas são descritas com um alto requinte técnicas de tortura e crueldade que são retratadas na literatura como as mais horripilantes atrocidade da história, como é relatado no romance ficcional *"Um defeito de cor"* (2019):

Ninguém tinha coragem de se aproximar, pois, sem tirar os olhos da Vacância, a sinhá apontava uma faca para qualquer um que se mexesse, dizendo que o assunto era entre as duas, que não era para nos intrometermos, pois ali quem mandava era ela. Começou a passar a faca na barriga da Veranciana, dizendo que era muito triste para uma mulher não ver o filho entre os braços, e que a Valenciana iria sentir isso na pele [...] Mandou que os homens segurassem a Valenciana com toda força, arrancou o lenço da cabeça dela, agarrou firme nos cabelos e enfiou a faca perto de um dos olhos. Enquanto o sangue espirrava longe, a sinhá dizia que olhos daquela cor, esverdeados, não combinavam com preto, e fazia a faca rasgar a carne até contornar por completo o olho, quando então enfiou os dedos por dentro do corte, agarrou a bola que formava o olho e puxou, deixando um buraco no lugar [...] (GONÇALVES, 2019, p. 106).

A crueldade nos quase 300 anos de escravidão no Brasil naturalizou a morte e a tortura contra os negros no país com validão até mesmo jurídica perante as violências ocorridas. Os opressores sempre usaram do poder para o controle do corpo e dos escravizados, entretanto obtiveram como contrapartida inúmeras formas de resistência. Entre tantas manifestações de resistência, desde introdução do pretoguês pelas amas-de-leite até as resistências políticas como foi a República de Palmares, a mais longa e com o maior número de moradores, tendo se estabelecido como um dos maiores territórios políticos africanos fora de África no início do século XVII. É importante ressaltar a importância dos quilombos e a resiliência e resistência deles em território brasileiro, principalmente a República de Palmares que chegou a uma população de 20.000 habitantes com um território de 27.000 quilômetros quadrados, localizada na Serra da Barriga no Estado de Alagoas. Com uma economia baseada na agricultura com a plantação de banana, mandioca, milho e com a criação de porco, gado e galinhas, é relatado que também ocorria troca de mercadoria fora do território do quilombo. Palmares tinha uma organização política pautada em conselhos com a presidência inicial do rei Ganga-Zumba,

Ganga-Zona e posteriormente assumida por Zumbi (LOPES, 2014; MOURA, 2020).

Ressaltamos aqui Dandara, uma dos membros de Palmares. Ela foi uma mulher africana pouco representada na literatura, mas alguns autores ressaltam que Dandara foi uma das mulheres com maior articulação política dentro de um quilombo. No quilombo resistiu às invasões, lutando ao lado de tantas outras mulheres. Ela foi uma expoente guerreira africana que dominava técnicas de capoeira e lutava no exército sob a liderança de Zumbi dos Palmares. É relatado que o quilombo de Palmares resistiu a aproximadamente 25 invasões, com uma mobilização de todos os moradores mesmo sem armas suficientes. As técnicas de guerra por meio da capoeira e de articulações políticas foram fundamentais para todos os anos de permanência de Palmares. Podemos destacar que essas técnicas foram heranças trazidas de África e que ainda permanecem na resistência do povo negro no Brasil (MOURA, 2020; NASCIMENTO, 2002).

1.2 O racismo estrutural e da sociedade colonial: a situação brasileira no "pós-abolição"

Nascimento (2016) destaca que no contexto histórico do Brasil, a abolição da escravidão, por exemplo, foi uma forma dos brancos opressores continuarem dominando e assegurando seus lugares de privilégio. Isso pode ser observado, por exemplo, como no processo de libertação dos trabalhadores escravizados, os senhores e o próprio Estado dissiparam qualquer responsabilidade sobre as consequências do que foi considerado como um dos piores crimes da humanidade – a escravização de cerca de 300 milhões de africanos que foram destituídos da condição de humanidade. Os trabalhadores recém-libertos não tiveram sequer a segurança social de ter emprego e condições sociais de sobrevivência.

De acordo com isso, a não responsabilização do Estado brasileiro com os ex-escravizados excluiu esses do direito à cidadania, assim esses sujeitos são jogados à própria sorte com a abolição. Entendo a abolição como um processo hierárquico, feito de cima para baixo, representando os interesses políticos e econômicos da elite branca que tinham como interesse uma nova forma de exploração do capital, assim o negro escravizado não encaixa mais nessa forma de estrutura econômica, que percebia a África como potencial para a manufatura. O processo de "libertação", no final do século XIX, sem reforma agrária, reparação econômica e social, apenas representou uma nova configuração do processo de segregação e violência da colônia que entende no pós-abolição a necessidade de distanciamento da figura do ex-escravizado é uma forma de esconder um sistema falido e perverso. Com isso, as imagens de homens negros e mulheres negras explorados e violentados é escondido dos grandes centros

do Brasil, pois esse imagem denuncia a falha do Estado em amparar e cuidar de seu povo – demonstrando a crueldade do contrato narcísico (SODRÉ, 2002; LIMA; LIMA, 2020).

Assim, podemos pensar que a abolição foi um processo extremamente benéfico para a branquitude, em que a “libertação” foi uma forma de resguardar os senhores em seus privilégios, sendo eles institucionais, políticos, sociais, econômicos. Esses privilégios que existem até a atualidade são heranças da branquitude que inventou as raças e subjugou as não-brancas. Podemos pensar que também foi uma forma de apagamento das lutas, revoltas e aquilombamentos durante os séculos de escravidão. Como destaca Moura (2020), no seu livro *"Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas"*, que o quilombo não foi um espaço geográfico esporádico para escravizados fugidos das garras dos senhores. O quilombo foi, na verdade, uma organização política de resistência contra o sistema escravista que fortaleceu a organização como contra o regime escravocrata. Com isso, os quilombos faziam-se presentes dentro do sistema escravista em qualquer lugar em que havia homens e mulheres escravizados como forma de organização política quilombola. Quilombo, portanto, deve ser compreendido como um movimento de luta. Diante disso, a luta dos escravizados contra o trabalho compulsório se estabeleceu com estratégias elaboradas de insurreições, como foram as Revolta dos Alfaiates, Revolta dos Malês, Balaiada, que tiveram o protagonismo de milhares de homens e mulheres africanos, como Luísa Mahin, João Cândido, Luiz Gama, Manuel Congo, entre tantos outros que ainda hoje permanecem lutando pelos seus (NASCIMENTO, 2016; 2002).

De acordo com a configuração histórica do Brasil relacionado a exclusão e o apagamento do protagonismo da luta de negros e negras, a forma de discriminação racial presente no Brasil é distinto dos outros país que também tem como base a exploração de mão-de-obra de escravizados. Segundo Nascimento (2002), a discriminação racial no Brasil se deu de forma diferente se comparada a outros países, como os Estados Unidos. Esse autor aponta que o racismo latino-americano é camuflado, sutil, disfarçado e encoberto. Nesse contexto, é possível perceber que, por exemplo, a tonalidade da pele é uma forma de encaixar negros em castas, em que mais clara a cor de pele, mais aceito e bem quisto o sujeito é, o que lhe possibilita melhores oportunidades de estudo e emprego, assim com a ideologia do branqueamento, que tem como origem os anos de 1891 a 1900, com o apoio de políticos, como o senador Vergueiro, que concordavam com extinção de pessoas negras do Brasil por meio de políticas de facilitação da entrada de imigrantes brancos europeus no Brasil alegando a capacidade técnica dos imigrantes europeus que já haviam tido contato com o trabalho na indústria devido a Revolução

Industrial na Inglaterra, escondendo a ideologia dominante de transformar a aparência dos brasileiros próximo dos europeus.

É possível compreender como a busca por mão de obra estrangeira branca foi a execução de uma política de desejo de embranquecimento da população brasileira como forma de apagamento dos descendentes de africanos em diáspora com o argumento da "regeneração da racial". Esse preceito tem como base o racismo científico com as ideias eugenistas que surgiram em 1883, e se estabeleceu como tentativa de controle populacional a partir da ideia de que haveria uma baixa taxa de fecundidade da população marginalizada quando ocorresse um cruzamento dos "povos inferiores" considerados os degenerados – negros, indígenas pobres – com as raças superiores – os europeus brancos (BOLSANELLO, 1996; SODRÉ, 2002; LOPES, 2014).

Nesse sentido, Bolsanello (1996) e Nascimento (2016) apresentam que o racismo científico baseado nas concepções eugenistas compreende a raça negra como fator preponderante na degradação de um povo, entendendo que o contexto histórico do pós-abolição deixou propício a culpabilização dos ex-escravizados das condições de miserabilidade que se encontravam, devido a legitimação dos argumentos de uma raça inferior, sendo essas raça a raça negra. Observa-se que também como uma função extinguir a população preta, sendo um dos tentáculos da sutileza do racismo sofisticado, levando ao enfraquecimento da comunidade negra, pois quanto mais distante essa pessoa negra estiver da cultura africana e da pele retinta, mais chances de conseguir melhores condições de vida, observado isso, como uma ferramenta do racismo, com a tentativa de destruir a política, culinária, a religião, a língua, de África no Brasil. Segundo Lopes (2014), essa desvalorização é propagada pelos meios de comunicação e educação do Brasil, pois esses meios são conduzidos e dominados pela elite brasileira que desde do período do pós-abolição tenta desvalorizar e apagar da memória social e as contribuições dos africanos na cultura brasileira. Esse apagamento da história tem em vista a valorização da cultura europeia em detrimento da cultura africana, assim é valorizado e apresentado apenas a cultura europeia como sendo universal, permanecendo no imaginário social brasileiro como o modelo de civilização e cultura (NASCIMENTO, 2016; BOLSANELLO, 1996). O processo violento de destituição dos africanos e as suas consequências é destacado por Nei Lopes (2014) nesse trecho:

O Brasil – repito – é um país de muitas culturas, sendo a cultura negra, sem dúvida, a presença mais forte. Mas a maioria dos negros nem sequer pode perceber esse fato. Procurando apagar da memória dos brasileiros qualquer

ligação com o passado africano, a elite dominante faz que o negro, de modo geral, perca sua real identidade. Assim, poucos afro-brasileiros têm consciência de quem são, de onde vieram e de para onde vão. E isso é terrível quando sabemos que toda pessoa é um elo vivo entre seus antepassados e sua descendência (LOPES, 2014, p. 56-57).

A dinâmica social e racial do pós-escravidão reflete diretamente na problemática sobre raça e classe nas Américas, e em especial no Brasil, que tem como sustentação o racismo científico observado na forma como diversos teóricos negaram e ainda negam o racismo institucional, individual e estrutural. Autores das ciências sociais e humanas, como Gilberto Freyre, Caio Padro Junior, Nina Rodrigues e outros, reforçaram e seus escritos ainda auxiliam na manutenção de uma falsa impressão de que o real problema da desigualdade social brasileira é apenas entre ricos e pobres. Desse modo, há uma negação, ainda atual, das raízes racistas dos nossos problemas sociais e uma legitimação do colonialismo e do neocolonialismo pelos estudos que surgem no pós-abolição, assim a ideologia do branqueamento perpassa quase toda produção intelectual brasileira. Com a negação ou o não reconhecimento do racismo, a estrutura social do Brasil continua sendo pautada no silenciamento de negras e negros em todos os âmbitos dos poderes (NASCIMENTO, 2002; MOURA, 1988).

De acordo com isso, ao fazer uma leitura social do racismo no Brasil, podemos identificar outro mito – a democracia racial que se instituiu enquanto fundamento para o racismo à brasileira e que se mantém impregnado no imaginário social. As ideias fundantes sobre a democracia racial no Brasil tem origem com o cientista Alemão Carl Von Martius (1794-1868), que faz uma analogia para exemplificar a imagem social do Brasil, assim Martius apresenta que o Brasil pode ser visto como três rios, um branco, vermelho e negro. Esses rios se encontram um com o outro e formaram um grande rio que seria a sociedade brasileira, demonstrando assim a mistura de raças do povo brasileiro que são autênticos na sua mestiçagem. Logo adiante, Artur Ramos lança a ideologia de fato da democracia racial que sustentou e ainda sustenta uma ideia de harmonia social entre as raças no Brasil. Essa ideia se difunde e amplia com o escritor Gilberto Freyre, em 1933, na sua obra *“Casa Grande & Senzala”*. O escritor exhibe em seu livro a ideia de que a mistura das três raças ocorreu de forma harmoniosa e foi o que formou o povo brasileiro. Entretanto Fernandes (2008) destaca que a democracia racial no Brasil se caracterizou como uma mistificação dos reais problemas relacionados à raça - o mito da democracia racial é compreendida como uma tática ideológica de dominação da classe dominante. São apontados três aspectos relacionado ao mito da democracia racial, o primeiro é que isenta o branco opressor da responsabilidade da barbárie da escravidão e o ex-

escravizados; segundo ponto é a hipocrisia, das classes dominantes culpabilizar os escravizados a situação de miserabilidade devido à falta de amparo social com a "abolição"; e terceiro a que minimizou a violenta herarquização relação entre negros e brancos em que coloca o negro em uma posição subalternizado, "forjando uma consciência falsa da realidade brasileira". Esses aspectos são apontados como estratégias que legitimam o racismo à brasileiro, um racismo hipócrita e falso que utiliza desses mecanismo da discriminação racial para barrar a ascensão das pessoas negras (FERNANDES, 2008; SCHWARCZ, 2018; MOURA, 1988).

Almeida (2019) e Nascimento (2016) ressaltam que a ideia da democracia racial foi uma estratégia perversa que levou à negação do racismo estrutural e institucional. Assim, com o mito da democracia racial reduzimos o racismo à esfera individual, voltada para o comportamento, e nos afastamos da possibilidade de compreender o racismo nas instituições e a forma como ele é amparado e sustentado pelos discursos hegemônicos. O racismo individual é compreendido como imoral e um crime previsto na Lei 7.716/1989, com pena de 1 a 3 anos de reclusão, podendo chegar a 5 anos, com isso as pessoas que cometem racismo devem ser responsabilizadas e devidamente julgadas. Entretanto é extremamente importante compreender o racismo no âmbito institucional e estrutural, pois os maiores impactos do racismo estão amparados juridicamente, com o aval dos políticos, religiosos e de juízes. Desse modo, entender essas dimensões do racismo amplifica e contribui para o avanço da luta étnico racial no Brasil, com base nisso, o racismo está para além das atitudes individuais, pois ele é configurado e moldado pelas instituições. São as instituições e seus discursos que moldam o indivíduo e as formas como ele se comporta, modelando seus sentimentos e suas escolhas com base na estrutura racista (NASCIMENTO, 2016; ALMEIDA, 2019).

O entendimento do racismo institucional é baseado na percepção que o grupo racial que se mantém no poder é em grande maioria composto por brancos e que sustenta uma política pautada nos interesses desse grupo hegemônico. Dessa forma, o racismo institucional se manifesta no ato ou omissão dos poderes institucionais ao tratarem de pessoas negras com o objetivo de resguardar os interesses dominantes. É percebido que essa forma de racismo é menos perceptível que o racismo individual, entretanto ele impacta brutalmente a vida das pessoas negras, sendo a sofisticação do racismo, pois é sutil e não recebe uma penalização pública. Diante disso, é compreendido que o racismo é estrutural porque a estrutura histórico-social é racista, sendo perceptível essa afirmação na configuração em que se dá às relações - políticas, economia, familiares, religiosa, acadêmicas, empresariais, jurídicas, relações essas

moldadas e amparadas na estrutura racista (ALMEIDA, 2019).

Como retratado, o racismo estrutural impacta negativamente todas as pessoas negras na diáspora, nesse momento direcionando nosso olhar para as mulheres negras e os marcadores sociais presente na constituição dessas mulheres. A constituição do Brasil do que muito foi romantizada pelo mito da democracia racial com a mistura das raças pela relação harmoniosa entre negros, brancos e indígenas, entretanto esconde a barbárie da violência sexual sofrida pela mulheres africanas e indígenas, que foram vítimas da brutalidade dos colonizadores. Abdias Nascimento (2016) relata que a diferença populacional entre homens e mulheres no período escravocrata é descrito de 5 homens para 1 mulher, propiciando ainda mais a violência sexual dessas mulheres negras e indígenas. A exploração sexual de mulheres africanas consistia na prostituição das africanas pelos donos de escravizados, esses homens além de estuprarem as mulheres africanas mantinham uma renda com a exploração sexual negro-africana, exploração essa que reflete nas mulheres negras afeta toda a comunidade negra, pois a herança patriarcal inferioriza e coloca essas mulheres e seus filhos afastada da altos status sociais, percebendo que a mestiçagem não democratizou, mas sim excluiu e hierarquizou as raças. Desse modo é destacado na obra "O genocídio do negro brasileira: processo de um racismo mascarado" (2016):

O branco elimina os negros e mulatos do seu círculo de convivência mais íntimo: a família. É dessa forma que ele consegue dissimular as rígidas barreiras aquelas impostas. E assim temos, diante dos olhos, uma radiografia a mais da famigerada "democracia racial", em cujo contexto o homem negro e a mulher negra só podem penetrar de forma sub-reptícia, pela porta dos fundos como criminosos e como prostituta (NASCIMENTO, 2016, p.76).

Ao forjar uma relação pacífica e romântica entre mulheres africanas e seu opressor os frutos dessa trama racista é a imagem da mulata como objeto de desejo sexual dos colonizados e as mulheres de pele retina são designadas para o trabalho compulsório. Notamos que a desvalorização e rejeição da mulata e da negra retinta apresenta grau de exploração e rejeição distintas. Beatriz Nascimento (2010), a transformação da mão-de-obra escravista para assalariada no Brasil ainda reforça o lugar das mulheres negras, ocupando essas os mesmos lugares da escravidão, como o trabalho rural, empregadas domésticas, babás. Infelizmente essas permanecem sendo vítimas da fetichização e da cultura do estupro. Os marcadores sociais de raça, classe e gênero, como destaca bell hooks (1952/2019), são marcadores que colocam as mulheres negras em um lugar de insegurança e subalternidade. Diferentemente das mulheres brancas, as mulheres pretas ainda buscam por sobrevivência de

si e dos seus antes mesmo de pensar em outros aspectos de direito (GONZALEZ, 2017; NASCIMENTO, 2010; NASCIMENTO, 2002).

A possibilidade de mulheres brancas terem conseguido alcançar sua autonomia econômica e social foi construída a partir do papel fundamental das mulheres negras para sustentar a dupla jornada de trabalho das mulheres brancas. Esse papel pode ser observado através do trabalho desempenhado pelas mulheres negras como empregadas domésticas, babás, diaristas, lavadeiras, passadeiras. Nessa jornada de trabalho extenuante das mulheres pretas para sustentar as conquistas e emancipação das mulheres brancas, percebemos também o racismo cultural e estrutural que legitima essa ordem das coisas, principalmente por meio da naturalização do trabalho insalubre dessas mulheres (GONZALEZ, 2017; NASCIMENTO, 2010).

Gonzalez (2017) destaca que o que assusta não é o sistema em si, mas a naturalização da subalternidade do trabalho de mulheres negras e a perpetuação dessa subalternidade que remonta ao período da escravidão. Tendo isso em vista, a falha do movimento feminista brasileiro, o atraso político cultural influenciando na manutenção da opressão das mulheres pretas, assim como o movimento feminista liderado apenas por mulheres brancas de classe média, fizeram com que o racismo não fosse uma pauta das lutas feministas. Gonzalez ressalta que o racismo que estrutura nossa sociedade nunca permitiu que o feminismo branco foi, e ainda é, uma ferramenta de sustentação dos ideais da branquitude, legitimando a superexploração das mulheres pretas para a libertação das mulheres brancas, conforme também analisado por hooks (2019).

1.3 Racismo brasileiro e o Mulherismo Africana

Ao pensarmos sobre a mulher preta em diáspora no Brasil, entendemos que essas mulheres sofreram diversas violações ao longo da história. Nascimento (2016) afirma que Portugal deixou como herança para o Brasil o patriarcado e tendo isso um impacto maior na vida das mulheres negras. Esse impacto se deu, obviamente, por essas mulheres terem sido colocadas desde a colonização no lugar de objeto de gozo do colonizador. Essa condição ainda tem seus reflexos até os dias de hoje, pois as mulheres negras continuam a ocupar os piores empregos, o mais baixo status social, e são as que mais sofrem violência sexual. É importante destacar que, no período da escravidão, mulheres pretas também eram torturadas e exploradas pelas mulheres brancas. Além disso, as mulheres africanas foram tratadas de forma brutal, assim como os homens africanos, sendo violentadas física e mentalmente. Desse modo,

Hudson-Weems (2000) destaca como os trabalhadores e trabalhadoras africanas e, posteriormente, seus descendentes, não eram vistos como seres humanos, mas como propriedade dos senhores e senhoras colonizadores (HUDSON-WEEMS, 2000).

Dentro desse contexto, é compreensível como a mulher preta em diáspora nunca teve os mesmos privilégios, proteção e oportunidade que as mulheres brancas, pois a categoria ‘mulher’ nunca coube às mulheres negras. Isso é exemplificado, por exemplo, no poderoso discurso, da afro-americana Sojourner Truth, na Convenção dos Direitos da Mulher em 1851 no Estado de Ohio, intitulado esse discurso "E eu não sou uma mulher?" (*Ain't I a Woman?*). Sua pergunta questionava não apenas o feminismo branco e a exclusão das pautas das mulheres negras no feminismo dominante, mas também toda a estrutura patriarcal e colonialista da época (NJERI et. al, 2019; SOJOURNER, 2020). Como é relatado no livro "E eu não sou uma mulher? A narrativa de Sojourner Truth" (2020):

Aquele homem ali diz que as mulheres precisam ser ajudadas a entrar em carruagens, e que têm que ser erguidas para passarem sobre poças e terem os melhores assentos em qualquer lugar. Ninguém nunca me ajudou a entrar em carruagens, a passar por cima de poças de lama e nem me deu o melhor lugar! E eu não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para o meu braço! [ela ergueu o punho para revelar sua tremenda força muscular] Tenho arado e plantado e ceifado, e nenhum homem poderia me superar! E eu não sou uma mulher? Eu posso trabalhar tanto e comer tanto quanto um homem – e também aguentar o chicote! E eu não sou uma mulher? Eu carreguei treze filhos, e vi a maioria ser vendida como escravo, e quando chorei minha tristeza de mãe, só tinha Jesus para me ouvir! E eu não sou uma mulher? (SOJOURNER, 2020, p. 27, 28).

O discurso de Truth é uma imposição a ser escutada por aqueles que nunca escutaram seus gritos e gemidos de socorro como mesmo menciona "Quando chorei minha tristeza de mãe, só tinha Jesus para me ouvir!". A fala de Truth representa o engasgo de séculos de exploração e desumanização de milhares de mulheres negras-africanas, pois, ao relatar não caber no escopo da feminilidade ocidental, ela demonstra a não humanidade para pessoas negras em contraponto às mulheres brancas que reivindicam dignidade, igualdade e direito de cidadania do voto. Esse discurso de Sojourner Truth foi um marco para o desenvolvimento de estudos que pensassem na invisibilidade e desumanização das mulheres negras. Seu discurso sustenta vertentes de teóricas como o feminismo negro e também o mulherismo africana que buscam reumanizar mulheres negras por meio do destaque dessas mulheres e suas questões (SOJOURNER, 2020).

O feminismo negro e o mulherismo africana são vertentes teóricas que surgiram 1970

com o descontentamento das mulheres negras, mais especificamente com as afro-americanas que foram invisibilizadas pela agenda da universalidade do feminismo branco. É com amplitudes e limitações frente às opressões racistas, sexistas, classista, assim são extremamente relevante para pensar as demandas das mulheres negras em diáspora e todas as questões que foram desconsideradas pelo movimento feminista eurocêntrico. Diante disso, é necessário salientar que o feminismo negro/mulherismo africana são teorias progressistas basilares para o compromisso social de humanização e valorização de mulheres pretas em diáspora, mas como todas as filosofias progressistas apresentam limitações. Limitações essas que apontam para o lugar ocupados por mulheres negras na academia em contraponto às mulheres negras que não tiveram oportunidade de acesso à educação, assim aponto o lugar de origem dessas teorias, que nascem em território estadunidense com teóricas negras acadêmicas. Destaco essa questão como forma de mostrar como essas teorias são importantes e necessárias, mas ainda estão desconhecida da margem da sociedade de mulheres negras que não tiveram contato com letramento racial (COLLINS,1996/2017; CARVALHO,2012; KARLSSON, 2019). Patricia Hill Collins (1996) destaca em seu artigo: "O que é um nome? Mulherismo, feminismo negro e além disso", como essa discussão chega na comunidade:

Podemos nos perguntar até que ponto o conteúdo temático de vozes emergente de mulheres negras na academia fala para com a massa de mulheres afro-americanas cuja alfabetização ainda lhes é negada. Acadêmicas negras exploram questões intrigantes de centros e margens e trabalham para desconstruir a identidade feminina negra; enquanto um grande número de mulheres negras permanece presa aos bairros organizados em torno de centros antigos do *apartheid* racial. A discussão de centros e margens, até mesmo o processo de vir a manifestar-se, que não aborda simultaneamente as questões de poder, deixa massas de mulheres negras fazendo a limpeza a seco, cozinhando o fast food, e espanando o computador da irmã que acaba de escrever o mais novo tratado teórico sobre as mulheres negras (COLLINS, 1996/2017, p.19).

Baseado nisso, é por meio de um ponto de vista crítico que abordaremos o mulherismo africana – destacando que o mulherismo africana será dialogado com as teóricas do feminismo negro, como bell hooks, Angela Davis, Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro, Patricia Hill Collins em paralelo com as mulheristas africanas Nah Dove, Cleonaro Hudson-Weems, Katiúscia Ribeiro, Aza Njeri, e com a contribuição da socióloga Nigeriana Oyérónké Oyêwúmi. O direcionamento pelo mulherismo africana preferencialmente é justificado pela sua perspectiva coletiva da comunidade negra, pensando no coletivo de homens, mulheres, idosos e crianças. Cabe ressaltar que é uma teoria que ainda está sendo construída e

contextualizada de acordo com o avanço de estudos referentes ao mulherismo africano. Dessa forma, não exibe um caráter rígido e imutável e possui elementos que valorizam a cultura africana buscando nos mais velhos a sabedoria ancestral do povo negro. Entendo que essas características do mulherismo africano se aproximam da escrivência de Conceição Evaristo e das suas obras "Becos da Memória" (2017) e "Ponciá Vicêncio" (2017).

Com isso, o mulherismo africano é um paradigma criado por Cleonara Hudson-Weems (2019), mulher afro-americana, estudiosa das questões de gênero e raça, e que contribuiu para a luta dos direitos civis nos Estados Unidos na década de 1960, escritora e professora de inglês na Universidade de Missouri-Columbia. Em 1987, com o intuito de automear e autodefinir mulheres africanas e descendentes em diáspora, ela criou os paradigmas do mulherismo africano na busca por humanizar as mulheres pretas em diáspora dentro de uma agenda centrada em mulheres africanas e suas descendentes. Com esse paradigma, ela buscou caminhos amparados na cultura africana como forma de resgate da memória ancestral para construção de melhores caminhos para mulheres africanas e seus descendentes na diáspora, com o desejo de uma teoria que coloque as pessoas negras e a cultura africana como centro (HUDSON-WEEMS, 2019).

A realidade racial, social e psíquica das mulheres africanas são direcionadas para um contexto com referência africana com 18 princípios que são a base do mulherismo africano. Esses princípios são: respeito aos mais velhos; compreensão da mulher como adaptável, ambiciosa, maternal e nutridora/cuidadora; espiritualidade; autenticidade; totalidade; reconhecimento; respeito; compatibilidade masculina; força; flexibilidade de papéis; irmandade genuína; união com homens negros na luta; centralidade na família; automeação; autodefinição; e centralidade. Esses princípios são formas de pensar, entretanto não são dogmas rígidos que devem ser seguidos, mas são princípios que podem ser alterados, codificados e contextualizados de acordo com o território em que essas mulheres se encontram e as dinâmicas nele encontradas. Esses princípios fazem parte de um posicionamento afrocêntrico que busca nas histórias das mulheres africanas elementos para constituição positiva com ênfase no potencial das mulheres africanas e a sua cultura. Assim, é destacado que esses princípios podem relocalizar e reconectar as mulheres negras com sua humanidade e história ampliando e fortalecendo outras possibilidades de encontro da humanidade para outras mulheres (HUDSON-WEEMS, 2019; BANKOLE, 2009).

De acordo com isso, o mulherismo africano compreende a mulheridade da mulher negra conectada a uma memória ancestral, cultural e espiritual localizada em África, contemplando

assim, a corporeidade das mulheres negras em diáspora. Ele apresenta uma contra narrativa ao feminismo hegemônico que tem em sua base ideias da supremacia branca, inferiorizando, assim, pessoas pretas com cunho racista (NJERI et. al, 2019). O feminismo dentro da perspectiva da branquitude coloca as mulheres brancas no centro para reivindicarem autonomia e independência, mantendo as mulheres negras como dependentes e alheias às conquistas. Para as mulheres negras, a perspectiva de um feminismo que lute por sua emancipação social e política é mais complexa, pois a opressão racial e social, e o genocídio cultural impõem barreiras para o alcance dessa autonomia e independência, destaca Hudson-Weems (2000). Nesse sentido, essa autora ressalta que o feminismo dominante não contempla corpos de mulheres de cor. Assim, ela acredita que o mulherismo africana é um conceito e uma teoria que melhor representa mulheres africanas em diáspora, colocando essas mulheres a pensar sobre suas ações e desejos com uma perspectiva que abarca suas questões como mulheres pretas (HUDSON-WEEMS, 2000; BANKOLE,2009).

Ao apresentar essa problemática por meio do mulherismo africana, Hudson-Weems (2000) defende a utilização do termo ‘mulherismo’, pois a palavra feminismo é considerada inadequada por retratar uma terminologia branca que prioriza a agenda de mulheres brancas, cujas pautas são diferentes das mulheres negras. Com isso, não significa que as mulheres africanas não pontuam o gênero como fator importante de discussão, mas que o gênero é secundário à raça. Ao compreender o sofrimento das mulheres negras, entende-se que suas prioridades são distintas das mulheres brancas. O racismo é o fator preponderante na vida das mulheres pretas, pois é ele que impede que essas mulheres tenham oportunidade de formação acadêmica e emprego, por exemplo (HUDSON-WEEMS, 2000).

Compreender o feminismo eurocêntrico e as demandas que as mulheres brancas apresentaram, como a igualdade em relação aos homens brancos, é perceber como, a experiência histórica de homens em mulheres brancas, são insuficientes para compreender e contemplar a vivência de mulheres negras. A experiência de mulheres africanas no período escravocrata no Brasil é uma experiência marcada pela exploração e subjugação dentro dos moldes patriarcais Ocidental. Como apresenta a teórica Oyérónré Oyewúmí (2021), "a criação de mulheres como categoria foi uma das primeira realizações do Estado colonial", a categoria "mulher" criada no Ocidente patriarcal a partir da visão colonial não teve a capacidade de imaginar as lideranças femininas em África como ocorria com os povos iorubás em que os cargos de governo era liderado por mulheres. De acordo com essa categoria de mulher criada no Ocidente, as africanas sequestradas e escravizadas na América no período colonial foram

submetidas ao processo de inferiorização e subalternização. Com isso, a perversidade da exploração das mulheres africanas se apresenta no período colonial com requintes de crueldade quando vemos, por exemplo, as mães negras que foram separadas de seus filhos recém-nascidos para poder alimentar os filhos das senhoras. Visto isso, o direito de ser mãe de seus próprios filhos foi tirado das mulheres negras e de seus filhos e direcionado ao cuidado do filho da casa-grande, sendo obrigadas a transferir a maternidade de seus filhos para os filhos das sinhás e sinhazinhas. Diante disso, a figura das amas-de-leite sempre esteve presente nos relatos da casa-grande, compreendendo que a dinâmica de organização e cuidado dependia inteiramente das mulheres africanas como também a alimentação, higienização e educação por meio das histórias de quibungo e de outros contos africanos (SEGATO, 2006; GONZALEZ, 2017) .

Desse modo, as experiências históricas de mulheres pretas na diáspora, em específico em território brasileiro, apresenta uma configuração geracional de subalternização nos trabalhos domésticos submetidos pelas mulheres escravizadas como resultado de um processo de exclusão social. Com a origem das mucamas e amas-de-leite, foi construído esse imaginário social da "mãe preta" como referência às mulheres pretas que cuidavam de tudo de forma pacífica e sem revolta como um ser que nasceu para servir e cuidar do corpo do branco. Podemos compreender isso, entretanto, como uma forma de sobrevivência e de "resistência passiva" das mulheres negras que permaneceram e introduziram a cultura africana no Brasil, com a culinária, a dinâmica de cuidados com a casa e com os filhos, e também a africanização da língua portuguesa na forma de falar, o denominado "Pretoguês" por Lelia Gonzalez. Assim, é possível entender várias formas de resistência e de luta da preservação histórica da cultura africana pelas mulheres negras que se fortaleceram no novo continente pelo resgate pela memória ancestral (SEGATO, 2006; GONZALEZ, 2017).

Esse passado ainda se faz presente na vida das mulheres pretas que continuaram a ser exploradas, sem ter acesso à educação, saúde e renda, permanecendo na base da pirâmide social. Com isso, podemos observar que a mulher africana em diáspora é coisificada e transformada em objeto de desejo, força de trabalho e exploração sexual, pois a lógica permanece a mesma e ainda é validada pelo racismo estrutural do neocolonialismo. Hoje as mulheres negras em diáspora são as amas-secas/ as babás e as empregadas que deixam seus filhos para cuidarem dos filhos das patroas em troca de trabalho insalubre, desumano com baixíssima remuneração (GONZALEZ, 2017). Esse contexto é relatado pela escritora, rapper e historiadora Preta Rara (2019), no seu livro *"Eu, empregada doméstica – a senzala moderna*

é o quartinho da empregada” (2019), em que coletou pela sua página no *facebook* e por *e-mail* relatos de empregadas domésticas e de seus familiares de todo o Brasil de forma anônima, que relataram histórias de abuso que foram submetidas pelos seus empregadores. Como é descrito por essas mulheres de modo anônimo nas redes sociais, esses são exemplos que explicita o que Gonzalez (2017) e Segato (2006) apresentam:

Minha vó foi empregada doméstica de várias famílias ricas. Em 1958 ela trabalhava pra família mais rica de São Paulo, mulher negra, bonita, era assediada pelo patrão o tempo todo, a patroa fazia vista grossa, era como na época da escravidão mesmo, elas sabiam e tinham aquilo como um hobby para o marido. Minha vó engravidou e até hoje não sabemos se foi estupro ou não. Ela nunca contou essa parte, mas também não negou. A patroa deixou ela morando lá até o bebê nascer, como minha mãe nasceu branca e parecida com o patrão, a patroa propôs a ela para que ficasse com a bebê, mas minha avó teria que ir embora. Desesperada, minha avó fugiu com minha mãe e durante muitos anos ela negou esta história [...]

Minha mãe sempre foi empregada doméstica, criou os filhos dos patrões mas não pode criar os dela, quando fui crescendo falei que jamais queria trabalhar em casa de família, mas quando tinha uns 15 anos a situação ficou ruim em casa, e eu tive que trabalhar [...]

Lembro de dormir no tapete da lavanderia destas casas, de querer um pedaço de bolo ou um copo de coca-cola e não podia ter e não entendia porque [...] Lembro de uma vez que minha mãe tomou um copo de leite na casa e a patroa (que é minha madrinha) brigou com ela e disse que o leite era de “reserva” para visitas e não para a empregada beber. Um simples copo de leite (RARA, 2019).

Esses relatos representam a permanência da exploração e exclusão como herança da escravidão no Brasil – hoje se configuram uma nova forma de violência, o racismo estrutural e a classe social dessas mulheres são submetidas à subalternização e humilhação diária, destacando que o Brasil é o país com maior número de empregadas domésticas, sendo a maior parte delas mulheres negras. Alguns estudos que relacionam raça e trabalho doméstico feitos pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) e a ONU, durante os anos de 1995 a 2015, constataram que a maior parte das trabalhadoras domésticas são mulheres negras, assim são 2,6 milhões em 1995 início da pesquisa em 2015 quando foi finalizada chegando a 3,7 milhões de mulheres e 2 milhões de mulheres brancas. Com a atualização dessa pesquisa, o Ipea apresenta que o índice aumenta para 18,6% entre mulheres negras, contra 10% quando relacionado às mulheres brancas (IPEA, 2019).

É perceptível que essas questões de violência contra as mulheres negras nunca foram pauta do movimento feminista branco. Esse feminismo ocidental não abordou as questões que

apresentam o processo histórico e cultural vivenciado pelas mulheres negras em diáspora. Podemos perceber, diante da história das mulheres no Brasil, que não seria interessante para mulheres brancas a tirada das mulheres negras do lugar de subalternidade. Com isso, a necessidade de romper com a opressão também sustentada pelas mulheres brancas historicamente outros movimentos que enxergam as mulheres pretas foram necessários. Nesse sentido, como movimento de construção e de novos caminhos para discutir a invisibilidade de mulheres negras, o *mulherismo africana* representa uma tentativa de libertação das mulheres africanas em diáspora que foram submetidas à barbárie dos colonizadores e permanecem subjugadas em trabalhos desumanos como o trabalho doméstico. Assim, o *mulherismo africana* é uma proposta de agenciamento na luta das mulheres negras, com o intuito da libertação física, espiritual, subjetiva, econômica, social dessas mulheres no novo Continente (DOVE, 1996, HUDSON, 2019, GONZALEZ, 2017).

No Brasil, o movimento de questionamento e crítica ao modelo eurocêntrico ganhou força quando algumas pensadoras negras na década de 1970 começaram a discutir a desigualdade de gênero dentro do movimento negro em que homens pretos se colocavam uma posição de superioridade às mulheres negras, silenciando-as. Diante disso e da luta diária das mulheres negras, algumas pensadoras negras apresentaram uma nova discussão dentro do movimento negro em conjunto com seus companheiros levando ao surgimento do feminismo negro brasileiro. Como uma forma de repensar as mulheres pretas no interior do movimento negro e entendendo que as mulheres negras foram essenciais na construção do movimento negro no Brasil, em 1972, a historiadora Beatriz Nascimento organizou a Semana da Cultura Negra. A pauta central foi a discussão do feminismo negro e uma maior estruturação desse feminismo com encontros sistematizados abrangendo uma gama mais pluriversal de demandas, e contou com a participação de várias pensadoras negras, em especial Lelia González, Neuza Santos Souza, Sueli Carneiro, Aparecida Bento. Essa Semana levou à expansão do movimento preto, compreendendo a complexidade territorial, social, histórica e a *amefricanidade* da população negra brasileira, e tendo também em paralelo a luta contra o patriarcado ocidental latino-americano (MORAES, 2020; GONZALEZ, 2017).

Compreendemos que devido à Maafa – a grande tragédia – o reinventar da vida para pessoas negras é constante e fundamental para sua sobrevivência, assim como os costumes africanos vivenciados pelos homens e mulheres negras em diáspora são uma forma de resgate de Africana como forma de fortalecimento coletivo em território de uma afrodiáspora. Dentro desse contexto, Lélia González (2017) destaca a ideia de uma *amefricanidade* como forma de

percepção de um berço cultural africano que engloba as famílias negras brasileiras. A *amefricanidade* se manifesta, por exemplo, em diversos rituais e costumes que resgatam e mantêm as raízes ancestrais presentes no cotidiano dessas famílias, como é observado nos costumes de reunir a família para refeições e celebrações, ou mesmo no cuidado do cabelo de mulheres negras com outras mulheres negras no processo de trançar. Desse modo, é a partir de elementos como esse que o Mulherismo Africana busca uma volta do eixo ancestral de África. Percebemos, assim, que movimentos como a *amefricanidade* e o mulherismo africana como uma forte necessidade como tentativa de preservação de vida da população negra, frente ao racismo estrutural (HUDSON-WEEMS, 2019; MORAES, 2020; GONZALEZ, 2017).

São movimentos como esse que nos ajudam a compreender como o racismo sempre esteve presente, mas também nos apresentam possibilidades de enfrentamento dessa estrutura. Retomando Almeida (2019), é fundamental entender que o racismo faz parte da ordem social e que as instituições refletem o racismo de uma estrutura social. Dessa forma, entendemos que o racismo está em todas as esferas da sociedade, na organização social, na economia, na política e no judiciário, e é necessário que seja compreendido como um processo histórico e político que acarreta a marginalização da população negra. Nesse contexto, as mulheres negras se encontram no mais baixo nível da pirâmide social e têm como prioridade a sobrevivência em um sistema capitalista que é racista e patriarcal. Com isso, a questão para mulheres pretas é a luta pela liberdade e a denúncia do constante risco de morte da população negra em uma sociedade racista (HUDSON-WEEMS, 2000).

Compreendendo o racismo como processo histórico e social, é possível pensar como a história corrobora tanto para a libertação como para a opressão de um povo. Segundo Walter Benjamin (1940/1987), entrar em contato com a história não significa necessariamente conhecer exatamente como foi determinado evento, pois a história recontada pelo discurso hegemônico é sempre a história na versão dos povos vencedores. Dessa forma, Benjamin ressalta a importância de se lembrar a história como ferramenta contra a imposição cultural das classes dominantes. Ou seja, é fundamental resgatar a história dos povos silenciados e subjugados. Ao analisarmos o contexto do silenciamento histórico-cultural de africanos e africanas no Brasil, observamos a necessidade de construirmos perspectivas afrocentradas, como o mulherismo africana, pois são essas bases teóricas voltadas para pensar a complexidade do negro em diáspora que permitem a aproximação da cultura africana como forma de centralidade das pessoas pretas em busca de seu eixo civilizatório e que se contrapõem às versões oficiais da história brasileira (NJERI et. al, 2019).

É importante entendermos que o afrocentrismo é uma forma de criticar a dominação eurocêntrica da cultura. Essa forma de olhar para a história das civilizações humanas surge como forma de romper com o aprisionamento da cultura africana, se estabelecendo como uma contra narrativa ao hegemônico. Além disso, problematiza como as ideias epistemológicas de toda a ciência ocidental têm a sua base fundamentalmente europeia, sendo esse o centro cultural de referência do que é ser humano. Esse embasamento eurocêntrico fez com que epistemologias decorrentes de outros sistemas de pensamento fossem colocados à margem, silenciados ou terem suas ideias apropriadas pelo pensamento hegemônico europeu (QUIJANO, 2005; ASANTE, 2009).

Os reflexos desse sistema colonial podem ser vistos ainda nos dias atuais. Ao longo da história do Brasil, homens e mulheres negras acreditaram serem inferiores devido à marginalização da África e dos saberes africanos. Sem conhecer a história africana à contrapelo, ou seja, a partir de uma ótica diferente da dos colonizadores, não conseguimos perceber como a África, mesmo sendo o berço da civilização, teve suas artes, sua sociologia, filosofia, matemática e medicina apropriadas pela ciência europeia que acabou por silenciar todas as tecnologias desenvolvidas em África e silenciando todo seu conhecimento, destaca Asante (2016). As implicações dessa inferiorização da África, seus saberes e seus povos, e sua sua história – que é a história da humanidade –, acarretou também a negação da identidade negra. Com o distanciamento de suas matrizes, os negros e negras em diáspora passaram a odiar a si e seus pares, destacam Fanon (2008), Souza (1983) e Kilomba (2019). Fanon (2008) acredita que isso ocorreu devido à perda de referência e instâncias, pois tudo que é de África entra em conflito com discurso dominante.

1.4 Construções identitárias do sujeito negro

É a partir desse contexto sócio-histórico que nosso olhar e escuta se voltam para as pessoas negras, suas subjetividades e identificações. Percebemos, a partir de Fanon (2008), Souza (1983) e Kilomba (2019), que foi o olhar branco que instituiu a inferioridade do negro, e criou um mundo supostamente correto, racional e bom baseado na branquitude. Nesse contexto, as pessoas brancas são colocadas como uma referência, ou melhor, um ideal cultural e identitário que é inalcançável para pessoas pretas. Com a imposição de corpos brancos como centro do mundo, o contato e conhecimento do corpo preto é apenas de negação e não existência. Assim, podemos afirmar que a elaboração do esquema corporal negro em diáspora e, conseqüentemente, seus processos identificatórios, é mais complexa, pois se o corpo branco

é a única forma de existir permitida e deseja em uma sociedade colonial e embranquecida, ser preto não existe na dimensão da humanidade, afirma Fanon (2008).

Segundo Freud (1923/2007), ao se analisar a constituição psíquica, é possível identificar que a cultura influencia diretamente na constituição do Eu. Ao se referir ao Eu como sendo corporal antes de tudo, podemos refletir que esse corpo carrega marcas e busca o olhar de reconhecimento do outro. De acordo com as observações freudianas e lacanianas, a constituição psíquica do sujeito ocorre em primeira instância no meio familiar através do olhar materno e do discurso parental, e logo na primeira infância se dá a formação do Eu que apresenta como demanda primária o desejo direcionado ao Outro (FREUD, 1914/1996; LACAN, 1949/1998). Com isso, a resposta da mãe à criança significa uma identificação primária, passando posteriormente para a identificação especular em que o Eu se constitui como a partir da formação de um Eu ideal, como um reflexo da identificação do desejo da mãe e como portador do narcisismo perdido dos pais. Essa identificação especular, destaca Violante (2000), ocorre devido à ligação que a criança faz da imagem dos pais e o discurso parental acerca dela. Com essas “significações primárias”, a criança passa a ter uma estrutura para a aquisição da linguagem, e, assim, a linguagem ganha sentido e marcadores identificadores em seu meio social (VIOLANTE, 2000). Nesse sentido, compreendemos que uma criança negra pode ter mais dificuldade de encontrar referências identificatórias e de se projetar no futuro, pois como o Eu é constituído pela linguagem também do meio social, a constituição psíquica do sujeito negro será marcada pelo discurso racista, em que o negro não é o desejo do Outro (VIOLANTE, 2000).

Partindo dessa perspectiva, Souza (1983/2019) argumenta que o negro brasileiro não tem uma identidade positiva de si. Com isso, muitas vezes, por sofrerem com o racismo, as pessoas negras são impedidas de compreenderem sua negritude ou mesmo se aproximarem de uma identidade negra que seja socialmente positiva e investir narcisicamente. Com isso, Souza afirma que o tornar-se negro é um processo mais profundo, pois é necessário reconhecer o discurso hegemônico que oprime a si e a seus pares. Desse modo, a consciência da violência racista é o que faz a libertação. Nesse sentido, a construção de uma identidade de preta é parte de um ato político que busca romper com o modelo branco para ter um próprio rosto (SOUZA, 2019).

Percebemos que, com o processo da colonização, o negro perdeu suas referências e seus ideais identificatórios. Como consequência, tem maior dificuldade na elaboração do seu esquema corporal e na construção de uma autoestima saudável. Inseridos em uma sociedade

pautada nos ideais brancos e coloniais, Souza (1983) e Lima e Lima (2020) destacam que os grupos marginalizados não conseguem encontrar possibilidades identificatórias que sejam plausíveis. Percebemos, assim, que ao mesmo tempo que as pessoas brancas têm toda a estruturação para si de afirmação de ser bom, bonito, educação pautadas nos ideais culturais que associam o branco ao que é divino e bom, o negro tem sua construção pautada no negativo. Com base nisso, podemos pensar que existem processos psicossociais que moldam a forma como as pessoas pensam e sentem sobre seus corpos. Freud (1914/2020; 1923/2007) argumenta sobre como a formação psíquica do sujeito tem como base a busca pelo olhar desejante e aprovação do outro, percebendo assim, uma dialética cultural em que está diretamente ligada à constituição do Eu (FREUD, 1923/2007).

Kilomba (2019) apresenta alguns relatos de crianças negras que não se reconhecem em outras crianças negras, percebendo, assim, como a cultura ocidental força as crianças a manterem uma relação alienada com a negritude. Nos chama a atenção nesses relatos o fato de que objetos de referências, como brinquedos, filmes, desenhos animados geralmente são baseados em corpos brancos, fazendo com que essas crianças não tenham referências externas para sua identificação. Por isso, é importante também destacar a relevância social e política das referências que estão sendo criadas na atualidade com o objetivo de aumentar a representatividade de pessoas negras. Destacamos, principalmente, personagens heróis negros, como Pantera Negra; o Homem-Aranha negro, Miles Morales; desenhos animados e filmes mais representativos. Com uma representatividade maior é possível construir possibilidades identificatórias positivas para as pessoas negras e a construção de uma autoimagem positiva, começando pelas crianças (KILOMBA, 2019).

Compreendendo a importância dessa construção de referências identificatórias, a escritora Conceição apresenta na sua escrivência personagens em grande maioria mulheres negras. Essa forma de escrita pode ser entendida como uma parte revolucionária de ouvir as vozes de outras mulheres e ampliar o reconhecimento da humanidade de corpos pretos, fazendo que mulheres pretas sintam confortáveis na própria pele. As personagens criadas por Conceição refletem ao mesmo tempo as dores de serem mulheres negras em um contexto racista e colonial, mas também revelam como escutar essas mulheres é um ato de resistência e de resgate da ancestralidade silenciada.

Capítulo 2

A solidão coletiva da população negra em diáspora

A nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para “ninar os da casa grande” e sim para incomodá-los em seus sonos injustos (EVARISTO, 2007, p. 21).

Compreendemos que a barbárie do sequestro transatlântico de povos africanos e a exploração dos seus corpos por séculos deixaram marcas estruturantes profundas. Essas estruturas ainda se mantêm pela lógica da desumanização da população negra, e ainda impacta a vida dos descendentes em diáspora. Nossa sociedade ainda permanece funcionando dentro da lógica perversa da colonização, como destaca Moraes (2020). Nesse sentido, o sequestro dos povos africanos representa, além de um deslocamento geográfico, uma travessia ontológica de fragmentação física, espiritual, psicológica que está na base do que Moraes (2020) nomeou de banzo permanente.

Podemos entender esse banzo como uma manifestação da solidão coletiva decorrente do trauma da história do processo de escravização (MORAES, 2020). Diante disso, para pensarmos as subjetividades e os marcadores sócio-históricos que impactam a população negra no Brasil, vamos recorrer à teoria afrocêntrica do mulherismo africana entrelaçada à escrevivência de Conceição Evaristo. Esses dois elementos apresentam formas de potencializar, gerir e recuperar a humanidade do povo preto que permanece marginalizado, construindo uma forma de organização política social dos saberes ancestrais (NJERI et. al, 2019; MORAES, 2020).

Os caminhos seguidos no desenrolar deste capítulo amparam-se na necessidade de aprofundar na compreensão do sofrimento psíquico das pessoas negras e da inscrição da negritude na sociedade brasileira. O mulherismo africana e a escrevivência de Conceição Evaristo serão caminhos para análise do romance "Ponciá Vicêncio" (EVARISTO, 2017). Esse livro teve sua primeira publicação em 2003 pela editora Mazza, cujos custos foram totalmente financiados por Conceição Evaristo. É importante também ressaltar que "Ponciá Vicêncio" ficou engavetada por quase 10 anos, pois a escritora não teve oportunidade de publicação em nenhuma editora. Na edição publicada, Evaristo evidencia esses apontamentos para demonstrar o silenciamento e o esquecimento de escritos negros e negras (EVARISTO, 2017).

Nossa trajetória de análise teve como guia a tríplice mimesis de Paul Ricœur. Analisamos alguns personagens com base na psicanálise crítica (SOUZA, 1983/2019; KILOMBA, 1968/2019; LIMA; LIMA, 2020), afrocentrismo e do mulherismo africana Diop (1982). Buscamos investigar e compreender o sofrimento psíquico dos personagens a partir das questões raciais e sociais da diáspora brasileira. Para tanto, organizamos a análise em três tópicos a partir das mimesis.

No primeiro tópico – Epistemicídio: o silenciamento da história afrodiaspórica – analisamos a trajetória de vida da escritora afro-brasileira Conceição Evaristo. Nesse momento, nos debruçamos no conceito do epistemicídio, e apresentamos também o mulherismo africano e os seus princípios. No segundo tópico – Escrevivência: o banzo como herança do descarrilamento – analisamos os seguintes personagens: (a) Maria Vicêncio – mãe, o desenvolvimento dessa análise de acordo com o princípio do mulherismo africano de repasse da sabedoria dos mais velhos para mais novos como forma de cuidado e fortalecimento; (b) José Vicêncio – pai; (c) Vicêncio – avô; (d) Ponciá Vicêncio; (e) Luandi José Vicêncio – irmão. Esses integrantes da família e a personagem principal Ponciá foram analisados com base na metáfora do descarrilamento, compreendendo também a dimensão do trauma, do banzo e do suicídio, e contextualizando com as questões raciais no Brasil com base no afrocentrismo. No terceiro tópico – Ponciá Vicêncio: sofrimento psíquico da mulher negra em diáspora – nossa análise buscou compreender o sofrimento psíquico e social de Ponciá, analisando o luto e a melancolia, o sofrimento social e as questões do recorte de raça, classe e gênero.

2.1 Epistemicídio – o silenciamento da história afrodiaspórica

Em estudo acerca da construção do outro como um não-ser, Aparecida Carneiro (2005, p. 96) afirma que

o epistemicídio se constituiu e se constitui num dos instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação étnica/racial, pela negação que empreende da legitimidade das formas de conhecimento, do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, conseqüentemente, de seus membros enquanto sujeitos de conhecimento.

Nesse sentido, entendemos o epistemicídio como sendo um processo que mata simbolicamente os escritores negros e negras, e/ou também embranquece e descaracteriza os que conseguem visibilidade e notoriedade. Um exemplo disso foi o que aconteceu com o escritor Machado de Assis. Sua produção literária foi afastada, durante décadas, da literatura

afrobrasileira e sua imagem nos retratos foi embranquecida. Essa tentativa de apagamento de Machado negro, neto de trabalhadores alforriados, evidencia a dificuldade de reconhecer um homem negro em um lugar de destaque na literatura brasileira que contraria o lugar de subalternidade destinado a homens e mulheres negras em nossa sociedade (SILVA et al. 2016; PESSANHA, 2019).

De acordo com isso, a invisibilidade de pessoas negras no meio acadêmico e intelectual pode ser pensado como uma estratégia do discurso hegemônico de afastamento de qualquer forma de conteúdo e produção referente a qualificação da população negra, seja no continente africano ou em afrodíaspóra. Assim, o epistemicídio pode também ser apontado, para além da exclusão e desqualificação de pensadores negros, como a retirada de qualquer possibilidade de acesso educacional dos sujeitos marginalizados – compreendido como "indigência cultural". Esse processo envolve a desapropriação ou mesmo inferiorização dos saberes dos sujeitos marginalizados pelos opressores. Sendo assim, percebemos como a população negra foi e é destituída de si e dos seus valores de humanidade e ancestralidade, como é ressaltado por Carneiro: "por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a seqüestra, mutila a capacidade de aprender etc." (CARNEIRO, 2005, p. 97).

Isso pode ser constatado na trajetória acadêmica de Conceição Evaristo que por décadas teve suas obras esquecidas e excluídas do cânone e das editoras pelo racismo e o epistemicídio. Entretanto, nos últimos anos vem ocorrendo um movimento contrário, como ressalta Evaristo, graças a "nossa teimosia e resiliência". Esse cenário vem se transformando. Após a publicação independente de "Ponciá Vicêncio", em 2003, Conceição Evaristo conseguiu visibilidade de suas obras que foram também traduzidas para outras línguas como o francês, inglês e espanhol além de ser indicado como leitura obrigatória da UFMG e do CEFET/Minas (EVARISTO, 2017, p.11; CARNEIRO, 2005, p. 97).

Esses dados nos fazem questionar como e o motivo pelo qual as obras de Conceição ficaram esquecidas e desacreditadas pelas editoras por décadas, necessitando de uma publicação independente para chegar ao público. A única resposta que aparece é o epistemicídio com a tentativa de esconder e apagar a escrita de Evaristo. Sua escrita é construída pela memória de prosa e poesia de diversas mulheres negras, homens e crianças que fizeram parte da sua vivência – pessoas marginalizadas e excluídas da sociedade. Evaristo acredita que o que a fez escritora foram as contações de história da sua casa. Ela afirmou, em entrevista ao programa Roda Viva, que foi o encantamento pelas palavras, o som das palavras, o que a motivou a escrever e tentar passar da forma mais verídica essa melodia das palavras

em seus textos para seus leitores – apresentando de alguma forma a prosa/afeto de sua casa (RODA VIVA, 2021).

Segundo ela, a oralidade, o olhar e o movimento do corpo no momento da contação de história dos mais velhos em sua família foi o que enriqueceu sua memória de menina. Evaristo reconhece esse costume da contação de histórias como sendo essa uma herança dos povos africanos que sua família carrega como memória ancestral. Os velhos griots – contadores de história – tinham lugar de destaque na transmissão oral de conhecimento, sendo eles os grandes guardiões da sabedoria e da cultura africana. Desse modo, o costume no Brasil, tem papel importante na preservação da cultura africana em território brasileiro (RODA VIVA, 2021; PEREIRA, 2015 ; EVARISTO, 2009).

Alguns estudos como o de Oyérónké Oyewúmí (2021) apresentam o que Conceição constata em seus escritos e vivência. Essa autora destaca a relevância da tradição da cultura e da língua da sociedade iorubá, e a característica holística da oralidade da cultura africana. Na cultura iorubá, a oralidade sempre foi um grande instrumento de ensino e aprendizagem, principalmente por meio da contação de história. Entretanto, a oralidade de diversos culturas e povos foram desvalorizados e silenciados com o processo de colonização de forma violenta. Esse silenciamento ainda se perpetua com a falta de revisão crítica, por exemplo, de estudos sobre a diversidade linguística de diversos povos como os iorubás, acarretando a retirada da legitimidade da língua desses povos. Com isso, destacamos como a violência colonial com os diversos povos africanos revela também o descaso para entender a língua e a cosmopercepção² que ela comporta. Oyewúmí ressalta que a ocidentalidade eliminou a possibilidade de contato com a diversidade da cultura de diversos povos do continente africano (OYEWÚMÍ, 2021).

De acordo com isso, Conceição Evaristo destaca como a sua escrita é carregada da oralidade cultivada na contação de história da sua casa. Ela descreve que não cresceu rodeada de livros e leitura, mas cresceu emaranhada nas histórias de sua mãe, tios, vizinhos, amigos, devido às diversas prosa/poesia desse ambiente. Desde de menina, Evaristo aprendeu a guardar palavras, e o pouco contato com revista velhas e jornais que também fizeram parte do seu mundo de menina. Revistas e jornais apresentados pela mãe e tios que, mesmo na condição de semi-alfabetizados, aprenderam e ensinaram a ela o gosto pela leitura. É interessante observar que, segundo o relato da autora, muitas vezes quem ficava encarregada das leituras e escritas de bilhetes, mesmo ainda criança, era Conceição, que aos 11 anos descobriu a biblioteca

² O conceito de “cosmopercepção” é uma forma mais inclusiva de apresentar a concepção de mundo por diferentes grupos culturais (OYEWÚMÍ, 2021).

municipal, tornando seu lugar favorito (EVARISTO, 2009).

Conceição Evaristo nasceu e cresceu na periferia de Belo Horizonte, sendo a terceira filha de Joana Josefina Evaristo, lavadeira de profissão como as tias e as outras mulheres da sua casa. Conceição (2009) relata que, desde criança, aprendeu o cuidado do corpo do outro e como as mulheres da sua família trabalhou nos serviços domésticos. Ela também ajudava as outras crianças da comunidade com os deveres de casa para conseguir alguns trocados para ajudar em casa devido à insegurança financeira. Ela relata, em seu depoimento no I Colóquio de Escritoras Mineiras, que na sua infância vivia em estado de miserabilidade.

Evaristo nos conta também, ainda nesse colóquio, que não foi ela que escolheu a literatura, mas foi a literatura que escolheu. Todas as mulheres de sua família trabalharam com grandes nomes da literatura brasileira e, segundo Conceição, sua casa era cheia de histórias dessas cozinhas. Em sua vida adulta, Conceição se muda de Belo Horizonte para o Rio de Janeiro com a esperança de uma vida melhor com mais oportunidades. Assim, Evaristo cursou Letras, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, estudou literatura brasileira no Mestrado na Pontifícia Católica do Rio de Janeiro e fez seu Doutorado em Literatura Comparada na Universidade Federal Fluminense, seguindo a carreira de docente e escritora ao longo da vida (RODA VIVA, 2021; EVARISTO, 2009).

Com isso, podemos compreender sua trajetória a partir do conceito, por ela cunhado, de *escrevivência*. Sua história, sua *escrevivência*, é a história de muitas mulheres que romperam com o *epistemicídio*, apresentando uma narrativa de vida que contempla a pluriversalidade do seu povo, africanos e africanas em diáspora. Assim, *escrevivência* pode também ser compreendido como um ato de resistência, como uma forma de rememorar um passado que não foi devidamente elaborado. Além disso, permite perceber a política de morte e exclusão social das pessoas que moram na favela e o adoecimento psíquico e social que perpetua em suas vidas como consequência das mazelas sociais presentes em lugares esquecidos pelo Estado, ressalta Xavier (2018).

Em paralelo com a *escrevivência* de Conceição, o *mulherismo* africano busca reconstruir a narrativa do povo preto, como destaca Hudson-Weems (2019). Como vimos, os africanos em diáspora foram coisificados e desumanizados, e a humanidade não eram tida como parte constituinte dos homens e mulheres africanas – classificados e nomeados pela régua do Ocidente. Foram-lhes retirado o direito de se autôn timer e autodefinir, pois o processo de colonização tentou romper violentamente com qualquer vínculo linguístico e cultural referente à África. Seus próprios nomes lhes foram arrancados no momento do batismo, sendo obrigados

a deixar seu nome de origem para serem renomeados com nomes da cultura dos opressores. Sabemos que o mesmo ocorreu com a religião, a ciência, a filosofia, a culinária, a língua, colocando tudo que se aproxima da cultura africana como ruim e inferior, não sendo válida para perpetuar (DOVE, 1998).

O mulherismo africana, baseado no afrocentrismo, acredita na (re)existência pela força da memória ancestral. Com isso, Nah Dove (1998) acrescenta a necessidade de rompimento com o paradigma europeu, principalmente entendendo que os povos africanos em sua diversidade e nos seus encontros de similaridades, apresentavam uma sofisticada organização social antes da destruição da colonização. Cheikh Anta Diop (1982/2014) ressalta que o continente africano pode ser considerado a origem da cultura e da civilização, sendo algumas culturas pautadas no matriarcado e na matrigestão. Nessas culturas, as mulheres ocupam lugares de destaque na organização e gestão da sua comunidade que, desde séculos antes da colonização, apresentavam uma grande organização política e social. É interessante destacar que o matriarcado no contexto retratado é caracterizado pela exposição da complementaridade da díade masculino-feminino em todos os âmbitos da vida. Nesse contexto, as mulheres africanas são matrigestoras da comunidade, ou seja, aquelas que organizam a gestão do seu meio social. É destacado que o papel do cuidado com a criança não era atribuído somente para as mães, sendo um dever de toda a comunidade nutrir a potência da criança (DOVE, 1998; HUDSON-WEEMS, 2019; MORAES, 2020).

Esses elementos são a base para compreender o mulherismo africana que visa uma elaboração e construção de um caminho afrocêntrico que contemple o ativismo das mulheres africanas. Esse caminho epistemológico reconhece a luta encarada pelo seu povo em escala global e, partindo disso, compreende a existência de um coletivo de mulheres negras em diáspora que se baseiam nos saberes ancestrais para a construção desse caminho. É por meio desse caminho da memória de estratégia civilizatória que se busca a libertação do povo preto na (neo)colonização, como destaca Dove (1998). O mulherismo africana não é uma teoria rígida, pois sua construção é coletiva e contextualizada, compreendendo a territorialidade como parte importante na forma de existência no povo em diáspora e na elaboração de estratégias de sobrevivência como foram os quilombos no Brasil (DOVE, 1998; NJERI et. al, 2019).

De acordo com o mulherismo africana, contextualizando esse conceito para o território brasileiro, é necessário que os descendentes de africanos em diáspora escrevam e contêm a própria história com sua própria língua e definição, como forma de emancipação da população. Assim, será possível compreender e falar das alegrias e das próprias dores de forma sensível e

humana, como podemos ler nas escrituras de Conceição. Essas escrituras retratam as vivências de corpos dissidentes, homens, crianças, mulheres, idosos negros e periféricos. São corpos negros de pessoas marginalizadas e, apesar disso, protagonistas da própria história em narrativas do cotidiano que se transformam em ficção na pena de Evaristo (XAVIER 2018; NJERI et. al, 2019)

A violência constante da opressão sofrida pelas mulheres, homens e crianças negras é parte notória na obra de Conceição. Suas personagens são, na sua maioria, negras, pobres, moradoras da favela ocupando cargos subalternos e humilhantes de trabalho com remunerações precárias, sendo muitas vezes violentadas e silenciadas. A escritura também é uma forma de lutar contra as injustiças e de não deixar a população preta e periférica ser esquecida e marginalizada. Compreendemos que as narrativas de resistência, como a obra "Ponciá Vicêncio" (EVARISTO, 2017), dialogam com a necessidade de rememorar e refletir sobre um trauma coletivo. Um trauma coletivo que ainda impacta as vidas das pessoas negras. Com isso, essas narrativas pós-coloniais cruzam-se com as questões levantadas sobre violência, dor e trauma das pessoas pretas em diáspora que carregam a herança da tragédia da escravidão. Diante disso, a trajetória de vida de Conceição Evaristo reflete sobre o coletivo de pessoas negra, pois como ela mesmo afirma – "vivência transformada em escrita" –, ou melhor, transformada na sua escritura. Seu compromisso com a escrita é também um compromisso com seu povo, com o coletivo (RODA VIVA, 2021; EVARISTO, 2009).

2.2 Escritura: o banzo como herança do descarrilamento

O processo de colonização desembocou no racismo que permanece como forma de perpetuação sofisticada de violência colonialista. Esse processo se utiliza formas de dominação que segregam as classes oprimidas, colocando a população preta em diáspora à margem social. Compreendemos, também, que esse processo colocou a branquitude no lugar de centro, e possibilitou que o Ocidente criasse um modelo de humanidade que colocou o outro diferente na periferia do sub-humano (NJERI et. al, 2019).

"Ponciá Vicêncio" é um romance que se desenvolve no período pós-abolição da escravidão brasileira. Esse contexto é problematizado por Nascimento (2016) que questiona para quem foi essa abolição, pois os descendentes de africanos em diáspora permanecem ainda na atualidade no âmbito da não humanidade. No romance, Evaristo evidencia a desumanização dos "ex-escravizados" que, mesmo ao fim do período escravocrata, permanece em condições desumanas (EVARISTO, 2017).

A protagonista Ponciá Vicêncio, personagem que dá nome ao título do livro, tem sua história de vida entrelaçada com a vida da autora. O enredo da obra retrata várias fases da vida de Ponciá. É uma narrativa não linear e que reflete as idas e vindas da memória, como é ressaltado por Conceição Evaristo (2017). A narrativa traz elementos da vida de Ponciá menina na fazenda com seus pais e irmão, época em que ela gostava de tudo, das brincadeiras no rio e com as bonecas de cabelo de milho, dos pés de pequi e côco, das brincadeiras com o barro e do trabalho de modelar do barro. Ponciá e sua mãe, Maria, fabricavam objetos de argila (EVARISTO, 2017). A menina aprendeu o ofício com a mãe que trabalhava o barro para fazer utensílios. Ela amava o barro e sua modelagem. Desde pequena, ela pegava a argila para o barro no rio próximo de sua casa para, junto à mãe, modelarem os utensílios. Diante disso, ressaltamos um dos princípios do mulherismo africano que conversa com a obra de Conceição – a aprendizagem e sabedoria que os mais novos aprendem com os mais velhos, como é visto com o legado manuseio do barro, passado de mãe para filha no caso de Ponciá. Entendemos que a aprendizagem da modelagem do barro, para além de ofício, é também uma forma de agenciamento e fomento da potência (EVARISTO, 2017; NJERI et. al, 2019). Evaristo (2017, p. 20) nos narra:

A mãe fazia panelas, potes e bichinhos de barro. A menina buscava a argila nas margens do rio. Depois de seco, a mãe punha os trabalhos para assar num forno de barro também. As coisinhas saíam então duras, fortes e custosas de quebrar. Ponciá Vicêncio também sabia muito bem trabalhar o barro. Um dia ela fez um homem baixinho, curvado e magrinho, graveto e com o bracinho pequeno [...] A mãe andava com o coração aflito e indagador. O que havia com aquela menina? Primeiro andou de repente e com todo o jeito do avô... Agora havia feito aquele homenzinho de barro, tão igual o velho.

A herança dos mais velhos para os mais novos acompanha toda a narrativa de Ponciá Vicêncio. Desde criança ela escutava pelos cantos de sua casa e da sua comunidade a herança que o avô deixou – herança que é trabalhada no texto de Evaristo como um mistério, mas que no desenrolar da história denuncia muitos aspectos da herança da violência colonial. Seu avô Vicêncio foi um trabalhador escravizado que trabalhou a vida toda na fazenda Vila Vicêncio. Sua avó e seu pai também viveram a vida toda nessas terras mesmo depois da abolição. Seu pai, desde menino se revoltava contra a dinâmica violenta de subalternização e desumanização que permaneceram no pós-abolição. Hudson-Weems (2019) e Moraes (2020) ressaltam que a violência sofrida por africanos e seus descendentes pode ser compreendida pelo viés da perversão em que essa violência serviu para o gozo dos colonizadores. Esses autores discorrem

que a violência acometida aos escravizados não servia para satisfazer somente o desejo financeiro e físico, mas também o desejo psíquico dos senhores e senhoras de escravizados. Em um trecho da narrativa, há uma descrição de como o pai é colocado como objeto de gozo, perverso e exploração pelo colonizador:

Filho de ex-escravos, crescera na fazenda levando a mesma vida dos pais. Era pajem do sinhô-moço. Tinha a obrigação de brincar com ele. Era o cavalo em que o mocinho galopava sonhando conhecer todas as terras do pai. Tinham a mesma idade. Um dia o coronelzinho exigiu que ele abrisse a boca, pois queria mijar dentro. O pajem abriu. A urina do outro caía escorrendo quente por sua goela e pelo canto de sua boca. Sinhô-moço ria, ria. Ele chorava e não sabia o que mais lhe salgava a boca, se o gosto da urina ou se o sabor de suas lágrimas. Naquela noite teve mais ódio ainda do pai. Se eram livres, por que continuavam ali? Por que, então, tantos e tantas negras na senzala? (EVARISTO, 2017, p.17).

Com essa perspectiva é relevante salientar que a rememoração desse passado por meio da literatura é uma forma de buscar uma elaboração das feridas que ainda não foram cicatrizadas. A escrevivência possibilita que relatos sobre a perversão no período escravista, com castigos, violência física e psicológica, não deixem escondido o passado de atrocidade. É uma escrita que denuncia os impactos e permanência dessa perversidade mesmo no pós-abolição. Investigar formas de regaste e valorização da cultura preta africana descolando da periferia para o centro, reforça a centralidade dos valores, civilizatórios, crenças, língua, culinária, estética dos povos africanos e de seus descendentes no Novo Mundo (NJERI et. al, 2019).

Diante disso, compreendemos que a imposição dos valores civilizatórios dos europeu e a retirada compulsória de diversos povos do continente africano, acarretou em um descarrilamento. Esse termo foi cunhado por Nobles (2009) e é usado como uma metáfora para representar a perda do eixo civilizatório dos africanos escravizados, acreditando que o período do tráfico, sequestro e escravização dos povos africanos, pode ser pensado como um trem em seu trilho que perdeu seu eixo civilizatório, mas continua em movimento mesmo fragmentado (VALE DE SOUSA, 2021; NOBLES, 2009). Assim, o trem representa os africanos e os trilhos o seu eixo civilizatório, e a tragédia a colonização, entendendo a destruição como efeito da perda do eixo civilizatório ocorrendo o deslocamento para a civilização Universal europeia. Nobles (2009) destaca que

A metáfora do descarrilamento é importante porque quando isso ocorre o trem continua em movimento fora dos trilhos; o descarrilamento cultural do povo

africano é difícil de detectar porque a vida e a experiência continuam. A experiência do movimento (ou processo) humano continua, e as pessoas acham difícil perceber que estão fora de sua trajetória de desenvolvimento. A experiência vivida, ou a experiência dos vivos, não permite perceber que estar no caminho, seguindo sua própria trajetória de desenvolvimento, proporciona a eles uma experiência de vida mais significativa (NOBLES, 2009, p. 284).

Os impactos do descarrilamento resultaram na fragmentação ontológica de povos africanos e de seus descendentes na América. Para além da fragmentação física com as diversas violências, ocasionou também uma fragmentação subjetiva e existencial dos descendentes de africanos no Brasil, pois o sofrimento exacerbado em decorrência das violências do tráfico negreiro em que milhares de africanos e africanas foram separados dos seus pais, amigos, filhos, casa e transformados em seres coisificados. Como apresenta Moraes (2020), diversos povos como os iorubás, os cabindas, os ewes, os ngolas, os benguelas, os minas, os zulus, os chopes, os congos, os quicongos e os hauçá foram arrancados de África, e, ao chegarem no novo continente, foram transformados em coisa, não sendo considerados humanos. Tornaram-se, assim, negros (NJERI et. al, 2019).

A atrocidade do tráfico transatlântico foi considerado pela UNESCO como uma das maiores tragédias da história da humanidade tal foi o tamanho da devastação causada para diversas etnias, com perdas irreparáveis de acordo com tamanho de tempo de espaço e pelo sofrimento de todo um continente e seu povo e de gerações (MUNANGA, 2019). O sofrimento psíquico incidido na população negra apresenta uma necessidade de maiores estudos que levem em consideração os processos sociais e históricos que influenciam na forma de estruturação psíquica de descendentes africanos em diáspora, como é destacado por Fanon (2020) em "O negro e a psicopatologia". De acordo com as reflexões que são feitas sobre a diferença entre o modo de pensar as questões psíquicas de brancos e negros, Fanon alerta para uma necessidade de pensar as questões psíquicas e psicopatológicas para além do âmbito eurocêntrico. O contexto histórico-social da população negra expressada pela violência do racismo cotidiano, reforça a dor de um povo que permanece explorado e excluído, tidos ainda como uma raça subalterna. Fanon nos alerta que o racismo é extremamente doloroso, não podendo ser compreendido no nível da racionalidade, e diante da incapacidade de nomeação do mal-estar ele é levado para a experiência psicológica que se expressa no corpo por meio do trauma (FANON, 2020).

De acordo com Grada Kilomba (1968/2019), o trauma se comunica por meio do sentido relacionado ao indescritível por meio da dor. O sofrimento psíquico decorrente das agressões, do isolamento e da segregação faz com que a solidão vivenciada por pessoas negras seja muito

profunda. Isso pode ser pensado através do que foi retratado durante a história da escravidão descrito como banzo – a saudade de África que os africanos escravizados sentiam e que levou muitos à morte. Isso nos faz refletir sobre esse tipo de sofrimento psíquico que pode se manifestar como melancolia, angústia, nostalgia. Podemos pensar que o banzo e suas manifestações são desdobramentos da violência do descarrilhamento (SILVA, 2018).

É importante compreendermos que o banzo também foi um processo de insubmissão à colonização. O banzo, por diversas vezes, culminava no suicídio e na morte voluntária de africanos e africanas e dos povos originários que lutaram contra a escravidão (SILVA, 2018). A partir disso, podemos pensar no banzo ancestral a partir das condições em que as pessoas negras permaneceram dentro a lógica da dominação colonial da morte, como a desumanização, guetificação, genocídio, epistemicídio, nutricídio, feminicídio. Esse processo sistemático e estrutural de exclusão e silenciamento é compreendido e nomeado por Moraes (2010) como “Maafa”, ou a grande tragédia.

Kilomba (2019), ao descrever sobre suicídio, analisa esse fenômeno como sendo uma forma de assassinato racista do eu, pois é uma forma de representação concreta da dor psíquica se materializando no corpo. A invisibilidade do sujeito negro em um sistema de brancos feito por brancos, assim o ato de suicídio é também é uma resposta a invisibilidade do não existir do sujeito negro. Evaristo (2017) retrata o suicídio em “Ponciá Vicêncio” quando descreve a vivência do sofrimento do Vô Vicêncio, homem negro escravizado. Ele demonstrava uma angústia psíquica por meio de lágrimas-risos, como uma forma de lamúria do banzo que lhe abatia. Evaristo nos narra:

Rememorando as lágrimas-risos do avô, Ponciá se recordou de uma história contada por seu irmão depois que o pai havia morrido. Ao contar, ela havia feito a recomendação para que ela não perguntasse nada à mãe. Era a história do braço de Vô Vicêncio [...] No tempo do fato acontecido, como sempre os homens, e muitas mulheres, trabalhavam na terra. O canavial crescia dando prosperidade ao dono. Os engenhos de açúcar enriqueciam e fortaleciam o senhor. Sangue e garapa podiam ser um líquido só. Vô Vicêncio com a mulher, os filhos viviam anos e nessa lida. Três ou quatro dos seus, nascidos do "Ventre Livre", entretanto, como muitos outros, tinham sido vendidos. Numa noite, o desespero venceu. Vô Vicêncio matou a mulher e tentou acabar com a própria vida. Armado com a mesma foice que lançava contra a mulher, começou a se autoflagelar decepando a mão. Acudido, é impedido de continuar o intento. Estava louco, chorando e rindo [...] Tornou-se um estorvo para os senhores, alimentava-se das sobras. Catava os restos dos cães [...] E só quando acabou de rir todos os seus loucos risos e de chorar todos os insanos prantos, foi que Vô Vicêncio ficou-se calmo (EVARISTO, 2017, p. 44-45).

É ressaltado por Kilomba (2019) que é possível relacionar o suicídio ao impacto do sofrimento psíquico do banzo, associado à solidão, à fragmentação e ao descarrilamento. Muitas vezes, aqueles escravizados que tentavam se matar e não conseguiam eram punidos pelos senhores de escravos. O avô de Ponciá foi um desses que passou a ser considerado como louco devido à passagem ao ato do sofrimento com a tentativa de suicídio.

Entendendo o suicídio como uma das consequências dos impactos do processo da escravidão, esse fenômeno pode também ser compreendido como uma tentativa de garantir certa autonomia sobre a própria vida e uma forma de resistência, ou mesmo uma forma de tornar-se humano e proteger seus pares. O suicídio, durante o período escravocrata, é reconhecido pela literatura negra como um ato revolucionário de não submissão à barbárie da escravidão e de rompimento do ciclo da não existência. Assim “o suicídio pode também emergir como um ato de tornar-se sujeito. Decidir não viver na condição do senhor branco é a performance final, na qual o sujeito negro reivindica sua subjetividade”, afirma Kilomba (2019, p.188-189). Com isso, a família de Ponciá não pôde ter nem o próprio nome familiar, e foram obrigados a carregar o nome do senhor de escravizados, passando esse nome para todos os descendentes de vô Vicêncio, nome esse que Ponciá não se acostumava, pois achava o nome vazio e distante “Ponciá Vicêncio era para ela um nome que não tinha dono”, afirma a narradora de Evaristo (2017, p. 26-27).

Destacando que a família ocupa papel importante na constituição psíquica do sujeito, essa questão do nome de família apontado por Evaristo é fundamental para compreendermos como a ideia de família branca europeia não consegue abarcar a complexidade e as especificidades das famílias negras. O sofrimento psíquico em decorrência da desumanização do processo colonizador não coloca a família negras no mesmo lugar de privilégios sociais que as famílias brancas, assim as patologias referentes nessa dinâmica são diferentes. A dinâmica familiar não está isolada do seu meio, ela se insere em um contexto histórico social, com os dramas familiares não isolados, e faz parte da relação com o meio social. Com isso, compreendemos que o social faz parte da constituição psíquica do sujeito, como ressaltado por Lima e Lima (2020). Nesse sentido, Evaristo nos narra que

A menina ouvira dizer algumas vezes que Vô Vicêncio havia deixado uma herança para ela. Não sabia o que era herança, tinha vontade de perguntar e não sabia como. Sempre que falava dele (falava muito pouco, muito pouco) a conversa era baixa, quase cochichada, e quando ela se aproximava, calavam. Diziam que ela parecia muito com ele em como ele gostava de olhar o vazio. Ponciá Vicêncio não respondia, mas sabia que estava olhando. Ela via tudo, via o próprio vazio (2017, p. 27).

Ponciá já sabia desde criança que a herança que seu avô deixara era uma herança grandiosa. Era uma herança tanto como forma de uma memória coletiva da dor e do sofrimento e da fragmentação ontológica com o banzo, como também como força ancestral de não deixar de reivindicar pela sua existência, mesmo que seja sucumbido pelas nossas dores. Dessa forma, compreendendo os princípios do mulherismo africana, essa herança pode ser compreendida como sendo a sabedoria dos mais velhos, a necessidade lutar pelo coletivo e a busca por caminhos por si e para os seus. “Ponciá Vicêncio” carrega a história do seu povo. A herança de Ponciá parece estar nos traços e modos de Vô Vicêncio que podiam ser vistos na menina. Seu irmão mais velho nunca achou estranho essa semelhança que foi aumentando com o envelhecimento de Ponciá. Seu irmão, Luandi José Vicêncio, achava interessante a herança da irmã, pois acreditava que a história sofrida permanente na memória de todos os impulsionam a buscar novos caminhos. Essa ideia se aproxima da compreensão de Gagnebin (2009) de que a memória e rememoração podem ser um ato político de rompimento com o ciclo da barbárie. Diante disso, compreendemos que lembrar e rememorar a violência sofrida podem ser formas para que a barbárie não se repita e seja devidamente julgada.

2.3 “Ponciá Vicêncio” – o sofrimento psíquico da mulher negra em diáspora

Ponciá Vicêncio chorou três dias seguidos na barriga da mãe. Quatro luas depois, nasceu gargalhando um riso miúdo, mas profundo, de criança bem pequena. Ponciá nunca soube de suas lágrimas vertidas e misturas as águas placentárias de sua mãe. Maria Vicêncio sempre cuidou de guardar o segredo para o bem da menina, pois quem pranteia no ventre materno nunca há de saber (EVARISTO, 2017, p. 108).

O sofrimento, expresso pelo banzo, marca a vida de Ponciá ainda no ventre de sua mãe, que se assusta com o sofrimento transgeracional da filha ainda na sua barriga. Essa sensibilidade e humanidade da dor de Ponciá é a base para a escrevivência desse romance. Conceição Evaristo (2017) consegue contemplar as dores de muitas mulheres, homens e crianças que desde o ventre já são impactados pelo racismo estrutural. O mulherismo africana ainda destaca como as mulheres negras possuem mais um marcador dessa violência, o patriarcado (HUDSON-WEEMS, 2014; NJERI et. al, 2019).

Kilomba (2019) ressalta ainda como o suicídio atinge as mulheres negras de forma distinta dos homens negros. A melancolia-banzo que atinge Ponciá é uma melancolia coletiva de um povo que desde o ventre das mulheres africanas e desde o ventre de África foram destituídos do seu pertencimento. O “não lugar” e a solidão se fazem presentes nesse não existir

que perpassa todas as pessoas negras. Isso é retratado por Conceição ao construir Ponciá cuja trajetória apresenta a fragmentação, destituição e a saudade nostálgica dos seus e do que não conheceu (NJERI et. al, 2019; EVARISTO, 2017).

Ao se debruçar sobre o luto e a melancolia, Freud (1915/1916) descreve que a melancolia enquanto estrutura psíquica tem como sintomas uma apatia pelo mundo externo, chegando mesmo a perder a capacidade de afeto e amor, baixa autoestima e uma tristeza dolorosa. A melancolia é compreendida como sendo decorrência da perda ou da morte do objeto amado em cujo processo parte do eu se perde junto com o objeto perdido. A melancolia tem como característica do forte empobrecimento o Eu. Esse vazio e empobrecimento do Eu, descritos por Freud (1915/1916), são nitidamente representados na obra com Conceição, em que diversos momentos a autora relata um vazio sentido por Ponciá, como exemplificado nesse trecho:

Nas primeiras vezes que Ponciá Vicêncio sentiu o vazio na cabeça, quando voltou a si, ficou atordoada. O que tinha acontecido? Quanto tempo tinha ficado naquele estado? Tentou lembrar os fatos e não sabia como tudo se dera. Sabia, apenas, que de uma hora para outra, era como se um buraco abrisse em si própria, formando uma grande fenda, dentro e fora dela, um vácuo, com o qual ela se confundia (2017, p. 40).

O vazio da melancolia presente na vida de Ponciá foi exacerbado com a sua partida para cidade grande. Ponciá deixa a Vila Vicêncio, sua casa e seu irmão aos 19 anos e migra para cidade grande em busca de trabalho e com a promessa de voltar para buscar sua mãe e seu irmão. Observa-se que na vida adulta com a violência longe da sua comunidade e dos seus pares, a solidão e o banzo são mais recorrentes. Ponciá, ao chegar na capital, busca emprego e começa exercer o ofício de empregada doméstica. A narrativa de sua trajetória na cidade grande ressalta toda a sua dificuldade de adaptação no trabalho e a violência da subalternização.

Gonzalez (2017) ressalta que o mito da democracia racial atingiu as mulheres negras de uma forma violenta, servindo para manutenção da escravidão neo(colonial) e como camuflagem para a exploração e para a violência física e simbólica, como observado em mulheres empregadas domésticas. Segundo Kilomba (2019), esse ato social de desumanização, humilhação e vergonha fazem com que mulheres negras revivam o trauma colonial registrado na memória coletiva do trauma da brutalidade da escravização. Nesse sentido, Kilomba (2019) ressalta que o racismo cotidiano é uma forma de reatualização do trauma pela barbárie do racismo, e essa mulher negra é colocada novamente na dinâmica da opressão colonial de renovação do trauma. Diante disso, a narradora de Evaristo (2017, p.72) pergunta:

O que adiantara? A vida escrava continuava até os dias de hoje. Sim, ela era escrava também. Escrava de uma condição de vida que se repetia. Escrava do desespero, da falta de esperança, da impossibilidade de travar novas batalhas, de organizar novos quilombos, de inventar outra e nova vida.

Segundo Fanon (2020), os costumes e instâncias de referências de pessoas negras foram eliminadas por entrarem em divergência com a lógica civilizatória, desconhecida e imposta aos africanos. Desse modo, entendemos que a percepção do negro sobre si em diáspora é distorcida, e, com isso, o trauma do racismo incide sobre o corpo do sujeito negro em um cenário no qual a ideologia dominante de identificação é ainda a de um corpo branco. O sofrimento incide justamente porque esse modelo branco, como ideal narcísico a ser alcançado pelas pessoas pretas, é inalcançável (REIS, 2005).

Assim, é relevante ressaltar que o corpo negro se encontra em um não lugar. Essa situação se agrava quando refletimos sobre o corpo da mulher negra, que é atravessado por dois marcadores sociais: o de gênero e o de raça, sofrendo, assim, uma dupla opressão. Segundo bell hooks (1992/2019), as mulheres negras se encontram na base da pirâmide social por serem atingidas pela violência racista, sexista e de classe. Entretanto, ao apresentar uma perspectiva do mulherismo africana, é possível pensar que a população negra – homens, crianças, mulheres e idosos, entram na categoria de não lugar e de não humanidade permanecendo todos na base da pirâmide social. Como é relatado ao longo da obra toda a violência e opressão vivenciado por Ponciá Vicêncio:

Quando os filhos de Ponciá Vicêncio, sete, nasceram e morreram, nas primeiras perdas ela sofreu muito. Depois, com o correr do tempo, a cada gravidez, a cada parto, ela chegava mesmo a desejar que a criança não sobrevivesse. Valeria a pena pôr um filho no mundo? lembrava de sua infância pobre, muito pobre na roça e temia a repetição de uma mesma vida para os seus filhos. O pai trabalhava tanto. a mãe pelejava com as vasilhas de barro e tinham apenas uma casa de pau a pique coberta de capim, para abrigar a pobreza em que viviam [...] Os pais, os avós, os bisavós sempre trabalhando nas terras dos senhores. A cana, o café, toda a lavoura, o gado, as terras, tudo tinha dono, os brancos. Os negros eram donos da miséria, da fome, do sofrimento, da revolta suicida [...] Ela mesmo havia chegado à cidade com o coração crente em sucessos e eis no que deu. Um barraco no morro. Um ir e vir para a casa das patroas. Umas sobras de roupa e de alimento para compensar um salário que não bastava. Um homem sisudo, cansado, mais do que ela talvez, e desesperançoso de outra forma de vida. Bom mesmo que os filhos tivessem nascido mortos, pois, assim, se livraram de viver uma mesma vida (EVARISTO, 2017, p.70-71).

A vulnerabilidade social de mulheres é mantida como forma de dominação das classes dominantes sobre a população negra. No Brasil, a mulher negra sofre com a herança colonial que mantém mulheres pretas em desamparo social e uma maior suscetibilidade à violência sexual, física e psicológica (NASCIMENTO, 2016). A eliminação de mulheres negras na história do Brasil é um reflexo do racismo e do machismo, e, por conseguinte, tem como consequências a falta de reconhecimento e de representatividade, e a percepção distorcida que as mulheres pretas têm de si e de outras mulheres negras.

Diante do que foi apresentado, a perversidade da exclusão social acarreta na culpabilização dos sujeitos marginalizados, pois a responsabilidade da sociedade é camuflada pelo discurso da exclusão. Os sujeitos marginalizados que falam e têm consciência lógica perversa da meritocracia, denunciam o erro e falta da civilização universal, como Conceição Evaristo. Sua escrevivência amplifica as vozes silenciadas historicamente de milhares Ponciá Vicêncio, herdeira da tragédia da diáspora.

Capítulo 3

A coletividade negro-africana como retorno ancestral

Atravessei o mar
Um sol da América do Sul me guia
Trago uma mala de mão
Dentro uma oração
Um adeus
Eu sou um corpo
Um ser
Um corpo só
Tem cor, tem corte
E a história do meu lugar
Eu sou a minha própria embarcação
Sou minha própria sorte
Luedji Luna

O corpo-memória dos africanos escravizados foi matéria prima para a construção e reinvenção de novas formas de vida em território brasileiro, e foi o que permitiu a continuidade da cultura africana em território afrodiásporico. A transmissão ancestral dos costumes, como a culinária, a religião, a música, a estética e a linguagem resistiram a todas as formas de negação e desconstituição dos saberes ancestrais que permaneceram vivos no cotidiano dos brasileiros. A matricomunidade de mulheres pretas dentro das favelas são lugares que esses saberes foram resguardados, como as comunidades e os terreiros de candomblé que são ainda formas de agenciamento de potencialidade por meio de práticas e saberes passados para os mais novos. Essas práticas e atividades como cuidado do filho da vizinha, do sobrinho, cozinhar para a comunidade, o trabalho das parteiras e das Yalorixás (mães de santos), ensinar as crianças da comunidade nos deveres de casa, as atividades das trancistas, além de conhecimentos técnicos científicos, são práticas ancestrais que o mulherismo africana busca apresentar de forma teórica, mas que diz de práticas ancestrais que ajudaram na sustentação da vida da comunidade preta.

Com isso, como forma de retorno ancestral e conexão com seus saberes, buscamos nesse capítulo uma construção que pode ser simbolizada pelas *adinkra*, provérbio *AKAN*, que é representado pelo pássaro que anda para frente, mas permanece com a cabeça voltada para trás, esse provérbio pode ser lido da seguinte forma: "Nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou para trás" (CHAGAS, 2021,p. 228). Desse modo, Sankofa é o símbolo do pássaro com a cabeça inclina para trás, ele apresenta o corpo e a memória dos povos africanos que

foram arrancados de suas terra e forçados a atravessar o atlântico, povos esses que desenvolveram habilidades de sobrevivência e de recriação de novas formas de existência, reinventando novas formas de ser, mas sempre voltados para os saberes ancestrais de África: "Olhar para trás, com o coração no futuro". Foram essas práticas que forneceram e ainda fornecem formas de sobrevivência como foi visto no quilombos e no aquilombamento das favelas (CHAGAS, 2021).

Com essa simbologia de Sankofa, este capítulo apresenta o reinventar e recriar com referências dos saberes dos antepassados, sustentado na escrevivência de Conceição Evaristo, no romance memorialista "Becos da Memória" (2017). Com isso, objetivamos destacar nesta obra de Conceição elementos sobre a forma de constituição do corpo negro diante do sofrimento psíquico gerado pela necropolítica do racismo nas periféricas com foco nos princípios do mulherismo africana e no "tornar-se negro" na diáspora brasileira.

3.1 Desfavelamento - destituição territorial e o sofrimento psíquico

"Becos da Memória" é um romance ficcional de Conceição Evaristo (2017) escrito por meio da sua memória e da memória coletiva do que foi vivenciado pela autora na favela do Pindura Saia. Essa favela está localizada em Belo Horizonte, região do nascimento de Conceição e moradia de sua família que também passou pelo violento processo de desfavelamento. No romance, percebemos como Evaristo usa a sua escrevivência como forma de denúncia da violência do desfavelamento por meio da voz da moradora Maria-Nova que narra as histórias dos moradores da favela que são silenciados pela perversão da exclusão social.

O projeto de destituição territorial dos moradores da favela presente no enredo da obra "*Becos da memória*" representa um processo de origem colonizadora quando povos negros-africanos em diáspora e povos originários foram arrancados de suas terras e destituídos de qualquer poder sobre elas. Observamos que essa é ainda uma forma de manutenção do poder colonial sobre esses povos. Ao serem arrancados de seus territórios e abandonados à própria sorte, esses sujeitos continuam sendo submetidos ao processo de exploração dos brancos colonizadores em busca de um amparo social. Esse processo de destituição dos povos africanos e indígenas na América leva a pensarmos que esse despojamento territorial engloba, além da retirada do território, a retirada de qualquer forma de dignidade e humanidade desses sujeitos. Quijano (2005), ao relatar sobre a colonialidade do poder, exhibe a perspectiva eurocêntrica de apagamento de qualquer forma de poder dos povos colonizados, tanto da sua história, como do

seu território e da sua língua. Essa colonialidade colocou esses povos em uma situação de vulnerabilidade permanente. O autor ressalta que a colonialidade do poder está adjacente ao mito da universalidade eurocêntrica e é o que justifica a destituição de povos não-europeus que são classificados e racializados dentro do parâmetro do etnocentrismo. Como ressalta Quijano (2005, p.127):

São conhecidos os nomes dos mais desenvolvidos e sofisticados deles: astecas, maias, chimus, aimarás, incas, chibchas, etc. Trezentos anos mais tarde todos eles reduziam-se a uma única identidade: índios. Esta nova identidade era racial, colonial e negativa. Assim também sucedeu com os povos trazidos forçadamente da futura África como escravos: achantes, iorubás, zulus, congos, bacongos etc. No lapso de trezentos anos, todos eles não eram outra coisa além de negros. Esse resultado da história do poder colonial teve duas implicações decisivas. A primeira é óbvia: todos aqueles povos foram despojados de suas próprias e singulares identidades históricas. A segunda é, talvez, menos óbvia, mas não menos decisiva: sua nova identidade racial, colonial e negativa, implicava o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade. Daí em diante não seriam nada mais que raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores.

Diante disso, o processo de inferiorização e destituição da humanidade desses povos, que ainda persiste em nossa atualidade, sustenta a lógica (neo)colonial que desenvolve estratégias sofisticadas de racismo. Com isso, podemos pensar no racismo urbanístico presente na gentrificação, como exemplificado em “*Becos da memória*” quando os moradores da favela sofrem com o desfavelamento consequência da revitalização urbana empreendida por uma construtora local. Evaristo nos narra que “o plano de desfavelamento também aborrecia e confundia a todos. Havia um ano que as coisas estavam acontecendo. A favela é grande e haveria de durar muito mais. Dava a impressão de que nem eles sabiam direito por que estavam erradicando a favela” (EVARISTO, 2017, p.116). A sensação de insignificância e invisibilidade dos direitos dos moradores da favela demonstra quem não são vistos como sujeitos de direito à vida, moradia e dignidade nos espaços urbanos. Esses direitos não alcançam negros e pobres, pois o imaginário colonial continuar a segregar os brancos e ricos – aqueles que têm direito a espacialidade e poder – dos negros e pobres – vistos como descartes indesejados que devem manter sua espacialidade reduzida e precária. Nesse sentido, Oliveira (2015) afirma como o necropoder é uma tecnologia do racismo ultra requintado utilizado como forma de manejo do racismo urbano que coisifica e mata negros e pobres de forma física e simbólica.

A partir desses autores e da escrivência de Evaristo, podemos compreender existe um

apartheid no Brasil que ocorre nas entrelinhas do racismo que separam brancos ricos e negros pobres geograficamente no país. Aquela imagem do Rio de Janeiro que mostra em uma mesma fotografia a favela ao lado dos condomínios de luxo reflete bem a segregação racial e social experimentada em nosso país. Essa segregação é histórica. Evoluindo da casa-grande e da senzala, para os sobrados e mucambos, chegando nos condomínios e favelas. No século XX, após a suposta libertação dos escravos, diversas medidas higienistas baseadas no discurso médico-sanitarista foram utilizadas para desapropriar os moradores negros e pobres dos centros urbanos, os indesejados pelo Estado. Com a retirada compulsória dos trabalhadores negros dos grandes centros, eles foram se estabelecendo nas periferias como forma de sobrevivência. Na periferia, esses trabalhadores e trabalhadoras foram fincando raízes políticas, sociais e afetivas, como aponta Conceição (2017, p.71): "Todos sabiam que a favela não era o paraíso, mas ninguém queria sair. Ali perto estava o trabalho, a sobrevivência de todos". A escrivência de Conceição (2017) destaca que a pouca infraestrutura e a escassez de recursos materiais já se fazem presentes na vida dos moradores, e que ao retirá-los da única forma de sobrevivência financeira e afetiva, o desfavelamento escancara como os corpos negros e pobres são destituídos de humanidade. Desse modo, percebemos que a morte física e subjetiva dos negros em diáspora é constante e permanente, chegando a ser parte do cotidiano das sujeitos negros periféricos como denuncia Elza Soares: "A carne mais barata do mercado é a carne negra" (OLIVEIRA, 2015; DE MARCO et al. 2020).

O genocídio que acompanha a população negra é exemplo da necropolítica. Esse termo foi cunhado e desenvolvido teoricamente por Achille Mbembe (2016), com base na teoria foucaultiana sobre biopolítica e biopoder, e apresenta a relação de poder que o Estado exerce em nossos corpos. Mbembe discorre sobre o suposto "direito de matar" que o Estado tem sobre determinados corpos. Mbembe destaca em seus ensaios sobre necropolítica, necropoder e Estado de Exceção e relaciona a soberania do Estado com a política da morte, apresentando que os corpos que carregam a marca da diferença podem ser exterminados pelas forças desse Estado. Assim, o autor, ampliando a teoria foucaultiana, descreve:

Na formulação de Foucault, o biopoder parece funcionar mediante a divisão entre as pessoas que devem viver e as que devem morrer. Operando com base em uma divisão entre os vivos e os mortos, tal poder se define em relação a um campo biológico – do qual toma o controle e no qual se inscreve. Esse controle pressupõe a distribuição da espécie humana em grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma censura biológica entre uns e outros. Isso é o que Foucault rotula com o termo (aparentemente familiar) “racismo” (MBEMBE, 2016, p. 128).

Com essa perspectiva, o racismo é uma ferramenta tecnológica que viabiliza a imposição do biopoder que, por meio da hierarquização do poder entre as raças, colocam os corpos negros sob controle de acordo com a realização do desejo do branco opressor. Com isso, enfatizamos que o racismo atrelado à economia do biopoder é o que legitima e favorece o Estado no "direito de matar". O racismo despersonaliza e desumaniza o sujeito deixando-o sem identidade, história e território, o que facilita a não comoção social, pois esses sujeitos não se encontram no âmbito da humanidade, sendo esse corpos "racialmente descartáveis" e sem valor social. Esse processo também aponta para a culpabilização do indivíduo, pois como é destacado a necropolítica joga a culpa da morte de corpos descartáveis aos próprios mortos, pois dessa forma o não existe assassino e o Estado soberano que mata é uma mão invisível (MBEMBE, 2016; OLIVEIRA, 2015; ROCHA et al, 2020).

Mbembe (2016) discorre também que a escravidão foi uma das primeiras formas de execução do biopoder, com o colonialismo imperial, de forma que é possível detectar características do Estado de exceção. Nesse sentido, o autor ressalta que "a condição de escravo resulta de uma tripla perda: perda de um 'lar', perda de direitos sobre seu corpo e perda de status político. Essa perda tripla equivale a dominação absoluta, alienação ao nascer e morte social" (MBEMBE, 2016, p. 131). De acordo com isso, podemos pensar que uma forma de controle dos corpos dos escravizados foi por meio da espetacularização dos castigos, com torturas físicas e psicológicas que serviam de exemplo para os outros escravizados – destacando que o terror foi uma ferramenta de tentativa da docilização dos corpos negros. Além disso, é observado o objetivo da afirmação da dominação por meio do controle físico e geográfico. O espaço e a ocupação da colonização para dominação territorial significava soberania diante do povo colonizado (ROCHA et al, 2020).

Entendemos que no Brasil as marcas do colonialismo imperial permanecem na configuração na distribuição de terras no período pós-escravidão e no racismo urbano que empurra a população negra e pobre para periferias das cidades (OLIVEIRA 2015; ROCHA et al, 2020). Nesse sentido a escriturização de "*Becos da Memória*" (2017) demonstra de forma sensível e realista a vida descartável dos moradores da favela que são desapropriados de seu território, podemos perceber que o desfavelamento para essa população representa a perda da sua identidade com o afastamento do território afetivo presente no coletivo da comunidade. O terror como tentativa de docilização dos corpos negros periféricos é percebido diante da morte dos moradores da favela, mortes físicas e subjetivas: "A morte havia sido tão sem graça, tão puramente sem graça, brutalmente traiçoeira. Os corpos dos homens-vadios-meninos estavam

despedaçados pelo chão e as partes dos tratores também" (EVARISTO, 2017, p. 77). As mortes cotidianas, a mutilação das crianças com tratores e a destruição da infraestrutura escassa, tornou a sobrevivência dos moradores impossível, expropriando e forçando mais uma vez a migração violenta para ambientes piores. Esse processo apresenta um estado de terror entre os moradores que são torturados pela tecnologia da necropolítica para desocupar o lugar de interesse do Estado (MBEMBE, 2016; ROCHA et al, 2020). Percebemos a aflição e o terror dos moradores na obra (EVARISTO, 2017, p. 156-157):

As pessoas estavam num desespero tal, que queriam de qualquer forma abreviar o sofrimento. Havia famílias que, quando o caminhão de mudança aparecia, elas mesmas se ofereciam para ir. Ficar ali tinha se tornado um inferno [...]. Havia escassez, a falta d'água. Em algumas construções do bairro vizinho, à noite, o rondante dava aos favelados algumas latas d'água [...] As lavadeiras começaram a perder a freguesia. Os que resistiam não sabiam como e por quê. A cada dia perdíamos mais pontos na favela. Havia caminhões levando mudança o dia todo e todos os dias. O território nosso já se resumia ao quase nada.

Nesse trecho, podemos perceber como o (neo)colonialismo se faz presente na vida dos moradores das favelas com o aviso que a morte de cada negro e negra na periférica é insignificante e que o genocídio é justificável como forma de manutenção da ordem colonial. As dificuldades estruturais encontradas na manutenção da vida dos moradores da periferia não são coincidência, pois são estratégias políticas que penalizam a pobreza, compreendendo essas pessoas não são sujeitos de direito a dignidade e a vida (ROCHA et al, 2020). Um outro ponto destacado é como as forças policiais dentro de territórios periféricos representam a necropolítica do Estado brasileiro em que a morte dos moradores da favela não é uma morte que comove as pessoas, pois essas pessoas não são vistas como humanas. Podemos, assim, pensar que existe uma guerra racial em que o genocídio da população negra é assistido como espetacularização da barbárie do racismo nas mídias sociais. Entendemos que o impacto da violência das operações policiais nas favelas atinge a comunidade sempre vivenciam receios e medos o que tem levado a um adoecimento da população negra. Como é visto em alguns estudos, a maioria das mortes relacionadas a operações policiais na favela é de pessoas negras contabilizando. Para exemplificar, Araújo (2019) destaca que durante os anos de 2015 e 2016 o índice de pessoas negras mortas nessas operações foi de 76,2%.

Em sua pesquisa acerca das UPPs no Rio de Janeiro, Franco (2018) ressalta que a política de exclusão esconde a violência do Estado contra a população negra, pobre e periférica, sendo que o Estado presente nas comunidades geralmente tem como o controle social único

objetivo. Como consequência, as ações do Estado reforçam a visão estereotipada dos moradores periféricos como bárbaros e desocupados. Nesse contexto, percebemos como a política de criminalização da pobreza está presente na lógica e na estratégia de marginalização das pessoas que vivem nas favelas, como é observado, por exemplo, no movimento de “cidade mercadoria” em que os grandes centros comerciais expulsam os pobres indesejados de suas ruas (FRANCO, 2018).

Os estudos de Franco (2018) e de Elpídio (2020), dentre outros tantos, ressaltam como milhares de pessoas que não têm oportunidade de serem absorvidas no mercado de trabalho são empurradas para o encarceramento em massa e para as periferias vítimas de uma política higienista hegemônica do Estado brasileiro. Com isso, percebemos que o alto índice de violência e a precariedade na infraestrutura em decorrência do racismo estrutural impactam diretamente a saúde física e mental da população negra, como relatado no capítulo 2 deste trabalho. O banzo, no período da escravocrata, apresentava características que atualmente podemos relacionar com sofrimentos psíquicos como a depressão e o suicídio. Assim, podemos pensar em psicopatologias decorrentes do racismo estrutural e da violência constante na vivência de pessoas negras em que o racismo mata as pessoas negras de forma física e simbólica. Retomando ao trauma coletivo da escravidão e a repetição do trauma, Kilomba (2019, p.158) ressalta:

De repente, o colonialismo é vivenciado como real - somos capazes de senti-lo! Esse imediatismo, no qual o passado se torna presente e o presente passado, é outra característica do trauma clássico. Experimenta-se o presente como se tivesse no passado. Por um lado, cenas coloniais (o passado) são reencenas através do racismo cotidiano (o presente) através do racismo cotidiano (o presente) e, por outro lado, o racismo cotidiano (o presente) remonta cenas do colonialismo (o passado). A ferida do presente ainda é a ferida do passado e vice-versa; o passado e o presente entrelaçam-se como resultados.

O sofrimento psíquico e social observado na vivência das pessoas negras muitas vezes se manifesta em afetos como a sensação constante de vergonha das condições de humilhação permanentes. A violência do racismo não é passível de ser esquecida, pois ela se apresenta cotidianamente na experiência de cada pessoa negra. A repressão dos afetos de frustração, solidão, medo e ansiedade decorrentes das atrocidades do racismo, tem um impacto psíquico na desvalorização de si e de seus pares (ARAÚJO, 2019). Na obra de Evaristo (2017), é possível reconhecer esse sofrimento ético-político relacionado ao sofrimento psíquico dos personagens que são humilhados, arrancados dos laços comunitários, destituídos de suas raízes

e desvalidados socialmente pelo sofrimento como é descrito o sofrimento de tio Totó que já idoso só pedia terra. Ele apresentava um angústia de se ver mais uma vez violado e destituído de seu lar com o desfavelamento, ressalta Araújo (2019).

A mãe de Maria-Nova, outra personagem, também demonstra uma tristeza de desgosto com a vida e com a miséria enfrentada. A menina Maria-Nova fala com a mãe: “ ‘Mãe Joana, Mãe Joana, sorria um pouco, Mãe Joana!’ [...] Maria-Nova não entendia a seriedade e a falta de risos e sorrisos da mãe” (EVARISTO, 2017, p. 47). Maria-Nova mesmo muito jovem já percebia como a vida das pessoas à sua volta era dura e violenta em que o sorriso no rosto de sua mãe era impedido pela miséria e a necessidade de conseguir dar conta das demandas de ser uma mãe-solo na periferia. Maria-Nova também cresceu escutando tio Totó desabafando: "Tive tanto sonho no almoço de minha vida, na manhã de minha vida, e hoje, no jantar, eu só tenho fome, desesperança" (EVARISTO, 2017, p. 51). O sentimento de desesperança assolava a comunidade e as pessoas à sua volta demonstrando um sofrimento social e psíquico em decorrência da miséria e da desvalidação social enfrentada, assim evidenciando fenômenos psíquicos dolorosos.

3.2 A escrivência como testemunho do adoecimento psíquico da população negra

A compreensão histórica e social da protagonista Maria-Nova sobre a violência que perpassa a vida das pessoas à sua volta e a sua própria nos leva a perceber que a memória do trauma coletivo e de fenômenos psíquicos adversos em decorrência da escravização dos seus ancestrais se materializa no racismo estrutural em que a exploração e espoliação do seu povo continua com a neo(colonização). Apesar da nova roupagem, essa forma de exploração nos conduz a esse paralelo entre senzala e favela, lugares temporalmente distintos, porém estruturalmente próximos. A partir da comparação entre a favela atual com a senzala, Conceição Evaristo (2017, p. 73) demonstra a repetição da história e não rompimento do trauma em decorrência da repetição:

Duas ideias, duas realidades, imagens coladas machucavam-lhe o peito. Senzala-favela. Nesta época, ela iniciava seus estudos de ginásio. Lera e aprenderá também o que era casa-grande. Sentiu vontade de falar à professora. Queria citar como exemplo de casa-grande, o bairro nobre vizinho, e como senzala, à favela onde morava. (...) Sentiu um certo mal-estar. Numa turma de quarenta e cinco alunos, duas alunas negras e, mesmo assim, tão distantes uma da outra. Fechou a boca novamente, mas o pensamento continuava. Senzala-favela, senzala-favela.

Esse sentimento presente em Maria-Novo de um passado que ainda não passou e que foi silenciado, podemos pensar na violência do racismo como um evento de caráter traumático que se faz presente no cotidiano das pessoas negras. Com isso, entendemos que a escrevivência é também uma forma de testemunho do trauma psíquico das pessoas negras que foram historicamente silenciadas e permanecem não sendo validadas em suas dores. Podemos constatar que a escrevivência é uma forma de testemunho de denúncia dor constantemente desvalidada socialmente, esse testemunho é observado nas contações de histórias dos mais velhos para Maria-Nova, como tio Totó e Maria-Velha (EVARISTO, 2017, p. 30):

Havia uma história que Maria-Velha repetia sempre, um fato passado em sua infância e que ela recontava e recontava para menina Maria-Nova [...] Maria-Nova, ali quietinha, sentada no caixotinho, vinha crescendo e escutando tudo. As pedras pontiagudas que os dois colecionavam eram expostas à Maria-Nova, que escolhia as mais dilacerantes e as guardava no fundo do coração.

A escrevivência de Conceição tem como ato escutar e registrar os destituídos da linguagem pela branquitude, sendo essa escrevivência o testemunho dos marginalizados em que tem suas dores invisibilizadas e desmentidas. Esse desmentido ou negação do sofrimento das pessoas pretas periféricas pode ser visto, por exemplo, quando nas mídias sociais e convencionais o genocídio, a injustiça, a desigualdade social da população negra não comove a população; quando o noticiamento de crianças mortas dentro de casa por balas perdidas ou não, mortas na porta da escola, mulheres grávidas assassinadas na rua, crianças que não tem o direito de nascer por serem vítimas do racismo obstétrico, o encarceramento em massa trazem apenas a culpabilização das vítimas. Esses episódios são corriqueiros nos noticiários e nos jornais, e o sentimento presente nessas cenas de pessoas negras violentadas pela necropolítica brasileira é de só mais um corpo negro morto, descartável e insignificante para a sociedade (LARA et. al, 2020).

Em pesquisa acerca da maternidade de mulheres negras, Araújo (2019) apresenta o testemunho de mães vítimas da violência do Estado. São mulheres que buscam por justiça em memória de seus filhos que foram assassinados pela guerra racial nas favelas em que o Estado soberano tem direito de tirar a vida de jovens negros. No relato dessas mulheres, todas apresentam um elo comum que é a invisibilidade e a tentativa social de negar o luto e o sofrimento pela perda de seus filhos. Além disso, Araújo aponta a busca dessas mães, familiares e vizinhos de protegerem a imagem de seus filhos mortos, pois é comum nos relatos a presença de provas forjadas para criminalizar a vítima. Um dos relatos analisados pela pesquisadora é o

da mãe de Luiz que foi morto na volta para casa depois de ir levar um pavê na casa da avó. Nesse momento, estava acontecendo uma operação policial que matou Luiz. O relatório dessa operação justifica a morte de Luiz através da acusação de que ele estava armado. A família e a comunidade afirmam que essa arma nunca existiu. Assim, Araújo (2019, p. 67) discorre sobre o que a mãe de Luiz lhe relatou:

Os vizinhos começam a chegar na UPA gritando, Dandara [mãe de Luiz] lembra de ter gritado também para os policiais: "assassinos, vocês mataram meu filho!" [...] A família de Dandara foi orientada na UPA a correr para delegacia de polícia e se antecipar, pois os policiais já chegaram na unidade de saúde informando sobre uma suposta troca de tiros, que as testemunhas negaram que tenha acontecido, e que o homicídio seria autuado como "auto de resistência".

A tentativa de criminalização da vítima pelos policiais na favela e a indiferença social frente a casos cotidianos como o de Luiz faz com que essas mães não sejam validadas no seu sofrimento. Algumas mães são silenciadas como forma de punição por denunciar a política de morte nas favelas. Diante deste contexto, podemos relacionar o evento traumático para além da morte em si, mas algo que aparece no momento seguinte que é a negação do sofrimento. Ferenczi, em sua teoria do traumático, apresenta três estágios referentes ao trauma: o ato em si da violência; o tempo do testemunho, da fala como tentativa de simbolização; e o desmentido em que o sujeito é impedido de falar sobre sua dor. Percebemos, assim, o desmentido da violência propagado pelas mídias e pelos relatórios policiais, por exemplo, efetivam o trauma. As pessoas negras são desautorizadas e desmentidas frente às suas dores que não podem ser simbolizadas pela linguagem (LARA et al. 2020).

Kilomba (2019) ressalta que o sujeito negro é destituído e desautorizado da sua fala, não tendo permissão de expressar verbalmente. Nesse sentido, Lara e colaboradores afirmam que “tudo aquilo que não encontra palavras para se fazer falar, para tornar-se passado, segue sempre sendo presente, doendo, insistindo e repetindo” (LARA et al., 2020, p. 17). Ao enfatizar a necessidade de fala dos silenciados podemos pensar em como a linguagem é parte constituinte para a existência, como aponta Fanon (2020): “Falar é existir absolutamente para o outro”. Com isso, percebemos em como o sujeito negro, ao ser destituído da fala, é colocado no lugar de objeto e não de sujeito (KILOMBA, 2019).

Em "*Becos da Memória*", Maria-Nova demonstra uma intensa necessidade em falar sobre o seu povo. A escrivência nos mostra que essa necessidade quase visceral de se expressar e falar reflete séculos de silenciamento coletivo de um povo. Maria-Nova carrega a

responsabilidade de escancarar o sofrimento dos seus: "A montanha lá longe, o mundo, a favela, os barracos. Um sentimento estranho agitava o peito de Maria-Nova. Um dia não sabia como, ela tinha de contar tudo aquilo ali. Contar a história dela e dos outros" (EVARISTO, 2017, p. 31). Esse sentimento de responsabilidade com o coletivo desde menina é uma característica presente na comunidade, como constatamos nas ideias da matricomunidade e do mulherismo africana, e que reflete uma busca de identidade, dignidade e reconhecimentos das dores de si mesmo e do outro.

3.3 Matrigestão e o mulherismo africana: do quilombo à favela

O mulherismo africana contextualizado em território brasileiro pode apresentar em seus princípios formas de combate da opressão racista e sexista nas vidas das mulheres brasileiras. Nesse contexto, Almeida (2021) apresenta uma perspectiva em que o mulherismo é uma forma crítica para se pensar os estereótipos presentes no imaginário racista e sexista brasileiro em que mulheres negras são vistas como fortes e subalternas. Percebemos como, historicamente, as mulheres negras permaneceram subjugadas nos trabalhos domésticos e submetidas a violências de todos os tipos. Durante muito tempo, a luta feminista sequer reconheceu o lugar de ‘mulher’ das mulheres negras. Esse contexto nos demonstra como o processo de exclusão das mulheres negras permanece de forma semelhante ao vivenciado durante a colonização. As mulheres negras continuam sendo estupradas pelos colonizadores e homens de privilégio, continuam sendo violentamente submetidas. Como é retratado na escrivência de Evaristo em mulheres negras, continuam em posições de humilhação e opressão (2017, p.16):

A torneira, a água, as lavadeiras, os barracões de zinco, papelão, madeira e lixo. Roupas das patroas que quaravam ao sol. Molambos nossos lavados com o sabão restante. Eu tinha nojo de lavar o sangue alheio. E nem entendia nem sabia que sangue era aquele. Pensei, por longo tempo, que as patroas, as mulheres ricas, mijassem sangue de vez em quando.

São nítidas a submissão, a humilhação e a relação de trabalho pautada ainda na lógica da escravidão. Um modelo de serviço insalubre, representado pelos quatinhos de empregada, em que muitas empregadas domésticas são submetidas para tentar garantir sua subsistência. Evaristo ainda ressalta como essa desigualdade gigantesca entre mulheres de classes sociais diferentes impacta no estilo de vida de mulheres negras, observando um adoecimento físico e psíquico das mulheres pretas. Muitas delas estão submetidas a jornadas triplas de trabalho para conseguir sustentar seus filhos. Um fenômeno recorrente para essas mulheres é também o auto

ódio e a baixa autoestima. Inseridos em uma sociedade pautada nos ideais brancos e coloniais, Souza (1983) e Lima e Lima (2020) destacam que os grupos marginalizados não conseguem encontrar possibilidades identificatórias que sejam plausíveis. Souza (1983), que devido a vivência da pessoa negra frente a distância do Ideal e do possível sentimento de inferioridade em decorrência do racismo o impacto aparece como autodesvalidação, ansiedade fóbica, retraimento e timidez. Como é relatado na personagem Ditinha, de "*Becos da Memória*":

D. Laura era bonita! Muito alta, loira, com os olhos da cor daquela pedra das joias. Ditinha gostava de D. Laura e D. Laura gostava muito do trabalho de Ditinha. Olhando e admirando a beleza de Dona Laura, Ditinha se sentiu mais feia ainda. Baixou os olhos envergonhada de si mesma (...). Não era grande a distância entre a mansão da patroa e o barraco de Ditinha. O bairro pobre da favela eram vizinhos (EVARISTO, 2017, p. 101).

O sentimento de Ditinha sobre suas características físicas é uma representação de como as mulheres negras foram destituídas pelo sistema hegemônico europeu de verem algo bom em si e em seus pares. Fanon (2020) ressalta que esse olhar branco sobre as pessoas negras tem o peso da opressão e da perda de seus referenciais identificatórios. É refletindo acerca desse contexto que o mulherismo africano e a matrigestão são formas de reconexão com o tornar-se negra por via da ancestralidade e do coletivo. Assim, buscam uma nova forma de reconhecimento para as pessoas negras e valorização da negritude. Observamos a importância dos "territórios de afetos", termo usado para quilombos contemporâneos e que também pode ser englobado os espaços das favelas e terreiros de candomblé, que carregam nas suas configurações dinâmicas as formas de vivência coletiva como herança dos quilombos da época da escravidão (ALMEIDA, 2021).

Esses lugares apresentam a permanência da memória transportada nos corpos africanos para o Brasil e a forma de transmissão de conhecimento e fortalecimento dos laços comunitários. São formas de resistência e reinvenção de uma nova identidade negra-africana nas múltiplas formas de constituição do corpo-memória. Percebemos que essa transmissão dos saberes ancestrais é majoritariamente praticada por mulheres negras que resguardam em suas memórias o que lhe foi ensinado pelas suas avós, tias, mães. São saberes que foram transmitidos para essas mulheres como estratégia de sobrevivência e de cuidado consigo e com seus pares, seja na forma de trançar o cabelo, no preparo de alimentos, na organização social etc. As práticas de cuidado e sobrevivência podem ser vistas como forma de potência e fortalecimento de laços afetivos que acolhem e amparam as dores da solidão e da desterritorialização do povo negro em diáspora. O fortalecimento das comunidades pelas mulheres pretas por meio do

cuidado da transmissão de conhecimento é um ato político de luta contra o genocídio do povo negro e da exclusão pela raça, classe e gênero (SODRÉ, 2002; SIMAS, 2019; ALMEIDA, 2021).

As mulheres negras nas favelas, nas comunidades e nos terreiros parecem ocupar o lugar de guardiãs da ciência e da filosofia africanas que foram fundamentais para reestabelecer modos de vida para descendentes de africanos em diáspora. Foram os saberes acumulados e transmitido por elas que também contribuiu para a construção das teorias afrocêntricas. Mulheres como tia Fé preta velha, tia Ciata, Benedita de Oliveira, Tereza de Benguela – personagens presentes nas histórias das origens do samba, por exemplo – e as Yalorixás (mães de santos) – sempre presentes nos terreiros e barracões – sustentaram práticas de sobrevivência no Novo Mundo, entendendo os terreiros de macumba como tempo e espaço de transmissão de saberes ancestrais, conforme analisado por Katiúscia Ribeiro (2020). Dessa forma, as práticas comunitárias nas favelas parecem também se configurar como uma escrevivência da luta ancestral dos povos negros. Essa escrevivência, e tantas outras com as de Conceição Evaristo, fortalece o "território de afetos" e também o processo de transmissão e de cuidado comunitário pelos mais velhos. Em *"Becos da Memória"* podemos perceber esse cuidado quando Evaristo tece a narrativa de Maria-Nova, a menina que guarda em sua memória os ensinamentos e acontecimentos da comunidade em que vive:

Escrevo como uma homenagem póstuma a Vó Rita, que dormia embolada com ela, a ela que nunca consegui ver plenamente, aos bêbados, as putas, aos malandros, as crianças vadias que habitam os becos de minha memória. Homenagem póstuma às lavadeiras que madrugaram os varais com roupas ao sol. As pernas cansadas, suadas, negras, alouradas da poeira do campo aberto onde aconteciam os festivais de bola da favela. Homenagem póstuma ao Bondade, ao Tião Puxa-Faca, a velha Isolina, a D. Anália, ao Tio Totó, ao Pedro Cândido, ao Sô Noronha, a D. Maria, mãe de Aníbal, ao Catarino, a Velha Lia, a Terezinha da Oscarlinda, a Mariinha e Donana do Padin. Homens, mulheres, crianças que se amontoaram dentro de mim, como amontoados eram os barracos de minha favela (EVARISTO, 2017, p. 17).

Esse sentimento de Maria-Nova de memória coletiva faz parte da perspectiva da matricomunidade presente no mulherismo africano que através do contato com a comunidade local as crianças e adolescentes são atravessadas pelos ensinamentos comunitários e pelas vivências de seu território. Essa prática sociopolítica-cultural tem como princípio a permanência, a continuidade e a resistência da comunidade negra, como ressaltam Moraes (2020) e Weems-Hudson (2019). Maria-Nova é rodeada de mulheres que apresentam em seu cotidiano práticas

de Matrigestão, como a Vó Rita, uma mulher de aproximadamente 80 anos que ajuda a comunidade com seus conhecimentos e afeto. Vó Rita é uma dessas mulheres, moradoras mais velhas da favela: "Vó Rita, Tio Totó, ela e alguns outros davam a impressão que nasceram, ou melhor, de que até geraram a favela" (p. 86). Esse sentimento de que a Vó Rita é pertencente favela e tem papel fundamental na dinâmica comunitária, sendo amiga de todos e representada pela sua figura de gestão e cuidado na comunidade, contribuindo com seus saberes como parteira das crianças: "Vó Rita era a parteira da favela. Muito marmanjão e marmanjona haviam sido nenéns nas mãos de Vó Rita" (p. 86). Ela também orientava as mães com os recém-nascidos, auxiliava e confortava os moradores na hora da morte. Vó Rita representava a força ancestral dentro da comunidade que amparava os moradores nos momentos de alegrias e de sufoco. Com isso, ela demonstra ser uma liderança política social-afetiva dos moradores da favela. Vó Rita e tantas outras, que com tantas dificuldades estruturais como saúde, educação e saneamento básico, fazem dos seus conhecimentos ancestrais formas de "autodesenvolvimento territorial e autossustentabilidade" dos sujeitos marginalizados que em sua maioria no Brasil são negros, como discorre Ribeiro (2020).

O carinho, o afeto e a solidariedade se fazem presente na presença de Vó Rita com a sua risada alta e sua voz de trovão, com seus cuidados com os mais novos que, como Maria-Nova, se sentem amparados pelo afeto de Vó Rita: "Teve a impressão que tudo e todos caberiam no coração de Vó Rita e não no coração dela. E não era por ela ser uma menina! Não era por isso não! Era porque no coração de Vó Rita tinha espaço para tudo e para todos (EVARISTO, 2017, p. 69). Todas as pessoas da comunidade sabiam que Vó Rita estava presente nos momentos que mais precisavam de acolhimento e também de ajuda financeira.

Esse respeito e acolhimento, que são exibidos na história de Vó Rita, são modos de organização matricomunitária que tem como referência as mulheres africanas que chegaram no Brasil, no período escravista, e que deixaram como legado os saberes de agenciamento comunitário e afroafeto. Encontramos esse legado também nas mulheres do terreiro de candomblé, lugar de origem das organizações políticas das mulheres negras, como ressalta Muniz Sodré ao pensar sobre o espaço da África no Brasil. Esse autor ressalta que os terreiros de candomblé não representam apenas a religião, mas são uma forma de continuidade da cultura africana diante de uma nova forma de reterritorialização no Brasil com aproximação dos *orixás* e o reconhecimento, valorização da coletividade das pessoas negras, compreendendo a comunidade como forma fundamental de existência (SODRÉ, 2002).

Em "*Becos da Memória*" (2017), é construído essa narrativa da valorização da

coletividade e da liderança de mulheres negras. Com isso, essas mulheres como Vó Rita, mãe Joana, Maria-Velha, são tidas como figura de acolhimento e cuidado. Como é compreendido o cuidado que mãe Joana tem com Maria-Nova e os outros filhos: "Faltava comida, cama, conforto, mas nunca faltou o aconchego do coração de Mãe Joana, e era ali que ela aninhava a sua prole" (EVARISTO, 2017, p.144). Além de acolher as pessoas à sua volta, Maria-Velha ajudava a cuidar dos seus sobrinhos junto com mãe Joana que era mãe solo, Maria-Velha estava presente na vida dos sobrinhos de forma afetiva e financeira, sempre contava suas histórias de vida para menina Maria-Nova. A menina sempre narra sobre a mãe e a tia como mulheres que lutavam por uma vida melhor para ela e pelos filhos e sobrinhos, demonstrando abundância de afeto e acolhimento mesmo diante da escassez de recursos financeiros, como ressalta Conceição (2017, p. 40):

Maria-Nova nunca conseguira uma história de Mãe Joana, embora ela tivesse tantas. as histórias de Mãe Joana deveriam ser bonitas e tristes como ela. Deviam ser histórias de amor. Maria-Nova tinha certeza, jamais a Mãe Joana a venderia ou venderia algum de seus filhos. Ela comeria o pão que o diabo amassou, iria ao fundo do inferno, mataria se preciso fosse, mas não daria, nem venderia, nenhum dos filhos. Mãe Joana estava ali feito galinha arrepiada, detectando qualquer sinal de perigo. E na sua fragilidade enfrentava o mundo. Mãe Joana amamentava, criava e amava o que era seu. Maria-Nova sábia, Mãe Joana é uma mulher de poucas palavras. Mãe Joana é mulher de muito amor.

É importante destacar que o "território afeto", a matricomunidade e o mulherismo africana são exemplificado por Evaristo em sua escrevivência nas práticas do cotidiano da favela e as relações estabelecidas dentro da comunidade com o protagonismo de mulheres negras. Beatriz Nascimento (2014), em seu documentário "*Ôri*" de 1989, apresenta o termo quilombamento como uma forma de pensamento voltado para comunidade com os embasados nos conhecimentos ancestrais de africanos. Nessa mên linha de pensamento, Souza (2020) ressalta:

A prática do quilombamento é atravessada pelo princípio filosófico africano Sankofa, uma vez que diz respeito a acessar um legado fundado no início da experiência diaspórica, adaptá-lo às condições do presente e, com isso, criar a possibilidade de futuros pluriversais. Se "cada cabeça é um quilombo", como anuncia Nascimento (1989), "quilombar-se" é o movimento de buscar o quilombo, formar o quilombo, tornar-se quilombo. Ou seja, quilombar-se é o ato de assumir uma posição de resistência contra-hegemônica a partir de um corpo político (SOUZA, 2020, p. 141).

Diante das ideias apresentadas, a escrevivência e o mulherismo africana são propostas e formas de quilombamentos. Assim, entendemos o quilombamentos e a escrevivência como espaço potencial e resgate identitário da coletividade comunitária negra periférica. bell hooks (2021, p. 141) aponta que "não há lugar melhor para aprender a arte do amor que numa comunidade". Diante da história dos negros e negras em diáspora, apontamos que o amor e o afeto nunca lhes foram permitido e, assim, lhes foram ensinados o auto-ódio, não enxergando beleza e valor em si e no seu irmão, aprenderam a odiar seus narizes, suas bocas, seus cabelos, a sua cor. Por meio do retorno à nossa ancestralidade e do reconhecimento do nosso povo podemos encontrar quem somos e toda a nossa beleza. Como propõe Evaristo com a sua escrevivência descolonizadora e o mulherismo africana, e destacado por bell hooks (2021), o amor é caminho de cura.

Considerações Finais

Tudo, tudo, tudo, tudo que nós tem é nós
Tudo, tudo, absolutamente tudo que nós tem é
Tudo que nós tem é isso, uns ao outro
Tudo o que nós tem é uns ao outro, tudo [...]
O ponto da emancipação
Porque eu descobri o segredo que me faz humano
Já não está mais perdido o elo
O amor é o segredo de tudo
E eu pinto tudo em amarelo
Emicida

Ao longo do desenvolvimento e escrita deste trabalho, notamos que o contexto histórico social do Brasil é fator preponderante para pensarmos o racismo e o processo de exclusão social que negros e negras sofrem historicamente em território afrodiásporico. Com isso, compreendemos a fragmentação de povos africanos escravizados que ainda permanecem em processo de espoliação com o racismo estrutural, institucional e individual. Esses fatores constatados nos fazem pensar sobre a lógica sofisticada da manutenção do racismo no Brasil. O mito da democracia racial no Brasil ainda influencia em práticas ultrassofistas de permanência da violência do racismo. Com a análise da história da escravidão no Brasil foi possível perceber como o processo de destituição identitária foi imposto ao negros africanos pelo colonizadores. Por meio da violência da assimilação da cultura europeia, os africanos em território brasileiro foram afastados de toda a sua cultura africana e lhes retirado toda forma de proteção de si e de seu povo.

Com a escrivência de Conceição Evaristo, é possível perceber que o trauma coletivo da escravidão permanece para a comunidade negra com o paralelo senzala-favela. Como foi constatado, as políticas de extermínio, que matam para além do corpo físico, e a permanência do banzo nas personagens dos enredos em que o sentimento de solidão coletiva e desamparo social ainda se faz constante. A melancolia presente nos personagens de Conceição é a representação de um "não lugar" social em corpos negros que são descartáveis e insignificantes para a soberania do Estado (SOUZA, 1983). Compreendemos que a necropolítica é peça chave do Estado soberano para manutenção do genocídio da população negra periférica, que ainda são pontos ressaltados na tese de Mariele Franco (2018), sobre as UPPs, estudos esses que

apontaram a destituição desses moradores da comunidade que são tratados de forma inferior e desumano pelo poder Estatal, assim destacamos também os estudos teóricos de Mbembe (2020).

A psicanálise crítica, principalmente aquela pensada por psicanalistas negros como Garda Kilomba (2019), Fanon (2020) e Souza (1983), foram fundamentais nesse trabalho para pensarmos o trauma coletivo da escravidão e como esse trauma impacta a vida de pessoas negras, sendo o racismo pedra angular no trauma. Como foi percebido, com base nos escritos de Kilomba (2019), as microagressões do racismo no cotidiano das pessoas negras, como são relatado o casos das mulheres na obra de Conceição, se apresentam por meio da humilhação e da subalternização, principalmente em seus trabalhos e que fazem com que revivam o trauma da escravidão. Assim, esses autores também ajudam a pensarmos sobre a violência da imposição do branco como ideal, como referência bom e belo, que o sujeito branco permanece em um lugar de humanidade inalcançável pelas pessoas negras.

De acordo com esses teóricos, percebemos a necessidade de uma forma de reconstituição da negritude, da humanidade dos povos negros marginalizados, com isso a trajetória de vida de escritora Conceição Evaristo representa a possibilidade de reinvenção de uma nova forma de vida. Com a sua escrevivência, Conceição apresenta reconstituição identitária e histórica pela prosa/poesia de seus escritos, ampliando as vozes de sujeitos que nunca tiveram o tirei de serem escutados. Desse modo, podemos detectar um ato político de enaltecimento de vozes emudecidas pelo sistema racista e classista.

O mulherismo africana e seus princípios são observados como forma autoria da própria história, isso foi acompanhando nas narrativas de mulheres negras periféricas nas obras "*Becos da Memória*" e "*Ponciá Vicência*", como as mulheres negras da comunidade são amparo fortalecer abrindo espaço potência em território historicamente marginalizados. Vale ressaltar que esse olhar não é um olhar estigmatizado da mulher forte provedora ou que essas mulheres não precisam serem reconhecidas pelas políticas públicas, mas sim uma forma de encontrar fortalecimento coletivo no aquilombamento periférico. Destacamos que essas mulheres, que nunca são enaltecidas pelo seu conhecimento milenar, em muitos momentos são as únicas que fazem os negros em diáspora permanecerem vivos. Como é o caso de Vó Rita, uma mulher que dentro das únicas possibilidades dentro da favela, era a parteira das outras mulheres da favela. Com isso, percebemos que existe uma organização comunitária de sobrevivência e que as mulheres são as matrigestoras dessas articulações. Percebemos que historicamente as mulheres negra-africanas contribuíram para sobrevivência, física, espiritual e cultural da população

negra em diáspora. O mulherismo africana com o paradigma de colocar esses mulheres no centro e como autônomas das suas próprias demandas contribui para pensarmos em espaços coletivos como as favelas com um olhar mais humano.

Por fim, acredito que seria necessário uma continuação desse trabalho como forma de aprofundar melhor os paradigmas do mulherismo africana e relacioná-lo com a psicanálise crítica de forma mais cuidadosa. Como proposta seria interessante analisar narrativas de mulheres negras marginalizadas em território periférico goiano, por exemplo, para, assim, fazer uma comparação das estratégias de sobrevivência dessas mulheres negras aos eixos sul-sudeste que são mais representados nas mídias convencionais, acredito que surgirão frutos riquíssimos desse trabalho com entrevistas.

Referências

ALMEIDA, S. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

ADICHIE, C. **O perigo de uma única história**. Tradução de E. Barbosa. Original disponível em: https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story.html. s/d. Tradução disponível em: <http://www.google.pt/url>, 2009.

ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental**: Introdução a uma Ideia. 2016. Disponível em: http://ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo14/02_ASANTE_Ensaios_Filosoficos_Volum_e_XIV.pdf. Acesso: em 25 de outubro de 2020.

ALMEIDA, Mariléa. **Território de afetos: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos** do Rio de Janeiro. **História Oral**, v. 24, n. 2, p. 293-309, 2021.

ALMEIDA, Natália de Sousa. **Racismo e psicanálise: a voz da mulher negra na literatura**. 2021.

ARAÚJO, Verônica Souza de. **Mães da Resistência**: Um olhar sobre o papel do racismo no processo de adoecimento de mães militantes que perderam seus filhos para a violência de Estado. 2019. Tese de Doutorado [Programa de Pós-graduação em Saúde Pública]. Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca, Fundação Oswaldo Cruz. 2019.

BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 3.ed. Obra originalmente publicada em 1940. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BARBOSA, R. M. **A tríplice concepção de mimese de Paul Ricœur e a narrativa jurídica**. In: ENCONTRO PREPARATÓRIO PARA CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI. 2008.

BOLSANELLO, Maria Augusta. Darwinismo social, eugenia e racismo “científico”: sua repercussão na sociedade e na educação brasileira. **Educar em Revista**, p. 153-165, 1996.

BRASIL. Código Penal - Decreto-Lei no 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Disponível em: <https://www.tjdft.jus.br/institucional/imprensa/campanhas-e-produtos/direito-facil/edicao-semanal/injuria-racial-x-racismo>. Acesso em: 12/01/22.

BANKOLE, Katherine. Mulheres africanas nos Estados Unidos. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). **Sankofa 4**: Matrizes africanas da cultura brasileira - Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora. ed. Selo Negro. São Paulo, 2009.

Conceição Evaristo por Conceição Evaristo. In: I Colóquio de Escritoras Mineiras,

Depoimento. Maio de 2009a. Material digital. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/188-conceicao-evaristo>
Acesso: 26 de outubro de 2020.

CARNEIRO, Sueli Aparecida. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 96-124, 2005. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>. Acesso em: 12/01/22.

COLLINS, Patricia Hill. O que é um nome? Mulherismo, feminismo negro e além disso. **Cadernos Pagu**, n. 51, e175118. 2017. Doi: 10.1590/18094449201700510018>

SILVA, Elen Karla Sousa; CARDOSO, Sebastião Marques. Machado de Assis e a Literatura Afro-brasileira: Uma leitura sob o viés da crítica literária. **Fólio-Revista de Letras**, v. 8, n. 2, p. 231-25. 2016.

DOVE, Nah. Mulherisma Africana: Uma teoria afrocêntrica. Tradução de Wellington Agudá. **Jornal de Estudos Negros**, v.28, n. 25, 1998.

DIOP, Cheikh Anta. **A Unidade Cultural da África Negra: Esfera do Patriarcado e do Matriarcado na Antiguidade Clássica**. Ed. Mulemba. Luanda, 1982/2014.

SOUTO, Stéfane Silva Souza. Aquilombar-se: insurgências negras na gestão cultural contemporânea. **Metamorfose**, v. 4, n. 4, 2020.

MORAES, Aza Njeri Viviane Mendes et al. Mulherismo Africana: proposta enquanto equilíbrio vital a comunidade preta. **Ítaca**, n. 36, p. 281-320, 2020.

CHAGAS, Wagner dos Santos; GRAEBIN, Cleusa Maria Gomes; ROSA, Lúcia Regina Lucas. **Bibliotecas vivas das religiões de matriz africana afro: Discussões teóricas e metodológicas**. Identidade!, v. 26, n. 1 e 2, p. 222-242, 2021.

ROCHA, Renan Vieira de Santana; CORREIA, Wesley Barbosa; TAVARES, Jeane Saskya Campos. Da Biopolítica à Necropolítica. **Anãnsi: Revista de Filosofia**, v. 1, n. 2, p. 27-48, 2020.

EVARISTO, Conceição. **Depoimento no I Colóquio de Escritoras Mineiras Belo Horizonte**, Maio de 2009. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/188-conceicao-evaristo> Acesso em: 12/03/21.

_____. **Ponciá Vicêncio**. 3.ed. Obra originalmente publicada em 1946. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

_____. **Becos da memória.** 3.ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas.** Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FREUD, S. **O Eu e o Id. In: Escritos Sobre a Psicologia do Inconsciente.** Obra originalmente publicada em 1923. Rio de Janeiro: Imago, 2007. v.3.

_____. (1914). **Sobre o narcisismo: uma introdução.** Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **Luto e Melancolia.** In: Introdução ao Narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos. Obras originalmente publicadas em 1915/1916. Companhias das letras.

FERREIRA, Amanda Crispim. **A memória em Poemas da recordação e outros movimentos, de Conceição Evaristo.** s/d. Retirado de LITERAFRO – o portal da literatura afro-brasileira. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/arquivos/autoras/ConceicaoCr02AmandaCrispim.pdf> Acesso em 09 de novembro de 2020.

FRANCO, Marielle. **UPP–A redução da favela a três letras:** uma análise da política de segurança pública do estado do Rio de Janeiro. 2018. Dissertação (Mestrado em Administração) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2018.

FLORESTAN, Fernandes. **A integração do negro na sociedade de classe.** São Paulo: Editora Globo, 2008.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer.** Ed. 34. São Paulo, 2009. <http://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/1209/106106106287>

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor.** 19 ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano.** Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

HUDSON-WEEMS, Clenora. **Africana womanism: An overview. Out of the revolution:** The development of Africana studies, v. 205217, 2000.

_____. **Mulherismo Afrikana.** Tradução: Souza. São Paulo: Medu neter livros. 2019.

hooks, bell: **Teoria feminista:** da margem ao centro. Tradução de Rainer Patriota. Obra originalmente publicada em 1952. São Paulo: Perspectiva, 2019.

_____. **Tudo sobre o amor:** novas perspectivas. Disponível em:

<https://docero.com.br/doc/155nnn1>. Acesso em: 10/01/22.

IPEA. **Estudo do Ipea traça um perfil do trabalho doméstico no Brasil**. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=35255. Acesso em: 13/02/22.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação** – episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Obra originalmente publicada em 1968. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, 2010.

KARLSSON, Joselaine. **Mulherismo Africana e Feminismo**: Uma análise da construção epistemológica no âmbito da antropologia, 2019.

LACAN, Jacques. (1949). **O estágio do espelho como formador da função do eu tal como nos revela a experiência psicanalítica**. In LACAN, J. Escritos, p. 96 – 103. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LIMA, Priscila Melo Ribeiro; LIMA, Sostenes Cezar de. Psicanálise crítica: a escuta do sofrimento psíquico e suas implicações sociopolíticas. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 40, 2020.

LOPES, Nei. Cultura Banta no Brasil: Uma Introdução. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Cultura em movimento** [recurso eletrônico]: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil. São Paulo: Selo Negro, 2014.

LARA, Luciana Maccari et al. Racismo, traumático e desmentido: aproximações entre Freud, Ferenczi e Grada Kilomba. **Diaphora**, v. 9, n. 3, p. 14-20, 2020

MARINGOLO, C. C. B. **Ponciá Vicêncio e Becos da memória de Conceição Evaristo**: construindo histórias por meio de retalhos de Memória. 2014.

MUNANGA, Kabengele. As ambiguidades do racismo à brasileira. In: KON, Noemi Moritz, DA SILVA, Maria Lúcia, ABUD, Cristiane Curi (org). **O racismo e o negro no Brasil**: Questões para psicanálise. São Paulo: Perspectiva, 2019.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude**: usos e sentidos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

MORAES, Aza Njeri Viviane. Reflexões artístico-filosóficas sobre a humanidade negra. **Ítaca**, n. 36, p. 164-226.

MOURA, Isabella Vieira de et al. **Para morrer basta estar vivo, ou ser negro**: análise do valor político da vida negra à luz da necropolítica e a reação do Movimento Black Lives Matter. 2019.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Ática S.A, 1988.

_____. **Rebeliões da Senzala**: quilombos, insurreições, guerrilhas. São Paulo: Anita Garibaldi, 2020.

MARIUZZO, Patrícia. Atlas do comércio transatlântico de escravos. **Ciência e cultura**, v. 63, n. 1, p. 59-61, 2011.

NJERI, A.; RIBEIRO, K. Mulherismo Africana: práticas na diáspora brasileira. **Currículo sem Fronteiras**, v. 19, n. 2, p. 595-608. 2019.

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

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. 2ed. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Palmares, 2002.

NOGUERA, Renato. Denegrindo a educação: Um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, v. 18, p. 62-73, 2012.

NOBLES, W. Nobles. Sakhu Sheti: Retomando e Reapropriando um foco Psicológico Afrocentrado. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). **Sankofa 4**: Matrizes africanas da cultura brasileira - Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora. ed. Selo Negro. São Paulo, 2009.

NASCIMENTO, Beatriz. **A mulher negra no mercado de trabalho**. Portal Geledés. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/a-mulher-negra-no-mercado-de-trabalho-por-beatriz-nascimento/> . Acesso em: 10/12/21.

NASCIMENTO, Beatriz. Quilombo: Cultura em movimento. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Matrizes africanas e ativismo negro no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2014. recurso digital.

OYEWÚMÍ, Oyéronké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução: Nascimento . 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PESSANHA, Eliseu. Do epistemicídio: as estratégias de matar o conhecimento negro africano e afrodiaspórico. **Revista Internacional de Filosofia**, v. 10, n. 2, p. 167-194, 2019.

PEREIRA, Patrícia da Silva. **Griot-educador: a pedagogia ancestral negro-africana e as infâncias**, em um espaço de cultura afro-gaúcha. 2015.

QUIJANO, Aníbal. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RICŒUR, P. (2010c). **Tempo e narrativa: a intriga e a narrativa histórica** (vol. 1). (C. Berliner, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Obra originalmente publicada em 1983).

RODA VIVA, Conceição Evaristo. **Youtube**. 06 de setembro de 2021. 1h31min36s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Wnu2mUpHwAw> Acesso em: 15/01/22.

RIBEIRO, Katiúscia. **Mulheres negras e a força matricomunitária**. Cult. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/mulheres-negras-e-a-forca-matricomunitaria/>. Acesso em: 10/11/20.

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

SOUZA, N. **Tornar-se negro**. Obra originalmente publicada em 1983. LeBooks Editora, 2019.

SCHWARCZ, Lilia. Mortiz, GOMES, Flávio dos Santos. **Dicionário da Escravidão e Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SEGATO, Rita Laura. **O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça**. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2006.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileiro**. Rio de Janeiro: Imago Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

Violante, M. (2000). **A perversidade da exclusão social**. Em, D. Levisky (Org.). Adolescência e violência: consequências da realidade brasileira. (pp. 63-45). São Paulo: Casa do psicólogo.

SOUZA, Ana Carolina Vale de. A Afrocentricidade e o realinhamento do povo africano em diáspora brasileira. **Extramuros** - Revista de Extensão da Univasf, v.1, n.2, p. 116-130, 2021.

XAVIER, Nara Rúbia Gomes Duarte. A Reconstrução Identitária na literatura Afro-brasileira de Conceição Evaristo. **Revista Decifrar**, v. 6, n. 11, p.113-126, 2018.